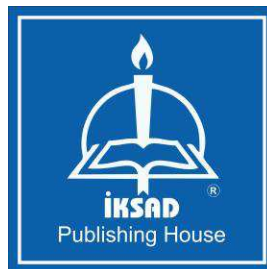




**DİN ve FELSEFE**  
**ARAŞTIRMALARI**

**Cilt-1**

Editör: Prof. Dr. İsmail ŞIK



# DİN ve FELSEFE

## ARAŞTIRMALARI

EDİTÖR:

### YAZARLAR

**Prof. Dr. İsmail ŞIK**

**Arş. Gör. Ömer FİDANBOY**

**Dr. Öğr. Üyesi Nurgül SUCU KÖROĞLU**

**Uzm. Öğrt. Gülcan KOÇ**

**Dr. Öğr. Üyesi Arslan KARAOĞLAN**

**Öğr. Gör. Murad KAFİ**

**Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR**

**Öğr. Gör. Abdulhakim ÖNEL**

**доктор Преподаватель, ШЕМШЕК ВЕСИЛЕ**

**Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR**

**Nur MUNLAVELİ**

**Dr. Muhammed YAMAÇ**

**Dr. Yaşar Seracettin BAYTAR**

**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇİFCİ**



Copyright © 2020 by iksad publishing house

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by

any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of

brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social

Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

e mail: [uluslararasıikitap@gmail.com](mailto:uluslararasıikitap@gmail.com)

[www.iksadyayinevi.com](http://www.iksadyayinevi.com)

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules. Iksad

Publications – 2020©

ISBN:978-625-7914-03-1 (Tk)

978-625-7914-04-8 (1.c)

Cover Design: İbrahim KAYA

March / 2020

Ankara / Turkey



# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN

Önsöz .....

## **Bölüm 1**

HİLÂL B. MUHASSİN EL-HARRÂNÎ'NİN EDEBİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ  
*Öğr. Gör. Abdulhakim ÖNEL*.....*Sayfa 1*

## **Bölüm 2**

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA DİL VE BAĞLAMIN ROLÜ ÜZERİNE  
NİTEL BİR ARAŞTIRMA  
*Dr. Öğr. Üyesi Arslan KARAOĞLAN*..... *Sayfa 28*

## **Bölüm 3**

TÂCUDDÎN ES-SÜBKÎ VE HALKU'1-KUR'ÂN MESELESİNE BAKIŞI  
*Prof. Dr. İsmail ŞİK*  
*Arş. Gör. Ömer FİDANBOY*..... *Sayfa 61*

## **Bölüm 4**

BİR EDEBİ ELEŞTİRMEN OLARAK SALAH FADL  
*Prof. Dr. Mehmet Şirin Çıkar*  
*Nur MUNLAVELİ*.....*Sayfa 72*

## **Bölüm 5**

CUMHURİYET DÖNEMİ DARBE SÜREÇLERİNDE TOPLUMSAL  
DEĞİŞİM AÇISINDAN DİN 1  
*Dr. Muhammed YAMAÇ*..... *Sayfa 90*

## **Bölüm 6**

ARAP ROMANINDA “BABA” İMAJİ –KASIM TEVFİK ÖRNEĞİ-  
*Öğr. Gör. Murad KAFİ*  
*Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR* ..... *Sayfa 111*

**Bölüm 7**

MESNEVİ-İ ŞERİF’TE YER ALAN HZ. NÛH İLE İLGİLİ BEYİTLERİN  
TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

***Dr. Öğr. Üyesi Nurgül SUCU KÖROĞLU***

***Uzm. Öğrt. Gülcan KOÇ.....Sayfa 131***

**Bölüm 8**

TÂCÜDDÎN ES-SÛBKÎ VE RÛ’YETULLAH’A DAİR DÜŞÜNCELERİ

***Prof. Dr. İsmail ŞIK***

***Arş. Gör. Ömer FİDANBOY.....Sayfa 141***

**Bölüm 9**

О ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

***доктор Преподаватель, ШЕМШЕК ВЕСИЛЕ..... Sayfa 151***

**Bölüm 10**

ARAPÇADA FİİL KALIPLARININ ANLAM ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

***Dr. Yaşar Seracettin BAYTAR..... Sayfa 161***

**Bölüm 11**

MODERNİZM VE POST-MODERNİZM: FELSEFİ BİR KARŞILAŞTIRMA

***Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇİFCİ.....Sayfa 190***

# **BÖLÜM 1**

HİLÂL B. MUHASSİN EL-HARRÂNÎ'NİN EDEBİ KİŞİLİĞİ VE  
ESERLERİ

**Öğr.Gör. Abdulhakim ÖNEL**

**HİLÂL B. MUHASSİN EL-HARRÂNÎ'NİN EDEBÎ  
KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ**  
*THE LITERARY PERSONALITY AND WORKS OF HILAL B.  
MUHASSIN AL-HARRANÎ*

**Abdulahkim ÖNEL**

Öğr. Gör. ,Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağati  
Bölümü, Şanlıurfa

**ÖZET**

Hilâl b. Muhassin el-Harrânî, Hicrî 359-448 yılları arasında yaşamıştır. Kendisi Bağdat'ta doğup yetişmiştir. Ailesi, Harranlı Sabii Zehrûn ailesidir. Bu yüzden Hilal, “*el-Harrânî*” nisbesiyle anılır. Hilâl b. Muhassin'in babası Ebu Ali Muhassin b. İbrahim (ö. 399/998-9), Sinan b. Sâbit b. Kurra'nın kitaplarının bize ulaşmasını sağlayan kişidir. Hilal b. Muhassin'in annesi de meşhur Kurra ailesindedir. Ünlü tarihçi ve matematikçi Sâbit b. Sinân b. Sâbit b. Kurra (ö. 365/975-976), Hilâl b. Muhassin'in dayısıdır. Aynı zamanda Hilâl b. Muhassin, ünlü şair, katib, tarihçi, “*er-Resâil*”in müellifi Ebu İshak İbrahim b. Hilâl b. İbrahim b. Zehrûn es-Sâbî el-Harranî (ö.384)'nin torunudur.

Siyaset, tarih, hadis, edebiyat ve Arap dili alanlarında öne çıkan Hilâl, Abbâsî dönemin en renkli şahsiyetlerinden birisidir. Devletin resmi yazışmalarını yürüten divan-ı resâil kâtiplerinin önde gelen isimlerinden kabul edilen Hilal, *el-kâtib* diye anılmıştır. Hicri IV. ile V. asırlarda Bağdat'ın önemli bir ilim merkezi olduğu dönemde yaşayan Hilal, ünlü âlimlerinden ders almıştır. Hilal b. Muhassin, ömrünün ortalarında yaklaşık h. 403/m.1012 yılında İslamiyeti seçmiş ve İslamî bir yaşam sürmüştür. Hilal b. Muhassin, Benî Zehrûn'dan ilk Müslüman olanlardan sayılır.

Hilâl b. Muhassin, aynı zamanda edebiyata ilgi duyan birisiydi. Meşhur dil ve belağat bilginleriyle görüşmüş ve onlardan dersler almıştır. Bunlardan bazıları nahivci Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), dil ve belağat âlimi Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994) ile Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cerrah el-Hazzâz'dır. Bu bilginlerin ders halkalarına katılan Hilal, edebiyat ve belağat ilimlerinde derinleşmiştir.

Edebiyat, belağat, tarih, siyaset, devlet protokolü, bürokrasi, soy bilimi, resmi yazışmalar gibi alanlarda önemli eserler telif etmiştir. Kâtipleri dil hatalarına düşmekten kurtarmak ve dil bilgilerini zenginleştirmek amacıyla kaleme aldığı “*Ğuraru’l-belâğâ*” adlı eserleri belağate dair önemli bilgiler içermekte ve nadide kompozisyon örnekleri barındırmaktadır. Bu araştırmada Hilâl b. Muhassin’in hayatını, edebi kişiliğini ve eserlerini incelenmektedir. Yazdığı şiir ve nesirlerden hareketle sahip olduğı edebi derinlik ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Böylelikle literatürdeki ilgili boşluk nispeten doldurulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hilâl b. Muhassin, Harrânî, Edebiyat, Tarih, Belağat

## ABSTRACT

Hilal bin Muhassin al-Harrani was born in Baghdad and lived between the years of (359-448. H). His family is the Sabi Zehrûn family from Harran. So he is known as Hilal “*al-Harrani*”. Hilal bin Muhassin's father, Abu Ali Muhassin bin Ibrahim (d. 399 / 998-9), It is he who transmitted to us the books of Sinan bin Thabet bin Qurra. Hilal bin Muhassin's mother is also from the famous Kurra family. Famous historian and mathematician Thabet bin Sinan bin Thabet bin Qurra (d. 365 / 975-976) is the uncle of Hilal bin Muhassin. At the same time Hilal bin Muhassin, the famous poet, clerk, historian, author of “*ar-Resail*” Abu Ishaq Ibrahim bin Hilal bin Ibrahim bin Zehrûn as-Sabi al-Harrani (d. 384) 's grandson.

Hilal was a pioneer in history, hadith, politics, Arabic, and literature. In the same time he was one of the most culturally and literary diverse personalities of the Abbasid era. Hilal, who is considered to be one of the leading names of divan-i resâil clerks who carry out the official correspondence of the state, was called as “*al-Katib*”

He lived in the Hijri 4th and 5th centuries in the period when Baghdad was an important science center and he took lessons from famous scholars. He chose Islam in the middle of his life and lived an Islamic life and is considered one of the first to enter Islam from the family of Zehrûn.



Hilal bin Muhassin was also interested in literature. He met with famous scholars of language and rhetoric and took lessons from them. Some of them are nahiv scholar Abu Al-Hasen bin Ahmad bin Abdilgaffar al-Farisi (d. 377/987), language and rhetoric scholar Abu al-Hasen Al-bin bin al-al-Rummani al-Baghdadi (d. 384/994) and Abu Bakr Ahmad bin Muhammad al-Cerrah al-Hazzaz. Participating in the course rings of these scholars, Hilal deepened in the sciences of literature and rhetoric.

He has important works on the fields of literature, rhetoric, history, politics, state protocol, bureaucracy, genealogy, and official correspondence. His work “*Gurar al-balāga*” which he wrote to save clerks from falling into language mistakes and to enrich their language knowledge, contains important information about rhetoric and contains examples of rare compositions. In this study, life, literary personality and works of Hilal bin Muhassin are examined. The literary depth will be revealed based on his poems and prose. In this way, the relevant gap in the literature will be filled.

**Keywords:** Hilal bin Muhassin, al-Harrani, Literature, History, Rhetoric

## GİRİŞ

Araştırmamızın konusu Hilâl b. Muhassin el-Harrânî ve onun arkasında bıraktığı nadide eserleridir. Hilâl başta Sabîî iken sonradan Müslüman olmuştur. Bu yüzden burada Sabîîlik hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Harran’daki Sabîîlik Harran’a nisbeten “Harnâniyye”, bu inanca mensup Harranlı Sabîîlere de “Harnâniyyûn” denilmekteydi.<sup>1</sup> Bu grup kaynakların bazısında Harrâniyyûn olarak ta anılmaktadır. Nakledilen bu Sabîîler, gezegenlere ve yıldızlara tapmaktaydı.<sup>2</sup> Ancak bu gruba “Sâbîî” isminin verilme nedeni ihtilaflıdır.

---

<sup>1</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Leipzig 1876, II, s. 231; İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, Kahire, h. 1275, I, s. 140-141; Zebidî, *Tâcu’l-‘Arûs*, Kahire h. 1306, IX, s. 173.

<sup>2</sup> Kıftî, *Tarihu’l-Hukema*, Leipzig 1903, s. 311.

Sâbee (صَابِيًا) fiilinden türeyen “Sabiî (صَابِيِي)” kelimesi sözlükte “kavminin dinini terk eden kimse” anlamına gelir.<sup>3</sup> Ancak Sabiî kelimesinin bu kelimedenden gelmediği düşünülmektedir. Kimi araştırmacılar bu isim, onların Sabî b. Mütevelşih b. İdris (a.s.)’a mensup olmalarından gelmektedir derken, kimi araştırmacılar Hz. İbrahim zamanında yaşayan ve onun Hanif dininden ayrılan, “Sabî b. Marî’ye mensup olmalarından gelmektedir der. Bu ikinci görüş kelimenin türediği kökle nisbeten bağlantılıdır.

Ayrıca kaynaklarda bu gruba Sabiî isminin verilmesiyle ilgili bir olay nakledilir. Bu bilgiye göre Halife Me’mûn (218/833) dönemine kadar Harrânîler adıyla bilinen Harranlılar, Me’mun döneminden itibaren kendilerinin Sabiî dinine mensup olduklarını iddia etmişler ve bu adla anılmaya başlamışlardır. Ebu Yusuf Eyşe‘ el-Katî‘î en-Nasrânî, “*el-Keşf ‘an Mezâhib el-Harrâniyyîn el-Ma‘rûfîne fî ‘Asrinâ bi’s-Sâbie*” adlı eserinde şöyle der:

“Me’mun, ahdinin son günlerinde Rum ülkesine savaş amacıyla gitmek üzere Diyâr-ı Mudar’a geldiğinde insanlar onu karşılayıp ona duacı oldular. Aralarında Harrânîlerden (Sabiilerden) bir grup ta vardı. O sırada kıyafetleri kaftandan ibaretti. Saçları uzundu ve topuz şeklindeydi. Sinan b. Sâbit’in dedesi Kurre’nin topuzu gibi... Me’mun, kıyafetlerini yadırgadı ve onlara şöyle dedi: Siz zimmet ehlinde kimlersiniz? Dediler ki: Biz Harnânîleriz. Dedi ki: Siz Hristiyan mısınız? Hayır dediler. Dedi ki: Siz Yahudi misiniz? Hayır dediler. Dedi ki: Siz Mecûsî misiniz? Hayır dediler. Bunun üzerine “sizin bir kitabınız veya peygamberiniz var mı?” dedi. Onlar da sözü gevelediler. Onlara dedi ki: Siz putlara tapan (...) zındıklarsınız. Sizin kanlarınız helaldir, dininiz zimmetiniz yoktur. Bunun üzerine dediler ki: Biz cizye ödüyoruz. O da onlara şöyle dedi: Cizye ancak Allah’ın (c.c) kitabında zikrettiği dinlerin mensuplarından olup İslam’a muhalefet edenlerden ve Müslümanların cizye almak şartıyla sulh yaptığı kimselerden alınır. Siz ne bunlardan ne de öbürlerindensiniz. Şimdi şu iki durumdan birini seçin; ya İslam dinine girersiniz ya da Allah’ın kitabında zikrettiği dinlerden birini seçersiniz. Aksi takdirde sizi yok ederim. Ben bu seferimden dönünceye kadar size mühlet veriyorum. İslam’a veya Allah’ın kitabında zikrettiği dinlerden birine girerseniz ne âlâ. Aksi

<sup>3</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of Qur’an*, Baroda, 1938, s.191-192

takdirde öldürülmenizi emreder ve kökünüzü kuruturum. Ardından Me'mun, Rum ülkesine gitmek üzere yola koyuldu. Kıyafetlerini değiştirdiler, saçlarını kestiler ve külahlı kaftan giymeyi terk ettiler. Çoğu Hristiyan oldu. Bir grup ta Müslüman oldu. Küçük bir grup ise eski durumları üzere kaldı. Hileler düşünmeye ve telaşlanmaya başladılar. Ta ki Harran ehlinde fakih bir âlim onlara çözüm getirmek için seçilip görevlendirilene kadar... O âlim onlara şöyle dedi: "Size kurtulacağınız ve öldürülmekten salim olacağınız bir şey buldum." Onlar da buna karşılık Reşid zamanından beri zor durumlar için ayırmış oldukları yüklü malı götürüp ona verdiler. Onlara dedi ki: Me'mun seferinden dönerse ona şöyle deyiniz: "Biz Sabiiyiz." Bu din, Allah'ın adını Kur'an'da zikrettiği bir dindir. Ona tabi olunuz. Bu şekilde kurtulursunuz. Allah'ın takdiri sonucu Me'mun o seferinde öldü. İşte bu ismi o zaman aldılar. Çünkü Harran ve çevresinde "Sabiiler" diye isimlendirilen bir topluluk yoktu. Me'mun'un vefat haberi onlara ulaştığında Hristiyan olanların çoğu irtidat etti ve eski inançlarına geri döndü. Me'mun'un onlara uğramasından önceki hallerinde olduğu gibi Sabii olarak saçlarını uzattılar."<sup>4</sup>

Dolayısıyla "Sabiî" isminin buradan geldiği görüşü ağır basmaktadır.

Abbasiiler döneminde bir gurup Sabiî aile, Harran ve Rakka'dan çıkıp Bağdat'a yerleşmiştir. Zehrun ve Kurra aileleri de Bağdat'a yerleşenlerdendir. Bağdat'a yerleşen bu aileler orada tıptan, ilimden ve edebiyattan büyük bir nasip almayı başarmışlardır. Sahip oldukları zekâları sayesinde de öne çıkmış ve dönemin yöneticileri tarafından keşfedilmişlerdir. Abbasi halifelerinin, emirlerinin ve vezirlerinin hizmetinde bulunmuş, bu sayede de devlette önemli görevler ifa etmişlerdir.

Bu ailelerin temayüz etmesini sağlayan diğer bir önemli etken de bu aileye mensup bazı bilginlerin tıp, felek, tarih, edebiyat vb. ilim dallarında eşsiz eserler ortaya koymasıdır. Biz de bu araştırmada Abbasiiler döneminde temayüz etmiş şahsiyetlerden biri olan Hilâl b. Muhassin'i, edebi kişiliğini ve eserlerini ele alacağız.

---

<sup>4</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, s. 389.

## 1. Hilâl b. Muhassin'in Hayatı

Adı, Hilâl b. Muhassin b. Ebî İshak İbrahim b. Hilâl b. İbrahim b. Zehrûn b. Hayyûn es-Sabiî el-Harrânî'dir.<sup>5</sup> Künyesi "Ebu'l-Huseyn"<sup>6</sup> veya "Ebu'l-Hasan"dır.<sup>7</sup> Hicrî 359 yılının Şevval veya Şaban ayında<sup>8</sup> (Miladi 969 yılının Ağustos ayında) Bağdat'ta doğmuştur.<sup>9</sup> Aslen Harranlı olması sebebiyle "el-Harrânî" ve doğup yetiştiği yer olan Bağdat'a nispetle "el-Bağdâdî" nisbeleriyle anılır. Aynı zamanda kâtiplik ve tarih alanındaki şöhreti sebebiyle "el-Kâtib" ve "el-Muerrih" lakaplarına sahiptir. Muhtemelen inşa divanının reisi olması hasebiyle de "er-Reîs" lakabını almıştır. Ancak en meşhur lakabı eski inancına nispetle "es-Sâbiî/es-Sâbi" idi.

Bağdat'ta yetişen Hilal b. Muhassin, Sabii olan Zehrûn ailesine mensuptur. Zehrûn ailesi Abbasiler döneminde Harran'dan göç ederek Bağdat'a yerleşmiş ve devletin önemli kademelerinde mevki sahibi olmuştur.

Hilal b. Muhassin'in babası Ebu Ali Muhassin b. İbrahim (ö. 399/998-9), Sinan b. Sabit b. Kurra'nın kitaplarının bize ulaşmasını sağlayan kişidir.<sup>10</sup> Hilal b. Muhassin'in annesi de meşhur Kurra ailesindedir. Hilal b. Muhassin'in dedesi Hilal b. İbrahim b. Zehrûn da hikmet sahibi bir bilgin ve doktor idi.<sup>11</sup> Ünlü tarihçi ve matematikçi Sabit b. Sinan b. Sabit b. Kurra (ö. 365/975-976), Hilal b. Muhassin'in dayısıdır. Hilal b. Muhassin, ünlü şair, katib, tarihçi, "er-Resâil" in

<sup>5</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I, s. 18.

<sup>6</sup> Sibt b. Cevzî, Şemsuddin İbnu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh, *Mirâtu'z-Zemân fî Târihi'l-A'yân*, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Dimeşk, 2013, XVIII, s. 513.

<sup>7</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûki ve'l-Umem*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995, XVI, s. 13

<sup>8</sup> Hatib el-Bağdâdî Hilal b. Muhassin'e doğumunu sorduğunda Hilal, "359 yılının Şevval ayında doğdum" demiştir. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm*, thk. 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2001, Beyrut, XVI, s. 117

<sup>9</sup> Mihail 'Avvâd, *Aksâm Zâia Min Kitabi Tuhfetu'l-Umerâ' ve fî Târihi'l-Vuzerâ'*, Matbaatu'l-mearif, Bağdad, 1948, s. 6

<sup>10</sup> Fritz Krenkow, "Sabi", İA, s. 9.

<sup>11</sup> İbn Kiftî onu hikmet ehlerinden sayarak ona dair hikmetli bir olayı anlatır. Bkz: İbn Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâi bi Ahbâri'l-Hukemâi*, Dâru'l-Kutubîl-İlmîyye, Beyrut, 2005, s. 261

müellifi Ebu İshak İbrahim b. Hilal b. İbrahim b. Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî (ö.384)'nin torunudur. Ğarsünnî' me diye bilinen Muhammed b. Hilal de (416-480/1025-1087), Hilal b. Muhassin'in oğludur.

Hilal b. Muhassin'in çocukluğu hakkında elimizde pek bir bilgi mevcut değildir. Ancak kaynaklarda gençlik ve yetişkinlik dönemlerine dair bilgiler mevcuttur. Hilâl erken yaşta babası el-Muhassin ve dedesi Ebu İshâk'tan ders almaya başlamıştır. Ardından Bağdat'ta farklı âlimlerden dersler almıştır. Ömrünün ortalarında yaklaşık 44 yaşında Peygamberi gördüğü bir rüya üzerine Müslüman olmuştur. Müslüman bir kadınla evlenmiştir. Bu evliliğinden birden fazla çocuğu olmuştur. Ancak meşhur olan tek çocuğu Ğarsünnî' me Muhammed olmuştur.<sup>12</sup> Ayrıca Muhammed b. Hilal, Müslüman anne babadan doğan tek Harrânî olması hasebiyle de tanınmıştır.

Hilal b. Muhassin, Kur'an Mushaf'ını kendi el yazısıyla yazmış ve iyi bir Müslüman olmaya çalışmıştır. Şerif el-Murtaza ile yakın dostluk kurmuş, onun vefatından sonra ona bir mersiye yazmıştır.

### a. Müslüman Oluşu

Hilal b. Muhassin, ömrünün ortalarında yaklaşık h. 403/m.1012 yılında İslamiyeti seçmiş ve İslamî bir yaşam sürmüştür. Hilal b. Muhassin, Benî Zehrun'dan ilk Müslüman olanlardan sayılır. İslamiyete giriş hikâyesini de Sıbt b. Cevzî Şemsuddin İbnu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlı, Ğarsünnî' me Muhammed b. Hilal es-Sabiî'nin *Tarih*'inden<sup>13</sup> uzun bir şekilde nakletmiştir.<sup>14</sup> İlgili nakilde yer alan bilgilere göre Hilâl şöyle anlatır:

“399 yılında rüyamda Resulullah'ı (s.a.v) gördüm. Benim bulunduğum yere doğru geldi. Mevsim kış, hava da soğuktu. Beni kaldırdı. Onu görünce ürperdim. Bunun üzerine bana ‘korkma! Ben Resulullah'ım’ dedi. Ardından beni üzerinde içi su dolu

<sup>12</sup> Dâiretu'l-Maârifî'l-İslâmiyye, IV, s. 22

<sup>13</sup> Ğarsünnî' me, babası Hilal b. Muhassin'in 360-447 (970-1055) yılları arasındaki olayları ihtiva eden “*Tarih*”ine 448-479/1056-1086 yıllarını kapsayan “‘*Uyûnu't-Tevarih*” adında bir zeyl yazmıştır. Sıbt İbnu'l-Cevzî de ‘Uyûnu't-Tevarih'ten mufassal nakiller yaparak “*Mirâtu'z-Zemân fî Târihi'l-A'yân*” adlı eseri ortaya koymuştur. İbnu'l-Cevzî'nin bu eseri Ali Sevim tarafından 1968 yılında 1056-1086 yılları arasındaki olayları anlatan bölümden yalnız Selçuklu tarihine ait bölüm alınarak tenkidi usulle (edisyon kritik) yayınlanmıştır.

<sup>14</sup> Sıbt b. Cevzî, *Mirâtu'z-Zemân fî Târihi'l-A'yân*, XVIII, s. 513-515.

testiden bir kova bulunan evdeki kuyunun<sup>15</sup> başına götürdü. Bana ‘abdest al’ dedi. Namaz için abdest aldım. Testideki su da donmuştu. (Buzu) kırarak abdest aldım. Ardından kalkıp bana namaz kıldırđı, beni de yanına çekti. (Namazda) ‘izâ câe nasrullâhi ve’l-fethu’ (şeklinde başlayan sureyi) okudu. Ruku ve secde etti. Ben de onun gibi yapıyordum. İkinci kez kalktı. Bu sefer de el-Hamdu (şeklinde başlayan sureyi) ve başka bir sureyi okudu. Sonra selam verdi. Bana dönerek ‘sen akıllı ve tahsilli bir adamsın, Allah senin hayrını istiyor, neden delil ve bürhanların gösterdiği İslam’ı bırakıp kendi inancına devam ediyorsun? Ver elini ve benimle el sıkış!’ dedi. Ben de elimi verdim. Bana şöyle söyle dedi: ‘Yüzümü Allah’a çevirdim. Bir ve Samed olan, eşi ve oğlu olmayan Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim. Ey Muhammed senin de Allah’ın kullarına beyyinat ve hidayet ile gönderilmiş resulü olduğuna şahitlik ederim.’ Ben de bunları aynen söyledim. Sonra kalktı. Ben de onunla beraber kalktım. Kendimi suffede (namaz kıldığım yerde) ayakta buldum. Bunun üzerine korku ve panikle bağırdım. Ailem uyandı. Babam da duydu. Yanıma geldiler. Ben de onlara olanları anlattım. Babam hariç hepsi kederlenip sustu. Babam gülümsedi ve ‘yatağına dön, sabah konuşuruz’ dedi. Testiye baktık. Testideki buz kırılıp dağılmıştı. Babam, oradakilere konuyu gizlemelerini tembih etti ve bana ‘bu sahih bir rüya ve güzel bir müjdedir. Lakin bir şeriati (inancı) terk edip başka bir inanca geçmek bir hazırlık ve donanım gerektirir. Ancak vasiyet edildiğın şeye inan. Ben de onun gibi inanıyorum. Namaz ve dualarında hükümlerine göre amel et.’ dedi. Daha sonra olay yayıldı ve üzerinden bir müddet geçti.

Resulullah’ı (s.a.v) ikinci kez, Dicle üzerinde Bâbu’l-Bustân<sup>16</sup> yolunda gördüm. Ona doğru ilerleyip elini öptüm. Bana ‘bana söz verdiğin ve benimle kararlaştırdığın konuda bir şey yaptın mı?’ dedi. Ben de ‘evet ya Resulullah, namazımı ve duamı gerektiği gibi yaptım. O da şöyle dedi: Hayır, sanırım içinde hâlâ

---

<sup>15</sup> Metinde بالوعة şeklinde geçmektedir. Oluk, su akıtılan yer, mecra gibi anlamlara gelir. Eskiden evlerde imkânlar kısıtlı olduğundan insanlar kış mevsiminde soğukta banyo ve abdest alabilmek için evin içinde bir odanın veya salonun kenarında küçük bir duşluk yaparlardı. بالوعة kelimesiyle bu mekan da kastedilmiş olabilir.

<sup>16</sup> Abbasiler döneminde Bağdat’ta bulunan harem surunun birden çok kapısı vardı. Bunlardan biri de Bâbu’l-Bustân’dır. Bu kapı sekizinci kapıdır. Bazı Türkçe araştırmalarda bu hikâye tercüme edilirken “Bâbu’l-Bustân” ismi kelime anlamıyla “bostan kapısı” şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak Bâbu’l-Bustân burada özel isimdir.

şüphe var, gel. Ardından beni yol üzerinde bulunan mescidin kapısına götürdü. Orada sırt üstü yatan Horasanlı bir adam vardı. Vücudu su topladığından karnı içi doldurulmuş bir çuval gibiydi. Elleri ve ayakları da şişmişti. (Resulullah) elini karnında gezdirdi ve bir şey okudu. Adam iyileşmiş olarak sapa sağlam ayağa kalktı. Bunun üzerine ‘Allah’ın salat ve selamı senin üzerine olsun ya Resulullah’ dedim ve uyandım.

403 yılında, gecenin birinde, içinde bulunduğum çadırın kapısında, atı üzerinde onu üçüncü kez gördüm. Durdu ve bana yüzünü gösterene kadar eğerinden eğildi. Kalktım ve eğerini öptüm. Bunun üzerine (bineğinden) indi. Ona bir minder verdim, o da oturdu. Bana ‘sen baksana! İçinde hayır olan şeyi sana ne kadar emrettim sen ise hâlâ ondan geri mi duruyorsun?’ dedi. Ben de ‘efendim gereğini yerine getiriyorum’ dedim. O da ‘evet, ama güzel bir kalp ile beraber, çirkin bir yaşantının faydası yoktur. Bir işi gözetiyorsan Allah’ın emirlerini gözetmen daha evladır. Şimdi kalk, gerekeni yap ve muhalefet etme’ dedi. Ben de ‘baş üstüne’ dedim. Ardından uyandım ve banyoya girdim. Sonra meşhede<sup>17</sup> gittim ve orada namaz kıldım. İçimdeki şüphe de zail oldu.

Sonra Fahru’l-Mülk beni yanına çağırttı ve ‘hakkında duyduklarımın aslı nedir?’ dedi. Ben de ona ‘dün gece rüyamda şunu ve şunu görene kadar bu işe inanıyor ancak onu gizliyordum’ dedim. O da şöyle dedi: ‘Arkadaşlarımız bana senin, bizim ibadetlerimizi yaptığını, bizim gibi namaz kıldığını ve bizim dua ettiğimiz gibi dua ettiğini anlattılar.’ Ardından bana bir deste (düzine) elbise ve iki yüz dinar verilmesini emretti. Ben de onu geri çevirerek şöyle dedim: ‘Bu işime dünyalık bir şey katmayı hoş görmüyorum.’ O da bu davranışımı beğendi.

Bir süre sonra Mushaf’ı yazmaya niyetlendim. İleri gelen zatlardan birisi rüyasında Resulullah’ın ona ‘şu gelen Müslüman’a de ki; Mushaf’ı yazmaya niyetlendiğine göre onu yazsın, Müslümanlığı onunla tamamlanır.’ dediğini gördü.”<sup>18</sup>

Yine Hilâl şöyle demiştir: Müslüman olduktan sonra evlendiğim kadın sonradan bana şunları dedi:

<sup>17</sup> Muhtemelen Musa b. Cafer el-Kazım’ın türbesinin bulunduğu mescittir.

<sup>18</sup> Sıbt b. Cevzî, *Mirâtu’z-Zemân fi Târihi’l-A’yân*, XVIII, s. 513-515. Ayrıca Bkz.

İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi’l-Mulûki ve’l-Umem*, XVI, s. 13-15

“Seninle temas kurmaya başladığımda, henüz eski dinin üzere olduğunu söylediler. Ben de senden ayrılmaya karar verdim. Bir gün rüyamda -Resulullah olduğu söylenen- bir adamı gördüm. Yanında da -sahabe olduğu söylenen- bir gurup vardı. Bir de üzerine iki kılıç bulunan bir adam daha gördüm. -Onun da Ali b. Ebi Talib (r.a) olduğu söylendi.- O sırada sanki sen içeri girdin. Ali kılıçlarından birini alarak sana kuşandırdı ve ‘işte burada, işte burada’ dedi. Resulullah ta seninle tokalaştı. Ali (r.a) ben odadan gözetlerken başını bana doğru kaldırdı ve şöyle dedi: Bu adam var ya? O, Allah’ın ve Resul’ünün katında ve benim katımda senden ve pek çok insandan daha hayırlıdır. Biz buraya ancak, onun konumunu sana göstermek ve seni onunla sahih bir şekilde evlendirdiğimizi bildirmek için geldik. Gözün aydın, için ferah olsun. Sen ancak hayır göreceksin. Sonra uyandım. Tüm şüphe ve tereddütlerim zail oldu.”<sup>19</sup>

Ebu Ali b. Nebhân’in aktardığına göre Hilal’in anne tarafından dedesi Ebu Hasan el-Katib şöyle demiştir: “Peygamber (s.a.v), üçüncü (veya ikinci) rüyasında ona hitaben şöyle buyurdu: ‘Beni gördüğünün gerçeklik alameti şudur; senin eşin bir erkek çocuğuna gebedir. Onu doğurduğunda ona Muhammed ismini ver.’ Olay aynen buyurduğu gibi gerçekleşti, bir erkek çocuğu doğdu, ona Muhammed ismini ve Ebu’l-Hasan künyesini verdi.”<sup>20</sup>

## b. İlmî ve Kültürel Yönü

Siyaset, tarih, hadis, edebiyat ve Arap dili alanlarında öne çıkan Hilal, Abbâsî dönemin en renkli şahsiyetlerinden birisidir. Devletin resmi yazışmalarını yürüten divan-ı resâil kâtiplerinin önde gelen isimlerinden kabul edilen Hilal, *el-kâtib* diye anılmıştır.<sup>21</sup> Hicri IV. ile V. asırlarda Bağdat’ın önemli bir ilim merkezi olduğu dönemde yaşayan Hilal, ünlü nahivci Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), dil ve belağat âlimi Ebü’l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (ö.

<sup>19</sup> Sıbt b. Cevzî, *Mirâtu’z-Zemân fî Târihi’l-A’yân*, XVIII, s. 515.

<sup>20</sup> Sıbt b. Cevzî, *Mirâtu’z-Zemân fî Târihi’l-A’yân*, XVIII, s. 513-515; Mihail ‘Avvâd, *Aksâm Zâia Min Kitabi Tuhfetu’l-Umerâ*, s. 6-9; İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi’l-Mulûki ve’l-Umem*, XVI, s. 15.

<sup>21</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI, s.117



384/994) ile Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cerrah el-Hazzâz (Harrâz)'dan ders almıştır.<sup>22</sup> Bunun yanı sıra babası el-Muhassin ile “er-Resâil” adlı eserin sahibi dedesi Ebû İshak es-Sabî’yi de ders aldığı kimseler arasında zikretmeliyiz. Zira babası onu güzel bir şekilde yetiştirmiş, dedesi de, onu kültürlü ve bilgili bir kimse olarak yetiştirme arzusunda olmuştur. Dedesi ona dili ve edebiyatı sevdirek belağat ve fesahatte yetkin bir kimse kılmak istiyordu. Bu sayede divan-ı inşa görev almasını sağlama hedefindeydi. Ayrıca Hilal, Şair ve katip Ebü’l-Hüseyn (Ebü’l-Hasen) Mihyâr b. Merzeveyh ed-Deylemî el-Bağdâdî (ö. 428/1037)’den ve Bahâuddevle’nin veziri Fahu’l-Mülk’ün şairi Ebû Nasr Abdülaziz b. Nebate’den de edebiyat, belağat ve şiir dersleri almıştır.<sup>23</sup>

Hilal, Büveyhî Hükümdan Samsamuddevle<sup>24</sup> döneminden itibaren daha küçük yaşta divanda dedesinin yanında görev almaya başlamıştır. Bahauddevle’nin hükümdarlığı döneminde de Vezir Fahu’l-Mülk Ebu Ğâlib Muhammed tarafından Divan-ı İnşa’nın başına getirilmiştir.<sup>25</sup>

### c. Devlette Aldığı Görevler

Hilâl, erken yaşta ilim hayatına atılmış, dedesi Ebu İshâk İbrahim b. Hilâl’in yanında yazı usullerini ve belağat sanatlarını öğrenmiştir. Çok geçmeden Büveyhî Hükümdarı Samsamu’d-Devle döneminden itibaren daha küçük yaşta dedesinin reisi olduğu Bağdat’taki divanı-ı inşa’da çalışmaya başlamıştır. Bu görev ona, devletin kademelerindeki bürokrasi düzenini, devletin bazı sırlarını, halifelerin adetlerini, protokellerdeki usulleri vb. hususları öğrenme fırsatı tanımıştır. Bu konuda dedesini bile geçmiştir. İcra ettiği görev sırasında vezirlerle yakın ilişkiler kurmuştur. Edindiği tecrübeler sayesinde Fahu’l-Mülk lakaplı Ebu Ğâlib Muhammed b. Ali’nin vezirliği döneminde bu divanın reisliğine atanmış ve Fahu’l-Mülk’ün sır kâtibi olmuştur.<sup>26</sup> Hilâl, telif ettiği “*Rusûmu Dâri’l-Hilâfe*” ve “*Tuhfetu’l-Umerâ’ fî Ahbâri’l-Vuzerâ*” adlı eserlerini

<sup>22</sup> İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mulûki ve’l-Umem*, XVI, s. 13; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XVI, s.117

<sup>23</sup> Ali Bakkal, *Harran Okulu*, İstanbul: Şanlurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, t.y., s. 166.

<sup>24</sup> Adı, Ebû Kâlicâr Samsâmü’d-devle ve Şemsü’l-mille Merzûbân b. Adudî’d-devle Fennâ Hüsrev b. Rükni’d-devle Hasan el-Büveyhî (ö. 388/998)’dir. 983-987, 989-998 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır.

<sup>25</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 340.

<sup>26</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 340.

telif ederken görev süresi boyunca edindiği bilgi, belge ve tecrübelerini bu eserlerine yansıtmıştır.

Fahru'l-Mülk Ebu Ğalib Muhammed b. Ali b. Halef, Büveyh oğullarından Bahau'd-Devle b. Adudu'd-Devle'nin veziridir. Onun vefatından sonra da oğlu Sultânu'd-Devle'nin veziri olmuştur. Dolayısıyla Fahru'l-Mülk, Büveyhoğullarının en önemli vezirlerinden birisidir. Hilâl'in onun sır kâtibi olması hasebiyle onunla ilgili birçok malumata da sahiptir. Bu yüzden Hilâl, Fahru'l-Mülk'ün hayatına dair ayrıntılı bilgiler verir.<sup>27</sup>

Hilâl'in, H. 349 yılında divanın başına geçmesi onun dil ve belağatte yetkin olduğunu göstermektedir. Zira divan kâtipliği sadece devlet adamlarının emirlerini yazmak anlamına gelmez. Bilakis divan kâtipliği diplomatik belgelerin ve mektupların uygun bir üslup ve ifadeyle yazılmasını gerektirir. Aynı zamanda kâtip halifenin sözcüsü kabul edilir. Sözcünün düzgün bir hitap üslubuna haiz olması şarttır. Aynı zamanda kâtip, devletin ve halifenin sırlarını bilendir. Dolayısıyla bu konuda kendisine güven duyulan kimsedir. Hilâl'in bu görevi icra etmesi onun sahip olduğu meziyetleri ortaya koymak için yeterlidir.

#### d. Tarihçiliği

Hatib el-Bağdâdî *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde Hilal b. Muhassin'e ayrı bir başlık açarak ondan bahseder. Kendisinden hadis yazdığını ve onun sadûk bir ravi olduğunu kaydederek şunları ifade eder;

“Hilâl b. Muhassin b. İbrahim b. Hilâl, Ebu'l-Huseyn el-Kâtib'tir. Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdulğaffâr el-Fârisî, Ali b. İsâ er-Rummânî ve Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. el-Cerrâh el-Hazzâz'dan ders almıştır. Ondan rivayetle bilgiler zikrettik. Sadûk (doğru) bir ravi idi. Dedesi, er-Resâil'in sahibi Ebû İshâk es-Sâbiî'dir. Babası el-Muhassin de sabii idi. Ancak Ebû Huseyn (ömrünün) ortalarında Müslüman oldu. Kâfir iken birçok âlimden ders aldı. Zira edebi bir kişiliğe sahip olmak istiyordu. Ona doğum tarihini sordum. Dedi ki; üç yüz elli dokuz yılının Şevval ayında doğdum. Perşembe gecesi vefat etti. Dört

---

<sup>27</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, s. 96.

yüz kırk sekiz yılı Ramazan ayının on yedinci günü Perşembe günü defnedildi.”<sup>28</sup>

“Şii âlimi Şerif el-Murtaza ile yakın dostluk kurmuş, onun vefatından sonra bir mersiye yazmıştır. Bağdatlı Hristiyan hekim İbn Butlan ile de dost olmuş, İbn Butlan, Bağdat-Kahire seyahatine dair izlenimlerini onun isteğiyle kaleme alarak kendisine göndermiştir.”<sup>29</sup>

Çalışmalarında titiz bir yöntem takip eden Hilal, aktardığı tarihi olaylarda da hassas davranmıştır. Devletle kâtip olması hasebiyle birçok belgeye muttali ve vakıf bir kimse idi. Aktardığı hadiselerde bazen resmi vesikalardan deliller de sunardı.<sup>30</sup>

### e. Edebiyatçılığı

Hilal b. Muhassin, edebiyata ilgi duyan birisiydi. Meşhur dil ve belağat bilginleriyle görüşmüş ve onlardan dersler almıştır. Bunlardan bazıları yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987), Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî (ö. 384/994) ve Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cerrah el-Hazzâz’dır. Bu bilginlerin ders halkalarına katılan Hilal, edebiyat ve belağat ilimlerinde derinleşmiştir.

Hilal’in edebi yönüyle ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ta Fahru’l-Mülk tarafından İnşa divanının başına getirilmesidir. Hilal, Fahru’l-Mülk öldürülünceye kadar İnşa divanının başında kalmıştır. Hilal’in bu divanının başına getirilmesi dil ve belağat alanında yetkin olduğunu, üslubunda üstün bir beyan ve fesahatin varlığını ve edebiyata tutkusunu göstermektedir. Edebiyata tutkun olan Hilal, edebiyat sevgisini de şüphesiz, onu kendisinden sonra inşa divanının başına getirme arzusu taşıyan dedesi Ebu İshak’tan almıştır.

Sıbt İbnü’l-Cevzî onun hakkında şöyle der: “*Hilal, dili güzel bir şekilde kullanan (fasih) kimselerdendi. Onun güzel kelamı, fasih nesri, nükteli hikâyeleri, fıkraları, faziletleri ve fasılları vardır.*”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti’s-Selâm*, XVI, s. 117

<sup>29</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 340.

<sup>31</sup> Sıbt b. Cevzî, *Mirâtu’z-Zemân*, XVIII, s. 515.

Hilal'in edebi yönünü tanıyabilmek için “*Ğuraru'l-Belâğa*” adlı eserini incelemek yeterli olacaktır. Zira bu eser Arap nesrinin en güzel örneklerinden biridir. Bu eseri aşağıda ayrıntılı bir şekilde tanıtacağız.

Hilal b. Muhassin'e ait pek çok nesir günümüze ulaşmış ancak şiirlerinden çok azı ulaşabilmiştir. Onun bize ulaşan şiirlerinden biri, el-Murtaza'ya yazdığı şu şiirdir;

تضاف إليك أوصافُ الجلالة	أسيّدنا الشريفَ علوّتَ عن أن
ومن يسمو لمجدك أن يناله ؟	لأتك أوحدهم والناسُ دون
كفضلك لا تحيطُ به مقالهُ	وفئتُ وزدتَ فضلاً إن فضلاً
بعون الله فيك بلا محالة	ولى أملٌ سادركه وشيكاً
لأني لم أرثها عن كلاله <sup>32</sup>	وليس على موالاتي مزيدٌ

*Ey efendimiz Şerif yücesin sen;*

*Sana yücelik vasıfları izafe edilmesinden.*

*Çünkü sen biriciksin, insanlar mertebenden düşük,*

*Şanını elde etmeye kim olabilir muvaffak?*

*Geçtin herkesi ve faziletini arttırdın,*

*Senin faziletin gibi bir fazileti hiçbir söz anlatamaz.*

*Sende bir ümidim var yakında onu elde edeceğim,*

*Hiç şüphesiz Allah'ın izniyle,*

*Bu efendime ziyade değil,*

*Zira ben buna kelale<sup>33</sup> olarak varis olmadım.*

<sup>32</sup> Hilal b. Muhassin, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfeti*, Thk. Mihail 'Avvâd, Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut, 1976, s. 19.

Sıbt İbnu'l-Cevzî *Mirâtu'z-Zemân fî Târihi'l-A'yân* adlı eserinde Hilal'e ait birçok hikmetli, fasih ve belîğ söz zikreder.<sup>34</sup>

## f. Eserleri

Hilal, çeşitli alanlarla ilgili nadide eserler ortaya koymuştur. Birçok müellif onun eserlerinden istifade etmiş ve alıntılar yapmıştır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde, Rûzrâverî *Zeylû Tecâribi'l-Umem* adlı eserinde, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî *el-Muntazam* adlı eserinde, Yâkût el-Hamevî *Mu'cemu'l-Udebâ'* ve *Mu'cemü'l-Buldân* adlı eserlerinde, İzzeddin İbnü'l-Esîr *el-Kâmil* adlı eserinde, Sıbt İbnü'l-Cevzî *Mir'âtü'z-Zamân* adlı eserinde, Kalkaşendî Subhu'l-A'şâ adlı eserinde ve İbn Tağrîberdî *en-Nucûmu'z-Zâhire* adlı eserinde onun bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerinden yararlanmışlardır.<sup>35</sup> Dolayısıyla buradaki alıntılar bize günümüze ulaşma şansı bulamayan eserlerinden bazı kesitleri taşımıştır.

Hilal'in hayatına dair bilgiler kaynaklarda nispeten tafsilatlı anlatılmaya çalışıldığı halde eserleri hakkında bilgiler oldukça azdır. Bu sebeple bu araştırmamızda Hilal'in eserlerine dair bilgiler vermeye çalışacağız. Hilal b. Muhassin'in bilinen eserleri şunlardır:

### 1. Tuhfetu'l-Umerâ' fî Ahbâri'l-Vuzerâ'

Bu eser, *el-Vuzerâ'*, *Ahbâru'l-Vuzerâ'* ve *Tuhfetu'l-Umerâ' fî Ahbâri'l-Vuzerâ'* isimleriyle de zikredilir. Bazıları da *el-Emsâl ve'l-A'yân ve Muntedâ'l-'Avâtifi ve'l-İhsân* adını vermiştir. Bu farklı isimlendirmeler asli nüshanın elde edilememesinden kaynaklanmıştır. Eser, Abbâsî dönemindeki vezirlik kurumuna dairdir. Hilâl'den önce bu konuda eser telif edenler olmuştur. Hilâl de onların izinden gitmiştir. Zira o şöyle der: “Ebû Abdillâh el-Cehşiyârî, vezirlerin haberlerini bir araya getirmiş ve Ebu Ahmed el-'Abbâs b. Hasân'a kadar gelmiştir. Ebu Bekir Muhammed b. Yahya es-Sûlî de onun gibi bir kitap yazmıştır. Onun, el-Kâsım b.

<sup>33</sup> Baba ve oğul dışındaki mirasçı demektir.

<sup>34</sup> Sıbt b. Cevzî, *Mirâtu'z-Zemân*, XVIII, s. 517.

<sup>35</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 341.

Abdullâh'ın son günlerine kadar olanını gördüm. Ancak onu gereksiz haşv ve soğuk şiiriyle doldurdu. Onlardan sonra, vezirliğin haberlerini anlatan ve bu konuya yönelen hiç kimse görmedim...<sup>36</sup>

Dolayısıyla müellif bu eseri Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî (ö. 331/942-43)'nin *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* ve Muhammed b. Yahya b. Abdillâh Ebu Bekir es-Sûlî (ö. 335/946)'nin *Edebü'l-Küttâb* adlı eserleriyle başlattıkları işi tamamlamak için kaleme almış ve olayları eserlerinde bıraktığı olaylardan itibaren başlatmıştır. Hilâl, el-Cehşiyârî'nin vezirler hakkında ilk eser yazan kişi olduğunu kabul eder. Onun başlattığı işi devam ettirmek amacıyla da bu eserini kaleme almıştır.

Müellif, eserin mukaddimesinde edebî yönünü konuşurarak secili bir dil kullanmıştır. Ancak diğer sayfalarda secili olmayan, sade, basit bir dil kullanmıştır. Bu da bir tarih kitabında olması gereken bir üsluptur.

Mukaddimededen sonra müellif, halife el-Muktedir Billah'ın ilk vezirlerinden olan Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Musa b. el-Hasen b. el-Furat el-Akûlî (ö. 312/924)'den uzun uzun bahseder. Hayatına dair bilgilerin yanı sıra ilmî ve edebî yönünü de zikreder. Ayrıca kabilesinden, ailesinden ve devlette görev yapan akrabalarından da bahseder. Güzel yazı yazdığına, hesap konusunda yetenekli olduğuna ve zekâsına da işaret eder.<sup>37</sup> Eserde onun dilinden birçok şiir nakletmiştir.<sup>38</sup>

Hilâl b. Muhassin, İbn Furât'ın azlinden sonra, rüşvetle vezirliğe geçen Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. el-Hâkânî (924-925)'yi anlatır. Ancak el-Hâkânî döneminin kısa olmasından veya kötü tasarruflarından dolayı anlatımını kısa tutar. Ardından sırasıyla Ebu'l-Abbas Ahmed (925-926), Ali b. İsâ b. Cerrâh (926-928) ve hattatlığıyla meşhur Ebû Alî Muhammed b. Alî el-Huseyn b. Mukle el-Bağdâdî (ö. 328/940) gibi vezirlere geçer.

Dolayısıyla eser, hicrî IV. (Miladî XI.) asrın siyasi, toplumsal, edebi ve tarihi olaylarıyla ilgili önemli bilgiler ihtiva eder. Abbasî devrinin siyasi, idari, askerî ve kültürel yanlarını ve bürokrasinin portresini yansıtan önemli bir kitaptır. Dönemin siyasi ve idari yapısını ele alan birçok eser Hilâl'in bu kitabından yararlanır. Hilâl, eserdeki

---

<sup>36</sup> Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu'l-'Umerâ*, s.6.

<sup>37</sup> Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu'l-'Umerâ*, s.11.

<sup>38</sup> Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu'l-'Umerâ*, s. 60, 64, 166.

olayları kronolojik sırasına göre değil, vezirlikle alakalı başlıklar altında zikretmiştir. Eserde olayları bazen yıl zikretmeksizin sadece ay ve günü zikrederek aktarır.

Hilâl, nakiller yaptığında delillerini, ravilerini ve kaynaklarını zikreder.<sup>39</sup> Örneğin Halife Mu‘tadîd Billâh’ın beytü’l-mal’den çıkan günlük nafakaların ayrıntılarını anlattığında divanda kendi istinsahına atıfta bulunmuştur.<sup>40</sup> Yine miras konusuna değinirken Halife Mu‘tadîd döneminde bulduğu bir vesikayı zikreder.<sup>41</sup> Bunun yanı sıra dayısından aktardığı rivayetlere de eserine yer verir. Zira onun en önemli kaynaklarından birisi dayısı Sâbit b. Sinân b. Kurre’nin kendisine aktardığı rivayetlerdir.<sup>42</sup>

Divân-ı inşâ kâtibi olmasının bir avantajı olarak elde ettiği bazı resmi belgeleri de kitabında zikretmiştir. Bu belgelerden biri Abdullah b. el-Mu‘tez fitnesinin sona erip Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Musa b. el-Hasen b. el-Furat el-Akûlî’nin vezirliğe geçtiğinde Ebu’l-Hasen’in valilere gönderdiği vesikadır.<sup>43</sup>

Hilâl yukarıda işaret edildiği gibi bilgileri aktardığında genellikle deliller ve raviler sunarken bazen de “biri dedi ki” , “meşayihden biri şöyle anlattı” gibi ifadelerle isim zikretmeden nakiller yapar.<sup>44</sup>

Hilâl eserinde olayları objektif bir bakış açısıyla ele almaya çalışmıştır. Bir olay veya haber naklettiğinde ayet, hadis ve şiirle deliller getirir. O, eserinde on kadar yerde ayetlerden, altı yerde hadislerden, otuz altı yerde de Arap şiirinden istişhadlar yapar.<sup>45</sup>

Tarihi olayları genel konular altında zikreden bu eser, ayrıca Abbasiler dönemindeki birçok terimle ilgili bilgiler de içermektedir. Müellif eserde, vezirlik müessesesinin gelişimini, diğer kurumlarla ilişkisini ve vezirliğe dair adabı anlatır. Bunun yanı sıra halifelere,

---

<sup>39</sup> Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu’l-‘Umerâ*, s. 12, 43, 51, 54-59, 61-66.

<sup>40</sup> Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu’l-‘Umerâ*, s.3, 14-22.

<sup>41</sup> Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu’l-‘Umerâ*, s. 166.

<sup>42</sup> Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu’l-‘Umerâ*, s. 22-24.

<sup>43</sup> Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu’l-‘Umerâ*, s. 173-175.

<sup>44</sup> Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Tuhfetu’l-‘Umerâ*, s. 41, 61, 92, 110.

<sup>45</sup> Meysâ Abdurrauf Nasr Abdullah, *Hilâl Bin Muhassin es-Sâbi’ ve Kitâbuhu Tuhfetu’l-Umerâ’ fi Târihi’l-Vuzerâ’ Dirâsetun Menhecîyye*, en-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.29.

emirlere ve vezirlere has isimleri, ordu, savaş aletleri, idari taksimat ve idari vazifelerle ilgili ıstılahları ve isimlendirmeleri zikreder.

Bu eserin bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Eser, Henry F. Amedroz (Leiden 1904) tarafından yayımlanmıştır. Ancak bu neşir birçok hata ve kapalı ifade içermektedir. Ardından eser, Abdussettar Ahmed Ferrâc tarafından tahkik edilerek 1958 yılında Mektebetü'l-A'yân'dan tek ciltte mukaddimesiyle beraber 489 sayfa olarak neşredilmiştir. Bu neşirde *el-Vuzerâ'* ismi tercih edilmiştir. Hasan ez-Zeyn (Beyrut 1990) *el-Vuzerâ' ev Tuhfetu'l-Umerâ' fî Târîhi'l- Vuzerâ'* adıyla yayımlanmıştır.

Tahkikini yapan bir başka tarihçi olan Mihail 'Avvâd çeşitli kaynaklarda bu eserden yapılan alıntılarını bir araya getirip *Aksâm Dâi'a Min Kitâbi Tuhfetu'l-Umerâ'* (Bağdat-1948) adıyla yayımlanmıştır.

## 2. Rusûmu Dâri'l-Hilâfe

Hilâl b. Muhassin bu eseri, Halife Ebû Ca'fer el-Kâim-Biemrillâh Abdullah b. Ahmed el-Kâdir-Billâh el-Abbâsî (ö. 467/1075)'nin hilafeti döneminde (1031-1075) yazmıştır. Rusûm, âdab, kural ve protokol anlamlarına gelir. Eser, Abbasî devletinin saraydaki merasimlerine, protokol kurallarına ve devletin resmî yazışmalarına dair bir eser olup dönemin idarî yapısıyla resmi belgeleri hakkında bilgiler ihtiva etmesi dolayısıyla büyük bir öneme sahiptir.<sup>46</sup> Ayrıca eser Abbasî devletinin kültür ve medeniyette ulaştığı seviyeyi gösterir. Eser secili bir üslupla ve kolay bir dille kaleme alınmıştır.

Müellif eserde halifenin cülusundan, giydiği kıyafetlerden, muhafızlarından ve hizmetçilerinden ona yapılacak dualara kadar halife ve hilafetle ilgili her ayrıntıdan ve merasimlerin uygulanışından bahseder.<sup>47</sup> Mukaddime ve hâtıme hariç on dokuz fasıldan oluşur. Hilâl b. Muhassin'in bu eseri de, devlette görev yaptığı esnada edindiği tecrübelerin meyvesidir. Zira o, divan'da icra ettiği görevler neticesinde saray'ın mimarisinden, şahıs ve kurumlar arası hitap, konuşma ve yazışma adabına kadar her şeye vakıf olmuştu.

---

<sup>46</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 341.

<sup>47</sup> Mahmut Polat, Harranlı Sabî Ediplerden Hilâl b. Muhassin ve Ğarsü'n-Ni'me (Hayatları ve Eserleri), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: VI, s. 102.



Eserin el yazma bir nüshası Hizânetu Kutubi'l-Ezher'de "2741 'Arûsî 42697" no'da mahfuzdur. Yazma nüsha 203 sayfadır. Eser, Mîhâil Avvâd tarafından 1964 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Ardından Elie A. Salem, 1977 yılında bazı notlar ilave ederek "*Rusûm Dâr al-Khilâfah: The Rules and Regulations of the 'Abbâsid Court*" adıyla İngilizceye tercüme etmiştir.

### 3. el-Emâsil ve'l-A'yân ve Muntedâ'l-'Avâtifi ve'l-İhsân

Bu kitabı, Tuhfetu'l-Vuzerâ adlı eserin kendisi olduğunu ve farklı bir adla anıldığını söyleyenler olduğu gibi müstakil bir eser olduğunu iddia edenler de vardır. Kâtip Çelebi Keşfu'z-Zunûn'da şöyle der:

*"Kitabu'l-Emâsil ve'l-A'yân ve Muntedâ'l-'Avâtifi ve'l-İhsân, 448 yılında vefat eden Ebu'l-Hasan Hilâl b. Muhassin b. İbrahim b. Hilâl es-Sâbî el-Kâtib el-Harrânî el-Bağdadî'ye aittir."*<sup>48</sup>

Kitabın ilk kelimesi el-Emâsil olarak nakledildiği gibi "el-Emsâl" şeklinde de nakledilir. Bir tür tabakat biyografisi olduğu tahmin edilen eser toplumun ileri gelen yönetici ve bilginlerini tanıttığı düşünülmektedir.<sup>49</sup> Dolayısıyla yöneticiler, emîrler, şeyhler, âlimler, hadisçiler, hekimler, filozoflar, kâtibler, vb. sınıflar hakkında ilginç ve nadir olayları aktarmıştır. Bu yönüyle eğlenceli bir kitaptır.<sup>50</sup> Yakût el-Hamevî bu eserde geçen ilginç bir olayı örnek olarak nakleder.<sup>51</sup>

Hilâl'in bu eserini yazarken, üslubunda, Tenuhî'nin "Nişvaru'l-Muhâdara"sını örnek aldığı ileri sürenler olmuştur.<sup>52</sup> Tek cilt olduğu ifade edilen bu eser ne yazık ki günümüze kadar gelememiştir.

### 4. et-Târîh

Hilâl b. Muhassî'nin dayısı Sâbit b. Sinân, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî'nin Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk adlı eserin hicrî 295-364 (miladî 908-976) yıllarını arasını ihtiva eden bölüme bir zeyl yazmıştır. Hilâl de dayısı Sâbit b. Sinân'ın bu zeyline hicrî 360-447 (miladî 970-

<sup>48</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, II, s. 1394.

<sup>49</sup> et-Tenuhî, *Nişvaru'l-Muhâdara*, (thk. Morgoloth), Kahire, 1921, I, s. 33-35.

<sup>50</sup> et-Tenuhî, *Nişvaru'l-Muhâdara*, I, s. 33-35; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, s. 2783.

<sup>51</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, s.2783.

<sup>52</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Kahire h. 1275, II, s. 299.

1055) yılları arasını kapsayan bir zeyl yazmıştır. Bu zeyl'e de *et-Târîh* adını vermiştir.

Yaklaşık 40 cilt olduğu iddia edilen<sup>53</sup> eserin tamamına yakını kayıptır. Günümüze sadece, Büveyhî hükümdarı Bahâüddeve'nin hükümdarlık dönemiyle Abbasi halifesi el-Kâdir Billâh'ın halifelik yaptığı dönemin bir kısmını kapsayan yani hicrî 389-393 (miladî 999-1003) yıllarını arasını içeren kısmı ulaşabilmiştir. Bu bölüm sekizinci cüz olup Henry F. Amedroz ve David S. Margoliouth tarafından İbn Miskeveyh'in *Tecâribü'l-Umem* adlı eseriyle beraber 1337 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Bu neşrin 1969 yılında Bağdat'ta ofset baskısı yapılmıştır. 1921 yılında ise İbn Miskeveyh'in *Tecâribü'l-Umem* adlı eseriyle beraber İngilizce tercümesi "*The Eclipse of the Abbasid Caliphate*" adıyla yayımlanmıştır<sup>54</sup>

Hilal, eserin büyük bir bölümünü hilafet merkezi olan Bağdat'taki başlıca siyasî gelişmelere, Büveyhî hükümdarlarının icraatlarına, Büveyhî ailesi içindeki taht mücadelelerine, Büveyhî sultanlarının "Emîrül-Mu'minîn" olarak kabul edilen Abbasî halifeleriyle ilişkilerine ve benzeri konulara ayırmıştır.<sup>55</sup>

Hilal'in oğlu Garsünnî'ne de, hicrî 448-479 (miladî 1056-1086) yıllarını anlatan "*Uyûnu't-Tevârih* adlı eserini babasının bu kitabına zeyil olarak kaleme almıştır.<sup>56</sup>

İbnü'l-Kıftî *İhbâru'l-'Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'* adlı eserinde Sâbit b. Sinân'ın 295-364 yıllarını kapsayan eseriyle yeğeni Hilal b. Muhassin'in 360-447 yıllarını ihtiva eden eseri olmasaydı ilgili dönemin tarihine dair çok şeyin bilinemeyeceğini ifade eder. Hilal b. Muhassin'in saraydaki görevi dolayısıyla elde ettiği tecrübenin yanı sıra birçok olaya şahit olması ve resmî belgelere muttali olması hasebiyle eserin önemli olduğunu belirtir ve şöyle devam eder;

"Eğer tarihi kesintisiz ve güzel bir şekilde okumak istiyorsan Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (r.a) eserin bak. Zira o âlemin

<sup>53</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 341.

<sup>54</sup> <https://archive.org/stream/eclipseofabbasid06ameduoft#page/n5/mode/2up> (Erişim tarihi: 06.04.2018); Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 341.

<sup>55</sup> Ali Bakkal, *Harran Okulu*, s. 174.

<sup>56</sup> Ali Bakkal, *Harran Okulu*, s. 174.

başlangıcından 309 yılına kadardır. Taberî'nin eseriyle Ahmed b. Ebî Tâhir<sup>57</sup> ve oğlu 'Ubeydullah'ın<sup>58</sup> eserlerini karşılaştırmalı okursan çok yararlı olur. Zira bu iki müellif Abbasî devletinin zikrini uzun tutmuşlardır ve Taberî'nin aksine bazı olaylara dair açıklamalar yapmışlardır. Bu eserlerin bitişi ile Taberî'nin eserinin bittiği tarih birbirine yakındır. Taberî eserini sadece biraz daha ileriki bir tarihte sona erdirir. Bu kitaptan sonra Sâbit b. Sinân'ın eseri gelir. Bu eser, bazı yıllarda Taberî'nin eserine paralel gider ve 363 senesine kadar sürer. Bunu da Ferğânî'nin Taberî'nin kitabına zeyl olarak yazdığı eserle<sup>59</sup> karşılaştırmalı okursan çok istifadeli olur. Zira Ferğânî'nin eseri bazı yerlerde Sâbit'in eserinden daha çok açıklama mevcuttur. Hilal b. Muhassin b. İbrahim es-Sâbî'nin eserine gelince o da dayısı Sâbit'in kitabına dâhil olup (Hilal), eseri 447 yılına kadar tamamlamıştır. Bu sürede durumların ahkâmına vukufiyet ve devletin sırlarına müttali olma bakımından kimse Hilal gibi olamaz. Bu bilgileri dedesinden almıştır. Zira dedesi inşa kâtibi idi ve zabıtlara hâkim idi. Daha sonra kendisi de inşa görevini üstlenmiştir. Eline ulaşan haberlerden istifade etmiştir. Bu kitabın ardından oğlu Ğarsu'n-ni' me Muhammed b. Hilal'in eseri gelir. Bu kitap, güzel bir kitaptır. 407 yılından biraz sonrasına kadarki tarihi ihtiva eder. Kitabın sonlarına doğru onu engelleyen bir şey sebebiyle - o engeli en iyi bilen Allah'tır - kitabı tamamlamaktan geri kalmıştır.<sup>60</sup>

Amedroz tarafından Leiden'de 1904'te neşredilen ve Çin'de pek çok resmî vesîka bulunan eserin, bu parçadan bile ne kadar değerli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî (ö. 280/893)'dir. Bağdat'ın Mühtedî-Billâh devrine (869-870) kadar gelen tarihini ihtiva eden "*Târihu Bağdâd*" adlı eserin müellifidir. Bu eserin yalnızca 204-218 (819-833) yıllarını kapsayan ve altıncı bölümü olan IV. cildi günümüze ulaşabilmiştir.

<sup>58</sup> İbn Ebü Tâhir'in oğlu Ebü'l-Hüseyin Ubeydullah (ö. 313/925-26), *Târihu Bağdâd*'a Mu'temid-Alellah'tan Muktedir-Billâh'a kadar gelen bir zeyil yazmıştır.

<sup>59</sup> Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Ferğânî'nin Taberî tarihine *Sılatu't-Taberî* adlı bir zeyl yazmıştır.

<sup>60</sup> İbn Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâi bi Ahbâri'l-Hukemâi*, thk. Abdulmecid Diyab, Kuveyt, Mektebetu İbn Kuteybe, t.y.s. 89.

<sup>61</sup> Ali Bakkal, *Harran Okulu*, s. 173.

## 5. Ğuraru'l-Belâĝa<sup>62</sup>

Ğuraru'l-Belâĝa, belâĝatın nadide örnekleri manasına gelir. Eser, yazışma örnekleri ihtiva etmektedir ve her bölümde farklı kişilere yazılmış resâil (mektuplar) vardır. Hilâl b. Muhassin bu eseri divân kâtiplerine resmi yazışmaları yapma usulünü öğretmek, kâtipleri dil hatalarına düşmekten kurtarmak ve dil bilgilerini zenginleştirmek amacıyla kaleme almıştır.<sup>63</sup> Muhtemelen Hilâl b. Muhassin kendi dönemindeki kâtiplerin düştüğü hatalardan hareketle, kendi tecrübesinin de bir numunesi olarak bu eseri ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu eser belâĝate dair önemli bilgiler içermekte ve nadide kompozisyon örnekleri barındırmaktadır. Ancak eser, resmi yazışma örnekleri içerdiğinden garip lafızlara yer vermez. Dolayısıyla açık, öz ve sade bir dili vardır. Hilâl b. Muhassin eseri bablara ve bablar altında da fasıllara ayırmıştır. Eser 21 baktan oluşur.

Müellif, eseri Vezir Ebû Mansûr Hibetullah b. Ahmed el-Fesevî'ye ithaf etmiştir. Bu eser, Hilal b. Muhassin'in edebiyat ve belâĝatta ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından çok mühim bir eserdir. Bu eserde 21 mesele kısa cümleler, edebî sanatlar ve secili bir üslûpla ele alınmıştır. Bunu yanı sıra Hilal b. Muhassin, özel ve resmi mektuplara, çeşitli anekdotlar ve şiirlere yer vererek inşâ sanatının güzel örnekleri ortaya koymuş ve sarayın edebî yazışmalarını bir araya toplamıştır.<sup>64</sup>

Eserde, halife ile ilgili merasimler, hilafet, fetih, eman verme, antlaşma, biat, ihvaniyyat denilen ve ikili ilişkileri kapsayan taziyeleşme, tebrikleşme, teşekkür, hediyeleşme, kınama, özür, dua, övgü, sevgi, kanaat, yumuşaklık, affedicilik gibi hususlar ve Arap adetleri gibi konular işlenmiştir.

Ayrıca mektup yazma usul ve kaideleri ayrıntılı bir şekilde asrın gereğine cevap verecek tarzda işlenmiştir. Dönemin yazışma edebiyatıyla ilgili önemli bilgiler verir. Eser mükemmel bir üslupla tüm edebi sanatlar kullanılarak kaleme alınmıştır. Eser baştan sona kısa ve secili cümlelerle

---

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz; Zafer Kızıklı, Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbi' el-Harranî'nin Hayatı ve "Ğuraru'l-Belâĝa" Adlı Eseri, I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, II, s. 57-69.

<sup>63</sup> Zafer Kızıklı, Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbi' el-Harranî'nin Hayatı ve "Ğuraru'l-Belâĝa" Adlı Eseri, II, s. 65.

<sup>64</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 341.

yazılmıştır. Hilal, bu eser ile belağat ve edebiyattaki maharetini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>65</sup>

Kalkaşendî, Subhu'l-A'şâ adlı eserinde bu kitaptan kendi eserine alıntılar yapmış ve bazı resmî yazı örnekleri vermiştir.<sup>66</sup>

“Eserin, Hicrî V. yüzyılda yazılmış, 153 varaktan oluşan yazma bir nüshası; Dublin’de Chester Beatty Kütüphanesinde, Arapça Yazmalar bölümünde No. 3333’te kayıtlı olarak muhafaza edilmektedir. Eserin diğer bir nüshası da Kahire’de, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye kütüphanesinde mevcuttur. Papaz Lewis Şiho’nun zikrettiğine göre, başka bir nüshası da, Rusya’da Leningrad Devlet kütüphanesinde bulunmaktadır.”<sup>67</sup> Bunun yanı sıra Rusya’da San Petersburg Kütüphanesinde ve İstanbul’da Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümünde de mevcuttur. Eser, beş yazma nüshası esas alınarak Muhammed ed-Dîbâcî tarafından neşredilmiştir.

## 6. (Kitâb) el-Kuttâb

Devlet teşkilâtı arasında nüfuz sahibi olan küttâb ve bürokrasiden bahsettiği tahmin edilmektedir. Hakkında herhangi bir malumat yoktur. Eser kayıptır.

## 7. (Kitâb) Meâsiri Ehlihi

Hilal b. Muhassin, bu eserinde, ailesinin soy ve nesep bilgilerini yazdığı tahmin edilmektedir. Hakkında herhangi bir malumat yoktur. Eser kayıptır.

## 8. (Kitâbu) Ahbâri Bağdâd

Abbasiler döneminde Bağdat’ın tarihinden ve Bağdat şehrinin sosyal hayatından bahsettiği tahmin edilmektedir. Bu eser kayıptır.

## 9. (Kitâb) er-Risâle veya er-Resâil

Vezir ve kâtiplerin yazışmaları ile devletin resmi yazışmalarına dair olduğu tahmin edilmektedir. Bu eser kayıptır.

---

<sup>65</sup> Muhammed Dibâcî, *el-Udebâu’s-Sâbi’e fi’l-‘Asri’l-‘Abbâsî*, Dâru’l-Beyzâ, 1989, s. 189.

<sup>66</sup> Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV, s. 341.

<sup>67</sup> Ali Bakkal, *Harran Okulu*, s. 177.

## 10. (Kitâb) es-Siyâse

Siyasete dair olduğu tahmin edilmektedir. Hakkında herhangi bir malumat yoktur. Eser kayıptır.

### g. Vefatı

Hilal b. Muhassin, hicrî 448 yılı Ramazan ayının 17. gününde (28 Kasım 1056'da) Perşembe gecesi 89 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>68</sup> Oğullarından, Müslüman eşinden doğan ve doğumunu rüyada peygamberin müjdelediği rivayet edilen Ebu'l-Hasan Muhammed (Ġarsu'n-ni' me) meşhur olmuştur.

## SONUÇ

Hilâl b. el-Muhassin, Abbâsi döneminde önemli görevler üstlenmiş bir edebiyatçı, bürokrat ve tarihçidir. Abbâsi döneminin siyasetinin, tarihinin ve edebiyatının daha iyi anlaşılabilmesi için Hilâl b. Muhassin'in eserlerine başvurulması elzemdir. Zira o, çalışmalarında titiz bir yöntem takip etmiş, aktardığı tarihi olaylarda da hassas davranmıştır. Ayrıca, devlette kâtip olması hasebiyle birçok belgeye muttali olmuş ve önemli vesikalara vakıf olma şansına elde etmiştir. Aktardığı hadiselerde bazen resmi vesikalardan da deliller sunmuştur. Dolayısıyla dönemin bazı olaylarına dair gerçekleri aktarmıştır.

Bir tarihçi ve devlet adamı olmasının yanı sıra bir edebiyatçı da olan Hilâl, yaşadığı dönemdeki edebi seviyeyi yansıtan eserler bırakmıştır. Bu yönüyle dönemin Arap edebiyatının durumunu ortaya koymak için onun eserlerine başvurulabilir. Hilal'in edebi yönünü gösteren en önemli hususlardan biri de Fahu'l-Mülk tarafından İnşa divanının başına getirilmesidir. Hilal'in bu divanın başına getirilmesi dil ve belağat alanında yetkin olduğunu, üslubunda üstün bir beyan ve fesahatin varlığını ve edebiyata tutkusunu göstermektedir.

Hilal b. Muhassin'e ait pek çok nesir günümüze ulaşmış ancak şiirlerinden biri ulaşabilmiştir. Sıbt İbnu'l-Cevzî *Mirâtu'z-zemân fî târihi'l-a'yân* adlı eserinde Hilal'e ait birçok hikmetli, fasih ve belîğ söz

---

<sup>68</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XVI, s.117

zikretmiştir. Ancak Hilal'in bize ulaşan bir şiiri vardır. O da, el-Murtaza'ya yazdığı kısa bir şiirdir.

## KAYNAKÇA

Ali Bakkal. *Harran Okulu*. 1. Bs. İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, t.y.

Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of Qur'an*, Baroda, 1938.

Casım Avcı, *SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin*, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXV

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mulûki ve'l-Umem*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995

Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2001, Beyrut

Hilal b. Muhassin, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfeti*, Thk. Mihail 'Avvâd, Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut, 1976.

İbn Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâi bi Ahbâri'l-Hukemâi*, Dâru'l-Kutubîl-İlmiyye, Beyrut, 2005.

İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, Tsz.

Mahmut Polat, Harranlı Sabîî Ediplerden Hilâl b. Muhassin ve Ğarsü'n-Ni'me (Hayatları ve Eserleri), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: VI.

Meysâ Abdurrauf Nasr Abdullah, *Hilâl Bin Muhassin es-Sâbi' ve Kitâbuhu Tuhfetu'l-Umerâ' fi Târîhi'l-Vuzerâ' Dirâsetun Menheciyye*, en-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Mihail 'Avvâd, *Aksâm Zâia Min Kitabi Tuhfetu'l-Umerâ' ve fi Târîhi'l-Vuzerâ'*, Matbaatu'l-mearif, Bağdad, 1948.

Muhammed Dibâcî, *el-Udebâu's-Sâbi'e fi'l-'Asri'l-'Abbâsî*, Dâru'l-Beyzâ, 1989.

Sıbt b. Cevzî, Şemsuddin İbnu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlı b. Abdillâh, *Mirâtu'z-zemân fi târihi'l-a'yân*, Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, Dımeşk, 2013.

et-Tenuhî, *Nişvaru'l-Muhâdara*, (thk. Morgolioth), Kahire, 1921.

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Leipzig, 1876.

Zafer Kızıklı, *Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbi' el-Harranî'nin Hayatı ve "Guraru'l-Belâga" Adlı Eseri*, I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu.

Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, Kahire, h. 1306.

<https://archive.org/stream/eclipseofabbasid06ameduoft#page/n5/mode/2up>(Erişim tarihi: 06.04.2018)



# **BÖLÜM 2**

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA DİL VE BAĞLAMIN ROLÜ  
ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

**Dr. Öğr. Üyesi Arslan KARAOĞLAN**

# KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA DİL VE BAĞLAMIN ROLÜ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

## *A QUALITATIVE RESEARCH ON THE ROLE OF LANGUAGE AND CONTEXT IN THE UNDERSTANDING OF THE QUR'AN*

**Arslan KARAOĞLAN**

*Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi*

### **Özet**

Her insan bilgi ve kapasitesine göre İlahî Kelamı anlayıp ve yorumlamıştır. Tefsir tarihi içerisinde yer alan tefsir faaliyetlerine bakıldığı zaman Kur'ân'ı anlamanın ve yorumlamanın tek bir türü olmadığı görülmektedir. Bu kapsamda itikad ve bilgi objesi olan Kur'ân-ı Kerim'in lafzî/literal, bağlamsal, verisel ve sezgisel gibi birçok anlama yöntemi olmuştur. Bu anlama çeşitlerinden biri de bağlamsal anlama yöntemidir. Bu makalede bağlamsal anlama yönteminin münâsebâtü'l-Kur'ân ile doğrudan ilgili olduğuna vurgu yapılmış söz konusu anlama yönteminin boyutları ortaya konmuştur.

Ancak bağlamsal anlama yönteminin pratikte bazı problemleri olduğu da bir gerçektir. Bu konuda genel anlamda iki yönelişten bahsedilebilir: Bunlardan biri Kur'ân'ın her âyeti ve sûresi arasında bağlamın olduğunu diğeri de Kur'ân'ın yirmi üç küsur yılda nâzil olduğundan dolayı bağlamsal anlama yöntemi arayışına girmenin gereksizliğini savunmaktadır. Aslına bakılırsa her iki yönelişinde çok uç noktalarda olduğu söylenebilir. Nitekim bu bağlamsal anlama yöntemini orta düzlemde ele almak Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına yarar sağlayabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Ayet, İç bağlam, Tenâsüb.

## **Abstract**

Every human has understood and interpreted the Qur'an according to its knowledge and equipment. When we look at the exegesis activities in the historical process, there is not a single kind of understanding and interpretation of the Qur'an. In this context, it is tried to be understood by using linguistic/literal, contextual, verbal and intuitive understanding methods of the Qur'an, which is the object of faith and knowledge. One of the most important types of this understanding is contextual understanding. In this article, the dimensions of the aforementioned understanding method, which emphasizes that contextual comprehension is directly related to the Quran, has been presented.

However, it is a fact that some problems arise in the application of contextual understanding. Two approaches in general can be mentioned in this regard: One argues that there is a context between every verse and surah of the Qur'an, and the other is that it is unnecessary to seek contextual understanding because the Qur'an is twenty years old. In fact, both directions can be said to be very extreme. As a matter of fact, considering this contextual understanding method in the middle level can contribute to the understanding and interpretation of the Qur'an correctly.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Verse, Inner context, Relations.

## **1.Giriş**

Kur'ân-ı Kerim, bütün insanlığa gönderilen en son ilâhî hitap/kitaptır. Muhatabı olduğu insanı hem dünyevî hem de uhrevî açıdan en güzel konuma getirmeyi hedeflemektedir. Öyleyse bunu mümkün kılacak olan Kur'ân'ın tanınması, anlaşılması ve yorumlanması son derece önemlidir. Arapça Kur'ân terkibi/tamlaması, anlamının ve yorumlamanın birinci şartı olan dilin beşeri algının sınırlarını aşmamasına işaret etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın Arapça (el-İbrahim 14/4; ez-Zuhruf 43/3; el-Fussilet 41/44; eş-Şura, 42/7) inzal edilme sebebi son peygamberin mensup olduğu kabilenin Arapça konuşup anlaşmalarıdır. Ancak anlamının sadece dilin yapısına hâkim olmaktan geçmediğini bunun

yanında insanın yaşanılan tarihindeki bütün kodlara yapılan atıfları da kavramak gerektiğini çok iyi bilmek gerekmektedir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yolculuğunun içerik dokusuna bakıldığı zaman vahyin ilk muhatapları Kur'ân'ı bildikleri dilin terim ve gramer (seslerle ilgilenen fonoloji, anlamlarla ilgilenen semantik, sözcük kurulumlarıyla ilgilenen morfoloji, cümle kurulumlarıyla ilgilenen sentaks ile kimi kaynaklarda dildeki tüm sözcükleri kapsayan lexicon) esaslarına göre anlayıp yorumlamışlardır. Lakin vahyin bazen onların alışagelmedikleri konulara da yer vermesinden dolayı anlamayı sağlayan farklı metodolojiler ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Bu çerçevede Kur'ân'ı subjektiflikten uzak doğru anlamamanın yolu da geliştirilen ya da geliştirilecek kuralların bilinip uygulanmasından geçer. Aksi takdirde herkese göre farklı bir Kur'ân ve İslam anlayışı ortaya çıkacak, sahîh Kur'ân ve İslam algılayışı yerini, yanlış bir Kur'ân algısı alacaktır. Dolayısıyla bu yanlış anlama algısını ortadan kaldırmak için İslam'ın en temel ve en sağlam kaynağı olan Kur'ân'ın net ve sahîh olarak anlaşılmasını mümkün kılacak mümkün olduğu kadar da zorunlu hale getirecek temel yaklaşımların ortaya konması son derece anlamlı ve önemlidir.<sup>2</sup>

## 2. Kavramsal Anlam Dokusunun Çerçevesi

Her şeyden önce bir metni anlaşılır kılan iki şeyden biri muhataplarına ortak bir dille seslenmek diğeri de ortak bir bağlam içerisinde hitap etmektir. Dolayısıyla dilsel bir metni, dolaylı muhatap tarafından anlamamanın da dil ve bağlam olmak üzere iki esaslı ögesinin olduğu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Bu kapsamda anlama, bilme ve bilgi edinmenin temel şartlarından birisi de söylemleri kendi bağlamları içerisinde anlamaya çalışmaktır.<sup>4</sup> Görüldüğü gibi bir metindeki anlam

---

<sup>1</sup> Mustafa Öztürk, *Kuran Dili ve Retoriği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 9.

<sup>2</sup> Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü (Bütünlük Üzerine)*, (İstanbul: Sidre Yayınları,1996), 11-12.

<sup>3</sup> Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, (İstanbul: Kapı Yayınları,2011),1.

<sup>4</sup> Ahmed Ahmed Nedim Serinsu, *Kuran ve Bağlam*, (İstanbul: Şule Yayınları,2012), 34.

dokusunu elde etmenin en önemli ve kapsamlı yollarından birisi de bağlamsal bilgidir. Türkçe’de bağlam sözcüğü ile karşılanan siyak, aslında evrensel bir vakıadır. Zira bu konu, sadece Kur’ân’ı değil her hangi bir metni, eylemi veya reaksiyonu da ilgilendirmektedir.<sup>5</sup> Onun için doğru anlama ve yorumlamanın en iyi yolu metni kendi bağlamı içinde anlamaya çalışmaktır.<sup>6</sup> Görüldüğü gibi siyak anlamının temel koşulu olarak ortaya çıkarırken, metin ve cümlelerin doğru anlaşılıp yorumlanması da bağlamla doğrudan ilintilidir.

Burada şunu da ifade etmekte fayda vardır. Siyak, bağlam ve tenasüb kelimeleri aslında birbirinin yerine kullanılan kavramlar olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim. Arap dilinde “sürmek, salmak, sevk etmek, göndermek” gibi anlamlara gelen siyâk kelimesi<sup>7</sup> ıstılah olarak “bir ifadenin etrafındaki birimler” diye tanımlanabilir. Batı dillerinde context kelimesiyle karşılanan siyâk, Türkçe’de bağlam ve ortam ifadeleriyle karşılanmaktadır. Esasında bağlam ve ortam kelimeleri, bir ifadenin (kelimeler, cümleler, pasajlar) metin ve tarihî yönüne işaret etmektedir ki, aynı kapsamı siyâk terimi için de düşünmek rahatlıkla mümkündür.<sup>8</sup> Bu nedenle her zaman bir lafza yüklenen ilk mana Kur’ân’daki mâna olmayabilir. Çoğu kez kelimeler ve cümleler, içinde buldukları metin bağlamında farklı bir anlam ifade ederler. Kur’ân lafızlarını metin içi bağlam çerçevesinde ele alarak anlaşılmasını sağlayan Kur’ân ilimlerinin başında siyâk-sibâk ilmi gelirken ikinci sırayı M ü n â s e b â t ü ’ l - K u r ’ â n a d ı y l a i l i m t a k i p e d e r<sup>9</sup>

Bu çerçevede bağlamın anlamsal örgüsünü biraz aralayacak olursak şunları söylemek mümkündür: Bağlam (Münâsebet), lugatta yakınlık ve benzerlik anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle bir dil birimini

---

<sup>5</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Türk Dili Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 61; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1992), 46, 269, 328.

<sup>6</sup> Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 45.

<sup>7</sup> Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Farabi el-Cevheri, *es-Sıhah Tacü'l- Luğa ve Sıhahu'l- Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdülgafûr Atâr, (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990) 4:1499-1500; Muhammed b. Mükerrerem b. Manzûr el-İfrikî el-Mısri, *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdır, ty.), 2:252.

<sup>8</sup> Mustafa Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 72-81.

çevreleyen ondan önce ve sonra gelen birçok durumda söz konusu birimi etkileyen onun anlamını değerini belirleyen birim veya birimler bütünü konteks.<sup>9</sup> Yine bağlam bir cümlede, bir konuşmada veya bir metin içinde yer alan herhangi bir kelimenin anlamının daha iyi belirlenebilmesi ve başka anlamlarından ayırt edilebilmesi için, kendisini çevreleyen ve karşılıklı ilişkide bulunduğu öteki öge veya ögelerle oluşturduğu bütün<sup>10</sup> şeklinde de tanımlanmıştır. Buna göre bir kelimenin birbirinden farklı anlamları ancak o cümleler içinde kendisini çevreleyen ve karşılıklı ilişkilerde bulunduğu diğer ögelerle oluşturduğu bütün yani bağlam sayesinde belirlenebilmektedir. Nitekim her anlamlı söz gibi Kur'ân'ın asıl mana ve maksadı da bir bağlam içerisinde ortaya çıkar ve bağlam vasıtasıyla anlaşılır.<sup>11</sup> Anlaşıldığı kadarıyla ileride daha etraflı ele alındığı gibi bağlamın metin içi ve metin dışı olmak üzere iki boyutuna dikkat çekildiğini söylemek mümkündür. Her düşünce bir bağlam içinde doğar; her düşünce kendi bağlamı içinde anlamlıdır. Farklı bağlamlarda yer alan düşünceler, farklı doğruluk ve geçerlilik ölçülerini gerektirebilirler.<sup>12</sup>

Dolayısıyla Kur'ân metninin ontolojik yapısı gereği onun sözlü bir metin olarak anlaşılması gerekmektedir. Çünkü yazılı metinde anlam genelde metnin kendisindedir ve harici etkenlerin yardımı fazla talep edilmeden sahil bir anlama ulaşılabilir. Çünkü okuyucu sadece bir metinle karşı karşıyadır. Her şeyi metnin sınırları içerisinde anlamak durumundadır ve bunu yapabilir. Ayrıca metnin iç kurgusu giriş-gelişme-sonuç şeklinde düzgün bir yapı arz ettiğinden metnin içinde belli bir mantık yolculuğu yapmak da kolaylaşacaktır. Oysa sözlü bir

---

<sup>9</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu,2006),180.

<sup>10</sup> Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimler Sözlüğü*, (Ankara: TDK Yayınları,2007), 33; Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, ) 28; C. Çakır, *Bağlam, Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 2:

<sup>11</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'ân, Yorum ve Şiddet Meselesi", *Bilimname* XXXII, 2016/3, 7-40. H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Trc.: Mehmet Dağ), (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1992),108; Doğan Aksan, *Anlambilim*, (Ankara: Engin Yayınları,1999), 74-75.

<sup>12</sup> Hüsamettin Arslan, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları,1991) 1: 114.

metni/anlatıyı anlamak için, onun tabiî bağlamını<sup>13</sup> anlamak gerekir. Tabiî bağlam, söylenen (ne söylendiği), kendisine söylenen (kime söylendiği), söylenme sebebi (niçin söylendiği), sözün zaman ve mekanı (ne zaman ve nerede söylendiği) gibi öğelerden oluşur.<sup>14</sup>

İlk müfessirlerden Taberî (ö.310/923), âyetlerin ve âyetlerdeki ifadelere bağlamlarından koparılarak farklı manalar verilmesini ve onların bağımsız ve soyut bir şekilde değerlendirilmesini doğru bulmamaktadır. Mümkün olduğu kadarıyla kelamın anlamlarının birbirine bağlanmasının daha doğru olacağını düşünen Taberî, tefsirinde bağlamla ilgili olarak “siyâk, siyâku’l-kelâm, siyâku’l-âyât” gibi ifadeleri kullanmaktadır.<sup>15</sup> Birbirini takip eden kelime ve cümleler veya peşpeşe anlatılan hadiseler arasındaki irtibat ve ilişki anlamına gelen bağlam kavramı ayrıca arz edildiği zaman akıl tarafından makul karşılanan bir iş olarak tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Mesela Zerkeşî (ö.794/1392), bazı âyetlerin anlaşılması hususunda işkâl (ihtilaf ve tenakuz gibi görünen keyfiyet) vuku bulduğunda, mütekellimin muradını anlamaya götüren en önemli hususun, bağlamın delaleti olduğunu ve bu hususu ihmal edenin hataya düşeceğini vurgular.<sup>17</sup>

Ayrıca Suyûtî (ö. 911/1505), hatalı tefsir çeşitlerinden birisi olarak, mütekellim için uygun olanın (kast-ı mütekellim) ve kelamın bağlamının (siyâku’l-kelâm) dikkate alınmayıp mücerret olarak lafzın ve Arapların onu kullanımının esas alındığı tefsiri zikreder. Nitekim Suyûtî, konuyu daha somut hale getirmek için bağlam anlamına gelen münâsebeti şöyle

---

<sup>13</sup> Tabiî bağlam söylemini Düccane Cündioğlu'nda görmek mümkündür. Bkz: Düccane Cündioğlu, “Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı Üzerine -Hermenötik Bir Deneyim-“, *Bilgi ve Hikmet*, Yaz, 1994/7, 82-83.

<sup>14</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı*, (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995), 22.

<sup>15</sup> Mesut Okumuş, “Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi”, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler -, Erzurum, 2002, cilt: VI, sayı: 13,125-152; Benzer değerlendirmeler için bkz: Arslan Karaoğlan, “el-Muharraru’l-Vecîz ile Fethu’l-Kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, 105-106.

<sup>16</sup> Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Beirut: Menşûrâtü’l-Kütübî’l-Asriyye,1982), 1: 35

<sup>17</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 35.

tanımlamaktadır: Âyetlerde ve âyet gibi anlam ifade eden cümleler arasındaki umûm veya husûs, aklî ya da hissî mana yönünde bir irtibat yahut sebep, müsebbeb, illet, malûl, benzerlikler ve tezatlar gibi zihnî bağ kabilinden ilişkililerdir.<sup>18</sup> Diğer yandan Zürkânî (ö. 1362/1943) de bir âyetin anlamını Kur'ân'ın başka âyetlerinde, sünnette ve sahâbe kavillerinde bulamayan müfessirin (dirâyet tefsiri), doğru manaya ulaşmak için kelâmın içinde bulunduğu bağlama riayet etmesi gerektiğini dile getirir.<sup>19</sup> Kısacası, sözlü/sözel bir metinde anlam, sadece hitabın içeriğinde tebarüz etmeyip bir bağlam içerisinde ortaya çıkar. Kur'ân söz konusu olduğunda sûrenin öncesi ile sonrası (kontekst) arasında ilgi kurmak demektir. Âyetler söz konusu olduğunda, her âyetin öncesi ve sonrası ile bağlantı kurmak demektir.<sup>20</sup>

Sonuç itibariyle konuyla ilgili gelen değerlendirmeler dikkate alındığında bağlam hakkında şunları söylemek mümkündür: Metin içi ve metin dışı bağlamlarına riayet edilmeksizin ele alınan âyetler, biz onlara ne söylemek istiyorsak onları söyleyen birer vasıta haline gelmektedirler. Böylelikle âyetler doğru anlaşılma olmamakta, onlara yönelen insanların öznelliklerine destek olan ve bu sebeple doğru anlamı buharlaşan bir kelama/metne dönüşmektedirler. Bu sebeple bir âyet siyak ve sibakıyla birlikte tamamı görülmeden, diğer bir ifadeyle parçacı bir yaklaşımla âyet/âyetler bölünerek veya içinden bir kısmı göz ardı edilerek ya da bağlamından koparılarak okunmamalıdır.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Mu'terakü'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, thk.: Muhammed Ali Becavi, (yy.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ty.) 1: 57

<sup>19</sup> Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî,1991), 2: 10-11; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Kitapevi, 1979), 1: 50.

<sup>20</sup> Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem (Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım)*, trc.: Salih Özer, (Ankara: Fecr Yayınevi,1993), 88.

<sup>21</sup> Nihat Uzun, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde "Bağlam" Meselesi", *Bilimname*, XXII, 2012/1, 129- 157.



### 3. Kur'ân İlimlerinde Bağlamsal Anlama Yönteminin Tarihi Serencamı

İfâdeleri bağlamları içerisinde anlamaya çalışmak önemli bir nokta olduğuna göre bu yöntemin ilk oluşum sürecinin tarihi de dikkate değer bir konudur. Bu çerçevede bağlam (Münâsebâtü'l-Kur'ân) ile ilgili ilk açıklamalar hicri IV. asrın başlangıcına dayanır. Hicri dokuzuncu asrın ortalarında ise müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.<sup>22</sup> Nitekim Bağdat'ta münâsebet ilminin ilk teorisyeni Ebu Bekr en-Nîsâbûrî'dir (ö. 324/936). Kendisi, şu âyet, şu âyetle birlikte niçin geldi? Bu sûrenin şu sûre akabinde gelmesindeki hikmet nedir? gibi sorular sorarak derslerini işlemiş, verdiği cevaplar, çevresindekilerin münasebet ilmini bilmemelerinden dolayı hoş karşılanmamış, hatta tenkit edilmiştir.<sup>23</sup> Bütün bunlara rağmen Nîsâbûrî'nin münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine olan katkısı şifahi nakilden öteye geçememiştir.<sup>24</sup>

Daha sonra bu yöndeki fikirlere yöneliş, Zemahşerî'nin *el-Keşşafı* ile tefsirlerde tekrar gün yüzüne çıkmıştır.<sup>25</sup> Aradan iki asır geçtikten sonra, âyetler arasındaki münâsebet üzerinde duran İbnü'l-Arabî olmuştur. Suyûtî'nin, bu konuda verdiği şu bilgi dikkat çekicidir: İbnü'l-Arabî,

---

<sup>22</sup> Burhanüddin Ebü'l Hasen El Bikai, *Nazmü'd Dürer fi Tenâsübi'l Âyâti ve's Süver*, (Kahire: Darü'l-Katabi'l- İslamiyyi, 1984), 1: 6-7.

<sup>23</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1:35, 36. Ayrıca bkz.: Muhammed b. Ömer Salim el-Bazmûl, *İlmü'l-Münâsebeti fi's-Süver ve'l-Âyat*, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002), 24. Bu ilim dalına ait diğer eserler: Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebu Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Sirâcü'l-Müridin; Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209), tefsiri, Ebü Cafer Ahmed b. İbrahim b. Zübeyr el-Endelûsî'nin (ö.708/1308) *el-Burhan fi Münâsebeti Tertibi Süveri'l-Kur'ân* isimli eseridir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Zerkeşî, *el-Burhan*, 1:35. Mustafa Çetin, "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İncicam", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 6, İzmir, 1989, 505-543; 507-509

<sup>24</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 213.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1: 32; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez- Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamiu't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, (Beyrut, 1977; Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l- Kur'an*, 154-55.

Sirâcü'l-Mürîdin adlı eserinde, “Bu sahada bir tek âlim çıktı, sadece Bakara sûresinin münâsebeti (bağlamsal anlama) ile ilgili bir eser kaleme aldı. Sonra Allah, bizim bu konuya eğilmemizi nasip etti. Fakat ilgi göstereni bulamadık, halkın yanlış değerlendirmesi ile karşı karşıya kaldık. Bunun üzerine te'lifi bırakıp, neticeyi Allah'a havale ettik.”<sup>26</sup> Burada da görüldüğü gibi münâsebet ilmi yeteri kadar doğru anlayamadığı için okuyucu kitle tarafından yeteri kadar ilgi görülmediği ifade edilmiştir. İlerleyen zaman içerisinde âyet ve sûreler arasında bağlamsal anlama yönteminin tefsirde yer alışı ve öncekilere nazaran daha geniş biçimde işlenişi, Fahrüddin Râzî'nin (ö. 606/1209) Mefatihü'l-Gayb isimli eseriyle tekrar gündeme gelmiştir.<sup>27</sup>

Sözgelimi Fahreddin er-Râzî, Kur'ân'ın letaifinin büyük bir kısmının onun tertip ve irtibatında olduğunu söylemektedir.<sup>28</sup> Nitekim Kur'ân'ın en uzun sûresi olan Bakara sûresinin 285. âyetinin tefsirini yaparken Râzî şöyle demektedir: İşte kim bu sûrenin nazmı, yani kelamın dizilmesindeki incelikler ve tertibinin eşsizliği hususunda iyiden iyiye düşünürse, Kur'ân-ı Kerim'in lafızlarının fesahati ve manalarının üstünlüğü yönünden bir mucize olduğu gibi, tertibi ve âyetlerinin nazmı (dizilmesi) bakımından da bir mucize olduğunu anlar. Bu mülâhazaya “Kur'ân, üslûbu bakımından bir mucizedir” diyerek katılan Râzî konuya dair şunları kaydeder: “Ancak, şu kadar var ki ben birçok müfessirin, bu meselelerin farkına varmayıp, böylesi inceliklere dönüp bakmadıklarını gördüm. Bu konuda durum, hiç de böyle küçümsenecek gibi değildir. Nitekim şâir şöyle demiştir: “Gözler yıldızı küçük görür. Küçük görmenin günahı yıldızla değil göze aittir.”<sup>29</sup> Allah Teâlâ'dan, bizi bildiklerimizden

---

<sup>26</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 2: 108-110.

<sup>27</sup> Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem*, 101-102.

<sup>28</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1: 35.

<sup>29</sup> وَالنَّجْمُ تَسْتَمْنَعِرُ الْأَبْصَارَ رُؤْيَتَهُ ... وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِي الصَّغَرِ Ebu Adullah Muhammed b. Ömer b. b. Hüseyin et-Teymiyyi er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabiyyi, 1420), 7:107.

faydalandırmasını, ihsanı ve keremi ile bize faydası olacak şeyleri öğretmesini isteriz.”<sup>30</sup>

Bu arada münâsebâtü'l-Kur'ân konusunda ilk müstakil eser Endülüs ulemasından Ebu Cafer b. Zubeyr'in (ö.708/1309) yazdığı el-Burhân fî Tertibi Süveri'l-Kur'ân olmuştur.<sup>31</sup> Âyet ve sûreler arasındaki münâsebeti geniş biçimde ele alan, tefsirinde bu konuyu kendinden önceki ve sonraki müfessirlere nazaran daha ciddi ve titizlikle işleyen müfessir, Burhanuddin Bikaî (ö. 885/1480) dir. Ona göre münâsebet ilmi, şerefli bir ilimdir, zorluğundan dolayı müfessirler bu mevzuya fazla girememişlerdir.<sup>32</sup>

Müstakil bir kitap halinde kaleme alınan son eser ise Suyûtî'ye aittir. Suyûtî'nin sûreler arasındaki münâsebetle ilgili *Tenâsüğü'd-Dürer fî Tenâsübi's-Süver ile Esrarü Tertibi'l-Kur'ân* isimli iki eser kaleme almasıyla bu ilim dalı gerçek hüviyetine kavuşmuştur.<sup>33</sup> Müellifin *Esrarü Tertibi'l-Kur'ân* adlı eseri, âyet ve sûreler arasındaki münâsebetle ilgilidir. Suyûtî bunu şöyle ifade eder: “Esrarü't-Tenzil adlı eserim, i'câz ve belağatı ihtiva etmekle beraber, sûre ve âyetler arasındaki münâsebeti de ele aldığından, bu sahada yazılan bir eserdir. Bu eserimden, sûreler

---

<sup>30</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 7: 107. Râzî'den sonra tefsirlerinde münâsebâtü'l-Kur'ân'a yer veren müfessirler hakkında bkz.: Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998), 201

<sup>31</sup> Ebu Cafer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr Es-Sekafî, *el-Burhan fî Tenâsübi Süveri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Mahmud Şabani, (yy: Vezaratü'l-Evkaf ve'ş-Şuunü'l-İslamiyye,1990), 182; Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sabri Demirci, “Kur'ân Âyetleri Ve Sûreleri Arasındaki Tenâsüb (Fahrüddin Razinin Tefsiri Mefâtihi'l-Gayb Örneği)”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 19 Sayı: 62 (Bahar 2015), 147-172.

<sup>32</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1: 35.

<sup>33</sup> İlgili iki eserin tahkiki, Abdulkadir Ahmed Ata yapmış, Lübnan'da, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye yayınları arasında çıkmıştır. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü İbn Kesir,1987) 2: 976; Zerkeşi, *el-Burhan*, 1: 36, Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 13-26.

arasındaki münâsebet'e ait olan bölümü ayrı bir kitap halinde özetledim ve ona Tenâsükü'd- Dürer fî Tenâsübi's-Süver adını verdim."<sup>34</sup>

#### 4. Bağlamın Türlerine Genel Bir Bakış

Bağlamın tarihi serencamı hakkındaki bu genel mülâhazalardan sonra anlam-yorum düzleminde bağlamın Kur'ân'daki izleri hakkında bilgi vermeye geçebiliriz. Öncelikle şunu belirtelim ki, Kur'ân'ı anlamada kullanılan bağlam yönteminde iç bağlam<sup>35</sup> ve dış bağlam olmak üzere iki tür karşımıza çıkmaktadır. Şimdi bu kavramların anlam dokusu hakkında şunları söylemek mümkündür:

İç bağlam (Parçaların birbirleriyle olan ilişkisi) metnin iç bütünlüğünü ifade eder. Her kelime ve cümle birbirinden bağımsız değil, bütün ibarenin, umumi manasına göre tefsir edilmesi gerekir. Metnin bütününe iç ilişkiler sistemi içerisinde ele almak gerekir.<sup>36</sup> Başka bir deyişle sözel bir metinde anlam sadece hitabın içeriğiyle ortaya çıkmaz, anlam bir bağlam içerisinde kendini gösterir. Diğer bir ifadeyle anlama dahil olan ve anlamı oluşturan metin dışı pek çok unsur vardır ki bunlar en genel anlamıyla bağlamı oluşturur. Hitabi (sözel) metinlerde “anlam” ve “bağlam” arasındaki bağın önemini kavrayamayanlar, belki tefsir kaynaklarındaki bu tür rivâyetleri gereksiz bilgi yığını olarak görebilirler; ancak bu ciddiye alınabilecek bir yaklaşım değildir. Kur'ân, ümmetin dayanağı, düşünen aklı, uyanık vicdanı ve yüceltilen ilmi olması nedeniyle gerek bütün olarak gerekse de parça parça ele alınmalı ve doğru anlama ve yorumlama gerçekleşmelidir.<sup>37</sup> Sözel hitabın yazı ile

---

<sup>34</sup> Suyûti, *el-İtkan*, 2: 110; Konu ile ilgili yazılan diğer eserler hakkında bkz.: Sakıp Yıldız, “Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet”, *Diyanet Dini, İlmî, Edebi, Üç aylık Dergi*, Ocak-Mart, 1985, c. XXI, 35-40.

<sup>35</sup> İç bağlam kendi içinde, dilsel, konusal, işlevsel, sınıflandırıcı ve varoluşsal bağlam olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. (Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 257, 273-282.

<sup>36</sup> Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 139-140.

<sup>37</sup> Muhammed Gazali, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, trc.:Emrullah İşler, Ankara: Şule Yayınları, 2000, 281-284; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1977), 151-152.

sabitleşmesiyle yazı hala öznesine atıfta bulunsa da konuşanın kastı ve metnin anlamı artık örtüşemez hale gelir ve söz bağlamından koparak genelleşir. Bu da bize Kur'ân'ın anlaşılmasına dair hitap dili ile metin dili arasında büyük farkın olduğunu gösterir.<sup>38</sup>

Metin içi bağlam Munâsebâtü'l-Kur'ân ile doğrudan ilgilidir.<sup>39</sup> Metinsel bağlam (siyak) bir âyeti anlarken veya tefsir ederken önünde ve arkasındaki âyetler (yakın çevre) ile ilişkileri (siyak-sibak) ve diğer sûrelerdeki ilgili âyetler (uzak çevresi) ile ilişkisi (münâsebâtü'l-âyi ves'-süver) göz önünde bulundurulur. Kur'ân kelimeleri ve cümleleri arasında lafız bakımından bir ahenk anlam bakımından bir bütünlük vardır. Dolayısıyla metinsel bağlam bir âyetin veya âyet grubunun sûre içinde bulunduğu konumdur. Tefsir literatüründe bu durum münâsebet (konteks), siyak, nazım ve maksat gibi kelimelerle ifade edilir. Metinsel bağlam bütünlük ile yakın gibi gözüke de aynı şey değildir. Münâsebet siyakın bir parçası sayılabilir. Münâsebet âyetin yapısı ve terkiplerinin çözümü ile mümkündür ki bu çözüme de nazım yardımcı olur.<sup>40</sup> Nitekim nazım, münâsebeti de içine alan daha geniş bir kavramdır. Bir kelimenin başka bir kelime ile terkip oluşturması ve bir araya gelmesi mana bakımından önemli olmakla birlikte bu, cümlelerin cümlelerle bir araya gelmesi kadar önemli sayılmaz. Kur'ân'ın nazmı da böyledir ve Kur'ân'ın gerek kelimelerinin gerek cümlelerinin gerekse cümle gruplarının birbiriyle güçlü ilişkisi ve irtibatı vardır.<sup>41</sup> Anlam-yorum ikileminde tercih sebeplerini ele alan İbn Cüzey'e (ö.741/1340) göre “sözün doğruluğunun

---

<sup>38</sup> Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kuran ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 113.

<sup>39</sup> Ali Galip Gezgin, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb” İle “Sûrelerin Tertibinin Tevkîfliği”nin Kur'ân'ın “Metin İçi Bağlam”ı Açısından Önemi, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Yıl: 2018/1, Sayı:30, 01-47.

<sup>40</sup> İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 192-193.

<sup>41</sup> Sedat Şensoy, “Nazmu'l-Kur'ân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32: 464-466; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 204-207; M. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 211-214

kanıtı siyaktır. Öncesi ve sonrasına delalet etmesidir.”<sup>42</sup> Bu değerlendirmeye “bağlamın mütekellimin muradına işaret eden en büyük karinelerden biridir” diyerek katılan Zerkeşî’de bağlam göz ardı edildiği zaman anlama-yorumlamada yanlışla düşüleceğini ve yapılan tartışmaların da hatalı olacağını ifade eder.<sup>43</sup>

Kur’ân’ın anlaşılmasında bir diğer önemli faktör ise dış bağlamdır. Anlam-yorum çerçevesinde nüzûl sebepleri başta olmak üzere sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik, sosyo-politik anlayışları yansıtan tenzil ortamının da bilinmesinde yarar vardır. Bir başka ifade ile metin dışı bağlam Kur’ân metninin indirildiği tarihi ve kültürel bağlamdır.<sup>44</sup> Âyetlerin iniş sebepleri, indiği ortam yani yer, zaman, muhatapların sosyal, siyasal, ekonomik psikolojik vb. durumları, vahyin muhataplar üzerindeki etkisi, muhatapların kimlikleri, dönemin dil yapısı ve mantığı gibi olaylar metnin harici bağlamı ya da nüzûl ortamı diye isimlendirilir.<sup>45</sup> Bir başka deyişle anlama sürecinin gerçekleşmesinde, bağlamın metinsel kısmı kadar tarihsel kısmı da çok büyük önem arz etmektedir. Böylelikle Kur’ân’ın mesajını bir bütün olarak anlamanın şartının da, onu tarihteki evveliyatı (tarihsel arka plan) ile birlikte incelemenin olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup> Buna göre ister sözel isterse yazılı bir metin olsun bunların doğru anlaşılması ve yorumlanması metnin indiği ortamın bağlamıyla paralellik arz eder.

---

<sup>42</sup> أن يشهد بصحة القول سياق الكلام ويدل عليه ما قبله أو ما بعده Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-Ullûmi't-Tenzîl*, thk.: Abdullah el-Halidi, (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1416), 1:19.

<sup>43</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 2: 200; Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Kavaidü't-Tercih inde'l-Müfessirin -Dirasetün Nazariyyetün Tatbikiyyetün-* (Riyad: Dârü'l-Kasım, 1418/1996), 349, 635.

<sup>44</sup> Şahin Güven, *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 257, 273-282.

<sup>45</sup> İsmail, Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 191-192; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc.: M. Hayri Kırbasoğlu, Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 43-44.

<sup>46</sup> Mustafa Ünver, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Siyakın Rolü*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 71 -74.

Gelinen bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki metin dışı anlam gerçekleştirilirken metin dışı anlam kurma içten dışa ve dıştan içe olabilir. İçten dışa anlam kurmada metindeki bir kavram, düşünce, resim, vb. okuyucuyu ön yaşantıları ile ilişki kurmaya yöneltebilir. Okuyucu kısa bir süre için karşılaştığı kavram ve düşüncelerin etkisiyle önündeki metinden ayrılır ve metnin yanında bir metin oluşturur sonra tekrar orijinal metne döner. Dıştan içe anlam kurmada ise okuyucu önündeki metinde çözemediği bir kavramı, kelimeyi vb. dışardan yardım alarak (bir sözlükten, bir yetiştikten vb.) çözüp metni yorumlamaya devam eder.<sup>47</sup>

Bu makalede dış bağlamın kapsamını oluşturan unsurlar hakkında bu kadar bilgi vermekle yetineceğiz. Esas konumuz olan iç bağlama dönecek olursak şunları söylemek mümkündür: Sûreler arası veya aynı sûredeki ayetler arası bağlam bilgisi, Kur'ân'ın temel prensiplerini çok iyi kavramayı, nazmını ve mucizevî açıklamalarını çok iyi bilmeyi ve âyetlerin indiği atmosferi tekrar yaşamayı ve teneffüs etmeyi gerektiren hassas bilgi türlerindedir.<sup>48</sup> Bu bağıntılar müfessirin zihnine çoğu kez düşünsel ve ruhsal parlamalar şeklinde gelir. Bazı alimlere göre ilm-i münâsebetin (bağlamsal anlama) tefsir ilmine göre durumu, beyan ilminin nahiv'e göreki durumu gibidir. Bağlam bilgisi, sözün bölümlerini birbiriyle bağlayarak aralarını güçlendiren, böylelikle durumları, parçaları uyumlu ve birbirini destekleyen güçlü bir binaya dönüştüren bir bilgidir.<sup>49</sup>

Zerkeşi âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb (münasebet) ve insicamı ele alan bu ilmi, mantıki bir gerçeklik ve kelamın akışını düzenleyen bir olgu olarak tarif eder. Bu ilim bağlaç(rabıt) işlevini yüklenen umumi/hususî; akli, hissi veya hayali zihni (sübjektif) veya harici (objektif) anlamlar üzerinde durmaktadır.<sup>50</sup> Bir başka deyişle dil, tarih, usûl gibi metnin önünü açan, otantik anlamın yakalanmasında araç olan temel etmenler öncelikli kullanılması gereken araçlar olarak öne

---

<sup>47</sup> Hayati Akyol, "Metinlerden Anlam Kurma", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* -XIII-/2003-Bahar, 50-58.

<sup>48</sup> Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 266.

<sup>49</sup> Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, 89.

<sup>50</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1: 34-35; Ahmed Nedim Serinsu, *Kuran ve Bağlam*, 113.

çıkılmaktadır. Bir dili anlayabilmek, o dilin içinde olduğu yaşam formunu anlamayla özdeştir. Vahyin indirildiği tarihsel süreci, metni oluşturan din dilini ve dilin içinde olduğu yapıyı bilmeden, sonrasında oluşan metodik birikimi görmeden yapılacak her türlü yorumlama ve anlamlandırma faaliyeti doğrulanabilirlikten ve geçerlilikten çoğu zaman uzak kalmaktadır. Çünkü Kitap, belirli bir zaman ve belirli bir mekânda, belirli bir topluluğa, bir dil aracılığıyla inmiş ve tam bir kitap oluşu bu şartlar içinde tamamlanmıştır. Sonuç olarak bireyin metinle kurduğu dikey ilişki metnin varoluşsal, edimsel ve etik boyutunu, diğer yandan metnin dil ve tarihle kurduğu yatay ilişki de metnin otantik boyutunu teşkil ettiğinden metnin anlaşılmasında en önemli araçlardır.<sup>51</sup>

## 5. Bağlamsal Anlama Yöntemine İlişkin Yapılan Değerlendirmeler

Âyet ve sûrelerin birbirleriyle olan ilgi ve irtibatı konusu, kadim ulema tarafından da ele alınmış ve çok ince ve uyumlu ilişki ve irtibatları ortaya konulmuştur.<sup>52</sup> Benzer bir görüşü de Ebu Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) savunmaktadır. İbn Arabî, Kur'ân-ı Kerim'de âyetler arasındaki irtibatın son derece sağlam olduğunu, lafızlarının dizilişi ve manalarının bütünlüğü itibariyle Kur'ân'ın adeta bir tek kelime gibi uyum taşıdığını ifade etmiştir.<sup>53</sup> Aynı konudaki âyetler arasında bulunan doğal ilgi ve irtibatın tespit edilmesinin âyetlerin anlaşılmasında çok büyük bir katkısı bulunmaktadır. Çünkü bir âyet diğerini çeşitli yönlerden ya tamamlamakta, ya açıklamakta, ya da bir şekilde manasını güçlendirmektedir. Bunların bilinmesi, âyetlerin bir arada bütün olarak ele alınmasını, Kur'ân'ın ifâdelerinin kastettiği mesajların sağlıklı ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesini sağlamaktadır.<sup>54</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de ele alınan konular farklı olsa bile yine de aralarında bir ilgi ve münâsebet kurulabilmektedir. Bu yönüyle farklı konular

---

<sup>51</sup> Fatih İbiş, "Metin Ve Anlama Diyalektiği", *Kelam Araştırmaları* 10: 2 (2012), 147-154.

<sup>52</sup> Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, 121-124.

<sup>53</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1: 36; Suyûtî, *el-İtkan*, 2:108; Subhi Salih, *Mebahis fi Ulümi'l-Kur'an*, 1401/1981, 151.

<sup>54</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 24: 45-88



arasında da bağlamsal bir ilişki görülebilmektedir. Hatta farklı gözüyle bakılan bu konuların, içinde geçtikleri bütünü genel hedefine hizmet etmekte oldukları da yine tespit edilen bir gerçektir.<sup>55</sup> O halde Kur'ân'a, her hangi bir tertip ve düzene sahip olmayan ve farklı farklı konuları olan, hiçbir ilişki gözetmeksizin bir arada zikreden karmaşık bir kitap gözüyle yaklaşanlar, tamamen bir yanılığın içerisindeyler.<sup>56</sup>

Girift bir mana örgüsüne sahip olan Kur'ân'ın, kendisini tefsir etmesi onun, kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılması demektir. Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılması, özellikle üç çerçevede gerçekleşmektedir. Bunlar, âyet çerçevesi, siyâk-sibâk çerçevesi ve Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesidir.<sup>57</sup> Bağlamın ihtiva ettiği bütün bu unsurları Kur'ân açısından düşündüğümüzde metin içi ilişkiler ağını oluşturan bütünlüğe dair hususların Kur'ân'ın iç bağlamını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde dikkate alınması gereken bağlamsal unsurlar iç bağlam kapsamına giren unsurlardan ibaret değildir. Ancak biz burada bağlamsal anlamanın türlerinin tamamını ele alacak değiliz. Konumuz çerçevesinde Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yer tutan bağlamsal anlama çeşidinden biri olan iç bağlamı değerlendirmeye çalışacağız. Anahatlarıyla münâsebâtü'l-Kur'ân'a (Bağlamsal Anlamaya) iki çeşit yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür:1. Sûre içerisinde ayetlerin dizilişi tevkifi olduğu için koşulsuz olarak Kur'ân'ın her yerinde bağlam mevcuttur. 2. Kur'ân'da Münâsebâtü'l-Kur'ân yoktur.<sup>58</sup>

Bu ilgi ve münâsebetin ortaya konması ve ortaya konan bu birikimin Kur'ân'ın anlaşılmasına yarar sağlaması için izlenecek yöntem konusunda bazı âlimlerin çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Bu alimlerden biri de

---

<sup>55</sup> Ahmet Ebû Zeyd, *et-Tenâsübü'l-Beyan fi'l-Kur'ân*, 55.

<sup>56</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat*, 3: 309; Sadık Kılıç, "Tefsîrin Güncelliği Kur'ân'ı Diri Bir Okuyuştur", *Tefsîrin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* (22-23 Ekim 1992), OMÜİF-Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, Samsun, 1992, s. 40, 41; Muhammed Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir, (Ankara: 1983), 119-120.

<sup>57</sup> Hâlis Albayrak, *Kur'ân'ı Kendi Bütünlüğü İçerisinde Anlamak*, (Ankara: Şule Yayınları,1999), 155-158

<sup>58</sup> Subhi es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, trc.: Said Şimşek, (Konya: Esra Yayınları,1994), 103-132.

Bikâidir. el-Bikâî konuyla ilgili ilkeleri hocası Ebü'l-Fadl el-Müşeddalî'den nakille şöyle belirlemiştir:

- a) Öncelikle sûrenin indirilmiş bulunduğu gayenin incelenip araştırılması,
- b) İkinci planda bu gayenin ortaya çıkmasını hazırlayan ön bilgilerin elde edilmesi.
- c) Hedeflerin gerçekleşmesi açısından sözü edilen ön bilgilerin (mukaddimat) ve olayların sûrenin iniş sebebiyle bağlantılı olabilecek yakın ve uzak ilişkilerine ve özel durumlarına dikkat edilmesi.
- d) Daha önce geçen âyet ve ifâdelerin ardarda sıralanışları esnasında muhatabın dikkatini toplamasına yardımcı olabilecek edebî kurallara ve belagat ilminin gerektirdiği hususlara dikkat edilmesi. Kur'ân'ın parçaları arasındaki irtibatın anlaşılmasına yönelik bu kaidelere riâyet edildiği zaman âyet ve sûreler arasındaki münâsebet daha açık olarak ortaya çıkacaktır. Şayet iki mana arasında bunun gibi bir bağlantı kurulamazsa bu durumda Kur'ân, bir manadan diğerine güzel ve tatlı bir tarzda intikal etmekte ve ortaya ince ve latif bir ilişki çıkmaktadır. el-Bikâî ise bu ilmin önemi ve müfessir için anlamı ve kıymeti hakkında, Nazmü'd-Dürer isimli tefsirinde şöyle demektedir: “Kuşkusuz, bu ilme kapalı olan müfessirlerin ne yapacaklarını hayretle izledikten sonra bazı âyetlerin manaları da, bu ilim sayesinde doğru anlaşılabilir. Bu konuda “Bu ilim, mananın mukteza-i hale uygunluğunu gerçekleştirmeye yarayan Belağat'ın sırrıdır.” Bikâî bu ilimde iyi bir mana çıkarmak, bir sûreden murad olunan mananın bilinmesine bağlıdır ve bu ise, o sûrenin cümlelerindeki maksadı bilmek anlamına gelir. Bu sebeple münâsebet ilmi, son derece önemli bir ilimdir.<sup>59</sup>

Bikâî bağlamsal anlamada ortaya koyduğu ilkeler anlamlı ve tutarlıdır. Ancak pratiğe bakıldığı zaman kendisinin ortaya koyduğu bu ilkelerin ne kadarını uygulayabilmiştir. İşin bu yönü de tartışılmalıdır. Örneğin İsrâ sûresinin birinci âyetinde İsrâ ve mirac olayından, ikinci âyetinde ise Musa'dan (as) bahsedilmesini şöyle bir bağ kurarak anlatır: Hz. Peygamber'e (sav) verilen bu mucizenin arkasından Musa'nın zikredilmesi Mirac esnasında Hz. Musa'nın Rasulullah ile karşılaşmasından dolayıdır. Miracdan dönen Allah resulünün

---

<sup>59</sup> Bikai, *Nazmu'd-Dürer*, 1: 6-12

yalanlanması Tur Dağında Musa'nın (as) Allah ile konuşması birbiriyle yakından ilgilidir. Mirac olayının ardından Musa'dan (as) bahsedilmesi Musa'nın kavminin düştüğü sapıklığa kavminin düşmemesini sağlamak Hz. Muhammed'i (sav) teselli etmek içindir.<sup>60</sup> Yapılan bu yoruma bakıldığında gerçekten ilginç olduğu kadar zorlama bir yorum olduğu da âşikârdır. Kur'ân'daki her bir âyetin diğer âyetlerle bir bağlantısı olabilir. Kur'ânda'ki tüm âyetler için böyle bir bağlam ilişkisi olduğunu iddia etmek bazen zorlama yorumlara sebep olmaktadır. Zorlama bağlam arayışı içerisinde olmak yerine, aradığımız kadarını yapabilmek kalan âyetleri de başka araştırmacılara havale etmek yerinde bir davranış olur.<sup>61</sup>

Bazı alimler ise bu düşünceye karşıt bir tez geliştirmişlerdir. Bunların başında İzzeddin b. Abdisselam (ö.660/1262) bu meseleye *el-İşare ile'l-İcâz Ba'di Envai'l-Mecâz* adlı kitabında uzunca temas etmiş ve daha sonra da bu fikirleri Zerkeşî el-Burhan'da, Suyûtî de el-İtkan'da özetlemişlerdir. Her ne kadar klasik dönem İslam alimleri, Kur'ân'ın nazmındaki i'câzı ispat sadedinde âyet ve sûreler arasındaki tenasüp ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da, Kur'ân metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti de inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim İzz b. Abdisselâm bu gerçeği şöyle dile getirmiştir: “Sözün güzel yönlerinden birisi de, söylenenlerin birbiriyle irtibatlı ve tutarlı olmasıdır. Bu husus, aynı konu ile ilgili söylenen sözde zorunludur. Zira ancak bu şekilde sözün başı ile sonu irtibatlı olmuş olur. Ancak söz, farklı sebeplere matuf olarak söylenmişse iki ifade arasında bir ilginin bulunması şart değildir. Farklı maksatlarla da söylenmiş sözler arasında ilgi kurmaya çalışan bir kişi gücünün yetmeyeceği bir konuda kendini zorlamış olur. Zaten, kurmaya çalıştığı böyle bir ilgi de zayıftır ve sonuç olarak da bırakın sözün güzel olanını, normal hali bile kaybolur. Kur'ân ise yirmi küsur yılda, yasalaşmış çeşitli hükümler olarak birbiriyle alakası olmayan sebeplere matuf olarak Rasûlullah'a (sav) inmiştir. Zira müftü, hakim ve idarecilerin tasarrufları farklı olduğu gibi; insanın kendi tasarruflarından

<sup>60</sup> Bikâi, *Nazmu'd-Dürer*, 11: 298-299.

<sup>61</sup> Ahmed Öz, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 189; İzzet Derveze *Kur'anü'l Mecid*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 168-178.

da birbirine benzemeyen, zıt olan veya tam tersine uyanlar bulunmaktadır. Dolayısıyla bir kişiden, zamanları farklı, hatta kendileri bile farklı eylemleri birbiriyle ilişkilendirmesi istenemez.<sup>62</sup>

Şâtıbî (ö.790/1388), Kur'ân'ın bütün olarak ele alınması sonucunda elde edilen ilimlere değinirken tenâsüp ve insicam konusunda İzz b. Abdisselâm ile yaklaşık aynı görüşü paylaşır. Ona göre Kur'ân'ın mucize oluşu, belli bir sûre ya da belli bir âyete veya belirli bir tarz ve üslûba has değildir; aksine mucize olan onun mahiyetidir, kendidir. Diğer bir ifadeyle, bu mucizelik şerî hükümlerin elde edilişi gibi Kur'ân'ın belli âyetlerinden çıkarılmamaktadır. Zira Kur'ân'ın âyetleri ya da sûreleri, aynen şerî hükümleri emir ya da nehiy gibi yollarla ortaya koyduğu gibi, bütün insanların onun hatta bir sûresinin benzerini getirmekten âciz olduklarına dikkat çekmek olmuştur. Çünkü onun i'câzının hangi yolla olduğu farzedilirse edilsin, ona delâlet edecek olan Kur'ân'ın bizzat kendisi ve mahiyetidir. Dolayısıyla, ondaki tenâsüp ve insicamın da lafızdan öte mana ve gayenin ön plana çıktığı fikri bütünlükte aranması gerekir.<sup>63</sup>

Az önce belirtilen bu görüşü, kendine ait bazı delillerle savunan birisi de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'dir.(ö.1250/1834) Şevkânî bağlamsal anlama yöntemi neticesinde elde edilen bilginin zayıflığına vurgu yapmış ve böyle bir görüşün kabul edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.<sup>64</sup> Burada da görüldüğü gibi münâsebet ilminin, farklı sebeplerle inen âyetler arasında zorla bir bağ ve irtibat arayarak bilgi üretmenin zayıf olacağını beyan eden Şevkânî, İz b. Abdisselam'dan da cesaret alarak Kur'ân sûreleri ve âyetleri arasında münâsebet arama yöntemiyle (bağlamsal anlama yöntemi) ile elde edilen bilgilerin sûre ve âyetlerin verdiği mesajlar ile ilgisiz ve tutarsız olacağını beyan etmektedir. Şevkânî, münâsebet ilmine sistematik eleştirini yöneltmeye devam eder. Birçok tefsircinin, zorlamayla yüzeysel bir ilim ortaya çıkardıklarını,

---

<sup>62</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:37

<sup>63</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvafakat fi Uşûli's-Şeria*, thk.:İbrahim Ramazan- Abdullah Dıraz, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2010), 3:340. Ayrıca bkz.: *Mustafa Öztürk Kuran Dili ve Retoriği*, 18-19.

<sup>64</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 1:58-59; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:132-133

böylece, yüzmekle mükellef olmadıkları bir denize daldıklarını ve bütün zamanlarını kendilerini faydasız bir ilimle meşgul ettiklerini ifade eder. Hatta onların Allah'ın kitabı ile ilgili konularda yasak olan mücerred reyle konuştuklarını, Mushaflardaki mevcut tertibe göre sıralanmış Kur'ân ayetleri arasında irtibat ve münâsebetlere kabul edilmez, insafsız ve zorlama yorumlarla temas ettiklerini zikreder.<sup>65</sup> Anlaşılacağı üzere Şevkânî, bu konuda sistematik ve düzenli bilgi veren ve yeri geldiğinde bu ilimle uğraşanları kıyasıya eleştiren bir tutum sergilemektedir. Ayetler arasındaki münâsebetler meselesine önem vermeyen, hatta bunu gereksiz bir zorlama ve boşuna bir gayret olarak gördüğünü belirtir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd de (ö. 2010), İzzuddin b. Abdisselâm'ın burada yanılığa düştüğünü belirtmektedir. Ebû Zeyd'e göre, onun yanılığının sebebi, yalnızca, Kur'ân'ın hikmete mebnî şekilde sıralanması değil, dahası, onun genel tasarruf/tutum ve davranış ile dilsel tasarrufu birbirine karıştırmasıdır. Çünkü dilin, olguyu dile getiren özel mekanik unsurları vardır. Dil, olayları olduğu gibi tasvir etmeyip, onları özel mekanik unsurlara ve kâidelere bağlı bir şekilde formüle eder. Binaenaleyh, bazen hâricî olaylar arasındaki ilişki kaybolur; fakat dil, bu olayları lugavî münâsebetler içerisinde kalıba döker. Her ne kadar pasajlar, farklı olayları dile getirse bile, Kur'ân metni, dilsel bir metin/nass-ı luğavîdir ve pasajların arasındaki ilişkileri geliştirme ve bunlara yeni boyutlar katma gücüne sahiptir. İşte bu ilişkiler ya da münâsebetler, bu ilim dalının araştırma konusunu oluşturur. Kur'ân metninin -geçmiş dönem âlimlerinin tabiriyle- bölümleri birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturması nedeniyle bir bütün oluşu, münâsebet ilminin gayesini teşkil eder.<sup>66</sup>

İzzuddîn b. Abdisselâm ile Şevkânî'nin iddiaları ilk bakışta kabul edilebilir gibi bir izlenim verse de Kur'ân'ın i'câzı, özellikle âyetler ve sûreler arasındaki irtibatın varlığı, görmezden gelinemeyecek derecede, açık bir hakikat olarak ortadadır. Dolayısıyla İzzuddîn ve onun gibi düşünen müfessir Şevkânî'nin endişelerine herhangi bir mahal

---

<sup>65</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 1 :113- 114; Bikai, *Nazmu'd-Dürer*, 1: 15.

<sup>66</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, trc.: Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitâbiyât, 2013), 225-239; Musa Bilgiz, *Âyetler ve Sûreler Arası Münâsebet*, 21-45.

kalmamaktadır. Çünkü değişik illet ve sebepler üzerine indirilen âyetler arasında mikro seviyede apaçık bir irtibat veya münâsebet görülmeyebilir. Âyetlerin tertibindeki etkenin âyetin iniş yeri ve zamanı olmadığı gerçeğinin de bulunması<sup>67</sup>, âyetler arasında makro seviyede bir ilişki ve irtibatın bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>68</sup>

Hiç şüphesiz mezhebi ve ideolojik ön kabullere göre hiçbir ilke ve kural tanımadan sûreler ve âyetler arasında bağlamsal anlama yönteminin uygulanması tabii olarak yanlış anlam ve yorumların ortaya çıkmasına nasıl zemin hazırlarsa aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim 22 yıl 2 ay 22 günde farklı zamanlarda ve mekanlarda parça parça pasajlar halinde nazil olmuştur dolayısıyla herhangi bir bağlamsal anlamadan söz edilemez denip buna göre anlama ve yorumlama yapıldığında ortaya çıkan yanlış da öncekinden farklı büyüklükte değildir. Dolayısıyla ilkelerden hareket edip zorlama bağlam ilişkisine girmemek sûreler ve âyetler arasında bağlamsal anlamının uygulanıp uygulanamayacağını ilkelerden hareketle denemek doğru bir yaklaşım gibi durmaktadır. Şimdi de bağlamsal anlama yöntemine dair birbirine zıt iki görüşe dikkat çektikten sonra birbirinden farklı bu iki görüşün ortasını bulmak mümkün müdür? Sorusuna cevap bulmaya çalışalım.

## 6. Bağlamsal Anlamada Orta Yol

Mevcut Kur'ân metni tertibinin sistematik, tematik ve kronolojik olmadığı bilinmektedir. Ancak her ne kadar konularına göre tertip edilmiş bir kitap değilse de onun bazı durumlarda aynı konuya dair âyetleri peş peşe sıraladığı görülmektedir.<sup>69</sup>

Bu kapsamda Kur'ân'ın metin içi bağlamı nazar-ı itibara alınmadan, âyetlerde mündemiç olan anlamların gereği gibi doğru anlaşılabilmesi mümkün değildir. Tenasübü (Bağlam) Kur'ân'ın tasvir çeşitlerinin en önemlilerinden biri sayan Seyyid Kutub (ö.1966) bu alanda müfessirlerin tekellüf derecesine varan görüşlerinin kabul edilemez olduğunu belirtir: “Bazı müfessirler Kur'ân'daki bu ahenk ve düzen yerlerine vakıf olmak

---

<sup>67</sup> Muhammed Kutub, *Kur'ân'ı Nasıl Okuyalım*, trc.: Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 73.

<sup>68</sup> S. Yıldız, “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet”, 75.

<sup>69</sup> Halis Albayrak, *Kuranın Bütünlüğü Üzerine*, 46.

istemişler, fakat buna ulaşamamışlar, sadece bazı yerlerde mana irtibatını görmüşler diğer bazılarında görememişlerdir. Külli bir kaideye vasıl olamamışlardır. Sonra onlar genellikle bunu bulmak için aşırı kelime hilelerine girişmişlerdir.<sup>70</sup> Burada bağlamsal anlama yöntemine ilişkin bir ilke konacak olsa şu söylenebilir: Âyetlerle sûreler arasında görünen tenâsüb çeşitlerinin temel ölçüsü, konular arasındaki benzerliğe bağlıdır. Şayet başlangıç ve sonuçları birbirine bağlı muttahid konularda bir münâsebet varsa, bu tenâsüb makul ve makbuldür. Ama çeşitli sebeplerle birbiriyle ilişkisi bulunmayan konularda bir münâsebet kurulmaya çalışılıyorsa, bunun, tenâsüble bir ilişkisi yoktur.

Bu mülahazalara “Temelde Kur’ân’ın yazılı mektub bir metin olarak korunması ve sonraki nesillere bu şekilde aktarılmasının sebebiyet verdiği bu yanlış algılamamanın bir sonucu da Kur’ân’ın iç bütünlüğe sahip bir metin olarak okunmasıdır.” diyerek katkı saplayan Mustafa Öztürk şunları kaydeder: “Nitekim, bu tür bir okumada, metin dokusunun eşsiz bir uyum ve insicama sahip olduğu (tenâsübü’l-ây ve’s-süver) düşünülen Kur’ân’da birbiriyle çelişen ifadelerin, aynıyla tekrarlanan kelime ve cümlelerin varlığından söz etmek olanaksızdır. Yine büyük ölçüde bu yanlış okuma tarzının ürünü olan klasik tefsirlerde, herhangi bir âyetin anlamı belirlenirken, sûrelerin ve sûrelerin içindeki âyetlerin art arda geliş biçimi olağanüstü mütenâsib görüldüğü için, umumiyetle metinsel kontekst (siyâk-sibak) temel ölçüt alınmıştır. Farklı zaman ve mekânlarda, farklı hâdiseler üzerine nazil olmuş vahiy birimlerini iç bütünlüğe sahip (mütecanis) yazılı bir metin olduğu kabulüyle okumak, son derece yanlış bir okumadır.<sup>71</sup>

Bu ince ve hassas ölçüyü ilkesel olarak ortaya koyan ölçünün asgarisi, âyetler arası ve sûreler arası münâsebet yönünün bazen gizli ve bazen de açık olmasıdır. Ancak âyetler arasında bağlamın gizli oluşu az olduğu halde sûreler arasında açık oluşu yok denecek kadar azdır. Çünkü çoğu zaman sözün tek âyetle bitmesi nadirattandır. Bir konudaki âyetler ya birbirlerini pekiştirip açıklayarak ya birbirlerine atfedilerek, ya birbirlerini

---

<sup>70</sup> Seyyid Kutup, *Kuranda Edebi Tasvir*, trc.: Süleyman Ateş, (İstanbul: Hilal Yayınları,1967), 34.

<sup>71</sup> Mustafa Öztürk, *Kuran Dili ve Retoriği*, 29-30.

istisna ve hasrederek, ya da birbirlerine ilaveler yaparak birbirlerini takip ederler.<sup>72</sup> Muhammed Abdullâh Draz da Kur'ân'da bulunan bu eşsiz âhenk ve düzen hakkında kendi tespitlerini şöyle dile getirmektedir: Sûrelerde, bir giriş, bir gelişme ve bir de sonuçtan oluşan belirli ve sınırlı, gerçek bir plan mevcuttur. Sûrenin başında bulunan çok az sayıda âyette, sûrede incelenmek istenen konunun ana hatları bildirilmekte ve arkasından gelişme bölümü öyle düzenli bir tarzda gelmektedir ki, hiçbir kısmı üst üste gelmediği gibi, her parça da bütün içindeki yerini en uygun şekilde ele almaktadır...<sup>73</sup>

Burada yeri gelmişken şunu söylemekte fayda vardır: Klâsik tefsirlerde ve Kur'ân'ın Türkçe meâllerinde, tenâsübün( bağlamsal anlama yönteminin) zaman zaman göz önüne alınmadığı veya ihmal edildiği görülmektedir. Yalnızca metin dışı bağlam ya da esbâb-ı nüzûl rivâyetlerine dayanarak Kur'ân'ı tefsir etmenin; nasıl hatalı te'vil ve tefsirlere sebebiyet verdiğini görmek açısından birkaç örnek vermek istiyoruz: Bu örneklerden biri Sa'lebe Kıssası<sup>74</sup> dır. Kur'ân'ın metin içi

---

<sup>72</sup> Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, 103-132.

<sup>73</sup> Muhammed Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, trc.: Salih Akdemir, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 10.

<sup>74</sup> Sa'lebe kıssası özetle şöyledir: "Yine onlar içinden öyleleri vardır ki, Allah'a söz verirler." Bu âyetin Sa'lebe b. Hatup hakkında nazil olduğu rivayet edilir. Şöyle ki, Sa'lebe Hz. Peygamber'in huzuruna gelmiş, "Ya Resulallah! Allah'a dua et de bana biraz mal versin." demiş. Hz. Peygamber (sav) de: "Ey Sa'lebe hakkını eda ettiğin az mal, güç yetiremeyeceğin çok maldan daha hayırlıdır." buyurmuş. Sa'lebe tekrar gelmiş ve "Seni hak peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki, Allah bana mal verirse, kesinlikle her hak sahibine hakkını veririm." demiş. Bunun üzerine Rasûlullah dua etmiş, o da bir davar sahibi olmuş derken o hayvan üredikçe üremiş, onun hayvanlarına Medine dar gelmeye başlamış, bir vadiye gitmiş, önce cemaat namazlarından, sonra da cumalardan kesilmiş. Hz. Peygamber (sav) onu sormuş, "Malı çoğaldı, vadiye sığmaz oldu." denilmiş. Bunun üzerine "Eyvah, yazık oldu Salebe'ye." buyurmuş. Sonra zekat için ona iki tahsildar göndermiş, Salebe'ye vardıkları zaman Rasûlullah'ın belli farzın ödenmesini buyuran fermanını okuyup zekatı istediklerinde, Sa'lebe "Bu cizye de neyin nesi oluyor? Bu istediğiniz şey cizyenin kendisi değilse bile kardeşidir. Hele siz şimdi gidin de ben bir düşüneyim." demiş. Tahsildarlar dönüp Hz. Peygamber'e geldiklerinde, daha onlar olup bitenler hakkında bir şey



bağlamına dikkat edildiği takdirde, bahse konu kıssanın herhangi bir mesnedinin bulunmadığı daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Ne var ki, Sa'lebe kıssası hem tefsirlerde hem de esbâb-ı nüzûl kaynaklarında yer alabilmiştir.<sup>75</sup>

İbn Hazm'e göre bu âyetin nüzûl sebebi olarak kaynaklarda ismi zikredilen Sa'lebe b. Hâtıb'ın başından geçenler tamamen uydurmadır. Olayın aslı yoktur. Onun araştırmasına göre zikredilen âyetin inişine sebep olan kişi hakkında ne bir delil, ne de bir nass vardır. Sa'lebe b. Hatıb hakkında nâzil olduğuna dâir rivâyet edilen rivâyet de sahih değildir. İbn Hazm, kaynaklarda geçen rivâyeti, hadîs metodolojisi açısından ciddi bir şekilde inceledikten sonra, olaya bütüncül açıdan yaklaşmakta ve dipnotta özet olarak verdiğimiz kıssada geçen ve İslâm'ın genel prensiplerine uymayan olguları mantikî tutarlılık içinde çürüterek şu tespitlerde bulunmaktadır: “Bu kıssa hiç şüphe yok ki bâtıldır. Çünkü Allah Teala zekâtın alınmasını emretmiştir. Dolayısıyla Sa'lebe Müslüman olması sebebiyle Hz. Peygamber (sav), Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer (ra) onun zekâtını almakla mükelleftirler. Mutlaka bu emri yerine getirmelidirler. Başka bir çıkış yoktur. İkinci bir durumda ise, Sa'lebe kâfirdir. Böyle olması halinde Arabistan'dan ihraç edilmesi gerekmektedir. Böylece bu haber şüphesiz sâkıt olacaktır.”<sup>76</sup>

---

söylemeden, Hz. Peygamber, iki kere “Eyvah, yazık oldu, Sa'lebe'ye.” buyurmuş. Bu âyetler, bu sebeple nazil olmuştur. Daha sonra Sa'lebe zekatı alıp getirmiş, fakat Rasulullah “Allah Teâlâ, beni, senin sadakanı kabul etmekten meneyledi.” buyurmuştur. Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra Ebu Bekir'e getirmiş, kabul etmemiş, daha sonra Hz. Ömer'e getirmiş, o da kabul etmemiş ve Hz. Osman'ın halifeliği zamanında kendisi de yok olup gitmiş. (Elmalı, *Hak Dini Kuran Dili*, 4: 2593.

<sup>75</sup> Sa'lebe Kıssası'nın geçtiği bazı yerler için bkz.: Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin Turkî, (Kâhire: Dâru Hicr, 1424/2003), 11: 578-580.

<sup>76</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir Kâdî, Abdurrahmân Cezîrî, Muhammed Munîr Dımaşkî, (Mısır: İdâretu't-Tibâ'ati'l-Munîriyye, 1347-1352), 11: 207-208; Kadir Paksoy, “Sened ve Metin Yönünden Sa'lebe Hadîsinin Tenkîdi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 4, s. 161-186.

İbn Hazm, zikri geçen âyeti<sup>77</sup> anlamak için, Kur'ân'ın bütünlüğü içinde, hem âyeti hem de kıssayı değerlendirmektedir. O'na göre bahse konu âyet, Kur'ân'ın metin içi bağlamı açısından incelendiğinde, münâfıkları konu edindiği görülecektir. Münâfıklardan tevbe edenlerin tevbelerinin kabul olunacağı şu âyette açık bir şekilde beyan edilmektedir *يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَعَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَيْهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ* / Eğer tevbe ederlerse kendileri için hayırlı olur. Şayet yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da, ahirette de acı bir azabla azablandırır. Onlar için yeryüzünde bir koruyucu-dost ve bir yardımcı yoktur.” (et-Tevbe 9/74) İbn Hazm'a göre bu, aynı zamanda Allah'ın bahse konu eylemleri bilerek yapan bütün münâfıkları tanımlamak için zikrettiği bir sıfattır.<sup>78</sup>

Muhammed Reşid Rızâ (ö.1354/1935)'ya göre, tevbe-i sâdika olarak değerlendirilmesi gereken Sa'lebe'nin tevbesinin, Hz. Peygamber (sav) ve halifeleri tarafından kabul edilmemesi anlaşılmalıdır. Çünkü münâfıklarla ilişkiler zâhir/görünüş yani biçim ve olgu üzere kuruludur. Dolayısıyla kıssada anlatılan bu durumun, İslâm'da bir eşi daha yoktur (وهذا لانظير له فى الإسلام<sup>79</sup>) Süleyman Ateş'in de belirttiği gibi, tarihi gerçekler de, Sa'lebe kıssasının vukû bulunduğunu onaylamamaktadır. Gerçekte bu âyetler, münâfıkların davranışlarını anlatan geçmiş âyetlere bağlıdır. Tek bir olay üzerine değil, genel karakter belirtmek üzere, önceki âyetlerle beraber inmiştir. Bu kıssa uydurması, maalesef tefsirlere girmiştir.<sup>80</sup>

Salebe kıssasını tefsirlerinde naklederek, bahse konu âyeti yorumlayan birçok müfessir; Kur'ân'ın metin içi bağlamını maalesef ihmal etmeleri sebebiyle âyeti de yanlış anlayarak sadece bir kişiye hasretmişlerdir. Hâlbuki bağlam çerçevesinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yerine gereken önem verilip, konu Kur'ân bütünlüğü içinde özenle incelenseydi, Tevbe

<sup>77</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11: 207-208

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11: 208.

<sup>79</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-Menâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, tsz.), 10: 650

<sup>80</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 4: 116.

Sûresi'nin bahse konu âyetleri doğru anlaşılacak ve yorumlanacaktı. Çünkü âyetlerin metin içi uyumu/tenâsübü ve tilâvet tertibindeki sırasına göre okunuşu münâfıklardan bahsetmektedir. Dolayısıyla âyetin metin içi bağlamı dikkate alındığında, Allah'a verdiği sözün tersine hareket eden ve bu davranışlarının neticesinde de kalplerine nifakın yerleştiği insan karakterlerinden bahsedildiği görülecektir. Verilmek istenen mesaj, belli bir şahsın kınanması değil, evrensel bir karakterin sıfatları sayılarak, mü'minleri böyle tavır ve davranışlardan kaçınmaya çağırmaktır. Diğer bir deyişle söz konusu âyetlerin metin içi bağlamı, tenâsuk ve tenâsübü, münâfıklarla ilgili zihniyetin sadece bir cephesinin ele alındığını göstermektedir.<sup>81</sup>

Bu âyetler siyak ve sibak çerçevesinde, bütünlük prensibine uygun olarak değerlendirildiğinde sûrenin genel akışı içerisinde münafıkların muhtelif söz, fiil ve düşünce planındaki karakter ve ruh yapılarından bahsedildiğini, İslam'a ve Peygamberin emirlerine ilişkin yaklaşımlarının konu edildiği görülmektedir. Mesela; sûrenin 45. âyetinde münafıkların cihada katılmamak için izin istemeleri, Allah'a ve ahiret gününe iman etmemelerinin bir sonucu olarak değerlendirilirken, devamındaki diğer âyetlerde, cihad ile alakalı diğer tavır ve anlayışlarına dikkat çekilmektedir. 53. âyetinden itibaren de, "münafıklar-zekat ve infak" ilişkisi konu edilmektedir. Prensib olarak Allah'ı ve Rasulünü inkar etmeleri, namaza karşı umursamaz bir tavır takınmaları ve sadakalarını zoraki vermeleri, infaklarının kabul olunmamasının gerekçesi olarak takdim edilmektedir.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Ahmet N. Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1994), 313, 314; Ahmet Nedim Serinsu, *Sa'lebe Kıssası Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1995), 47.

<sup>82</sup> Yaşar Düzenli, "Sa'lebe Kıssası ve Kaynakları", *Diyanet İlmi Dergi*, 1994, cilt: XXX, sayı: 4, s. 11-29; Benzer diğer örnekler için bkz.: Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim İbn Kuteybe Dineverî, *Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs*, (Kâhire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ty.), 136; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 68, 69; Reşid Rıza *Tefsiri'l-Menar*, 3: 241; Ali Galip Gezgin, "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb" ile "Sûrelerin Tertibinin Tevkîfliliği"nin Kur'an'ın "Metin İçi Bağlam"ı Açısından Önemi", 1-47; Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin

Bağlamsal anlama yönteminden yoksun anlamamanın yanlış anlama ve yorumlamaya götüreceğine ilişkin bir başka örnekte şudur: “Allah, mallarıyla ve canlarıyla cihat edenleri, (savaşa katılmayıp da) oturanlardan derece bakımından üstün kılmıştır. (Ancak) Allah hepsine de (hem cihat edenlere hem de cihada katılmayıp geride kalanlara) güzellik vadetmiştir” (en-Nisâ 4/95) Âyeti, siyakı içerisinde bir bütün olarak dikkate almamanın beraberinde getirdiği ciddi mahzurlar ve çelişkilerden bir tanesi de bu meselede ortaya çıkmaktadır. Çünkü cihada çıkmayarak geride kadınlar ve çocuklarla beraber kalanlara bilfiil cihada çıkanlardan, az da olsa bir ecir ve mükafat verileceği âyette açık bir şekilde ifade edilmektedir! Görüldüğü gibi bu durumda, cihat gibi son derece önemli bir konuda Kur’ân’ın, tutarlı olmadığı zannı ortaya çıkmaktadır. Çünkü kimi âyetlerde cihadın öneminden bahsedilmekte ve cihada katılmayarak geride kadınlar ve çocuklarla kalmayı içlerine sindirebilenler şiddetle eleştirilmekteyken (et-Tevbe 9/81.) bu âyette geride kalanlara da ecir verilerek cihada katılanlar ile katılmayanlar arasında bir farkı olmadığı vehmi oluşmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın doğru ve sağlıklı anlaşılması konusunda ciddi rahatsızlıklarla karşı karşıya gelinmiş olmaktadır.

Ancak âyet başından ve sonundan, daha doğru bir ifadeyle iç bağlamından kopartılmadan okunacak olursa savaşa katılmayıp geride kadınlar ve çocuklar ile kaldıkları halde ecir alanların, keyfi olarak cihada katılmayanlar değil, hastalık gibi meşru mazeretlerinden dolayı geride kalanlar olduğu görülecektir.<sup>83</sup> Böylelikle çelişkili gibi duran yanlış anlama durumu da ortadan kalkmış olacaktır.<sup>84</sup>

Hülasa Kur’ân âyetleri ve sûreleri arasında mükemmel bir ilişki ve münâsebet(bağlam) vardır ya da yoktur şeklinde bir genelleme yapmak,

---

Gümüş, *Kur’an Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2002) 5: 432-433; Metin içi bağlamı dikkate almamakla ilgili diğer bir misâl için bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân ’ın Çağdaş Tefsiri*, 1:203.

<sup>83</sup> “Mü’minlerden özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz.” (en-Nisâ 4/95) Bunun için ayrıca bkz.: Zerkeşî, *el-Burhan*, 2:59.

<sup>84</sup> Mustafa Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyakın Rolü (Bütünlük Üzerine)*, 157-159; Konuyla ilgili başka örnekler için bkz.: Celal Kırca, *Kur’anı Anlama*, (İstanbul: Marifet Yayınları,2010), 196.

peşin bir kabul/ret düzleminde olmak doğru olmasa gerek. Bu tutumun yerine anlama açıklama ve yorumlamaya konu olan âyet ve sûrelerin diğerleriyle ilişki ve münâsebeti var mıdır? Varsa bunun boyutu nedir anlamada bundan ne ölçüde yararlanılabilir? Şeklindeki sorulara cevap aramak daha doğru bir yaklaşımdır. Bu çerçevede Kur'ân'ın farklı pasajları arasında bağlam ilgisinin reddi hemen kabullenilmemelidir. Bazen konu ve düşünce açısından bağlantı olabilir.<sup>85</sup> Dolayısıyla hiçbir önyargı olmadan âyetler arası ilişkiler aranmalı daha önce tespit edilen bağlam boyutuna dair gelen bilgilerden de yararlanılmalıdır. Gereksiz zorlamalardan da kaçınılmalıdır.<sup>86</sup>

## Sonuç

Kur'ân-ı Kerim insanları en doğru yola ulaştırmak için belli bir zaman aralığında, belli bir dili kullanarak ve parça parça gönderilmiş ilahi bir hitap/kitaptır. Tarihi süreç içerisinde yapılan tefsir faaliyetlerine bakıldığı zaman Kur'ân'ı anlamanın ve yorumlamanın tek bir çeşidi olmadığını söylemek mümkündür. İnanç ve bilgi objesi olan Kur'ân'ın lafzî, bağlamsal, verisel ve sezgisel anlama yöntemleri kullanılarak anlaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu anlama türleri arasında en önemlilerinden biride bağlamsal anlama yöntemidir. Bağlamsal anlama yönteminin uygulanmasında bazı sorunların ortaya çıktığı da bir gerçektir. Kimi zaman bazı müfessirler bağlamsal anlama yöntemini abartırken kimi zamanda bağlamsal anlama yönteminin (Münâsebâtu'l-Kur'ân) sonucunda elde bilgilerin zorlama yorumdan öteye gitmeyeceğini iddia etmişlerdir. Her iki yöneliş de kendi paradigmalarını güçlendirecek delilleri bulmuş ve buna göre bir duruş sergilemişlerdir.

---

<sup>85</sup> Mustafa Öztürk, *Kuran Dili Ve Retoriği*, 27.

<sup>86</sup> Ahmet Öz, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 190.

Burada şunun altını özellikle çizmek gerekir: Kur'ân'ın âyetleri farklı zaman aralıklarıyla, muhtelif nedenler üzerine inzâl edilmiştir. Ancak bazı âyetlerin farklı zamanlarda indirilmesi, aralarındaki insicâm ve irtibâta engel değildir. Bilâkis bu durum, âyet ve sûreler arasındaki tenâsüb ve tenâsukun tesisi için bir sebep bile sayılabilir. Dahası, âyet ve sûrelerin başları ile sonları arasında öyle bir anlam bağı oluşmuştur ki, onlardan birini yerinden oynatmak veya kendi içlerinde bir değişikliğe gitmek suretiyle herhangi bir lafzın yerini değiştirmek mümkün değildir. Nitekim Kur'ân'ın bu eşsiz iç uyumuna, metin içi bağlamına dikkat edilmeden yapılan bazı yorumlar da, hatalı olmuştur. Aynı hataların yinelenmemesi için, Kur'ân âyetleri arasındaki tenâsüb ve tenâsukun temelini oluşturan gerçek kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Bu yapılan değerlendirme bütün âyetleri kapsamadığını da özellikle belirtmek de fayda vardır. Âyetler tefsir ve te'vîl edilirken sadece metin dışı bağlam/esbâb-ı nüzûle değil, bizâtihi Kur'ân'ın kendi nev'i şahsına münhasır metin içi bağlamına da âzâmî seviyede dikkat etmek, son derece önemlidir.

### **Kaynakça**

- Akarsu, Bedia. *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi,1998.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ı Kendi Bütünlüğü İçerisinde Anlamak*, Ankara: Şule Yayınları,1993.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bazmûl, Muhammed b. Ömer Salim, *İlmü'l-Münasebeti fi's-Süver ve'l-Âyat*, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2002.
- Bilgiz, Musa, *Ayetler ve Sûreler Arası Münâsebet-Saîd Havva Örneği-*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsîr Yöntemi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, Sayı: 11, 2001/2, İstanbul, 2001, 59-90,
- Birişik, Abdülhamit. "Emin Ahsen İslâhî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, 19: 191-193.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara: Elif Ofset, 1979.

Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd el-Farabi. *es-Sihah Tacü'l- Luğa ve Sihahu'l- Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdülgafûr Atâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990.

Cündioğlu, Düccane. “Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı Üzerine -Hermenötik Bir Deneyim-“, *Bilgi ve Hikmet*, Yaz, 1994/7, 82-83.

Cündioğlu, Düccane. *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.

Çakır, C. *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Çetin, Mustafa. “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İncicam”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 6, İzmir, 1989, 505-543.

Demirci, Muhsin, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.

Ebû Zeyd, Nasr. *Hâmid İlâhi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur’ân İlimleri Üzerine*, trc.: Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât, 2013.

el-Bikâî, Burhânu'd-Dîn, Ebi'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1995/1410.

el-Harbi, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, Kavaidü't-Tercih inde'l-Müfessirin - Dirasetün Nazariyyetün Tatbikiyyetün- Riyad: Dâru'l-Kasım, 1418/1996.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Gazali, Muhammed. *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*, trc.:Emrullah İşler, Ankara: Şule Yayınları, 2000.

Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’ân’da “Kavm” Kelimesinin Semantik Analizi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Gırnâtî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, thk.: Abdullah el-Halidi, Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1416.

Güneş, Abdülbaki. *Kur’ân’da Âyet ve Âyet Bütünlüğü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 2005.

Güven, Şahin, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

İtır, Nureddin. “Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi”, trc.:Eyüp Yaka, *İslami İlimler Dergisi*, Yıll, Sayı 2, Güz 2006, 219-245.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir Kâdî, Abdurrahmân Cezîrî, Muhammed Munîr Dımaşkî, Mısır: İdâretu't-Tıbbâ'ati'l-Munîriyye,

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim Dineverî. *Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs*, Kâhire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ty.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ty.

Kara, Necati. Burhanuddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, Van,1994.

Karaoğlan, Arslan. *el-Muharraru'l-Vecîz ile Fethu'l-Kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Kırca, Celal. *Kurânı Anlama*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.

Kutub, Muhammed. *Kur'ân'ı Nasıl Okuyalım*, trc.: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Kutup, Seyyid. *Kuranda Edebi Tasvir*, trc.: Süleyman Ateş, İstanbul: Hilal Yayınları, 1967.

Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Ku'ân*, trc.: Komisyon, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Müslim, Mustafa. *Kur'an Çalışmalarında Yöntem Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*, trc.: Salih Özer, Ankara: Fecr Yayınevi,1998.

Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc.: Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1992.

Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*, trc.:Said Şimşek, Konya: Esra Yayınları,1994.

Saraç, M. Fatih. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul: Risale Yayınları,1991.



Sekafî, Ebu Cafer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr *el-Burhan fî Tenâsübi Suveri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Mahmud Şabani, yy: Vezaratü'l-Evkaf ve'ş-Şuunü'l-İslamiyye,1990.

Serinsu, Ahmed Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları,2012.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Sa'lebe Kıssası Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Şule Yayınları,1995.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *Mu'teraku'l-Akrân fî I'câzi'l-Kur'ân* , thk.: Muhammed Ali Becâvî, yy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa. *el-Muvafakat fî Uşûli's-Şeria*, thk.:İbrahim Ramazan- Abdullah Dıraz, Beyrut: Dârü'l-Marife, 2010.

Şensoy, Sedat, “Nazmu'l-Kur'an”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 32: 463-464.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1412/1991.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin Turkî, Kâhire: Dâru Hicr, 1424/2003.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2006.

Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, (Ankara: Sidre Yayınları, 1996.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, 1979.

Yıldız, Sakıp. “Âyetler ve Süreler Arasındaki Münâsebet”, *Diyanet İlmi Dergisi*, 1985, 21, say1, 11-15.

Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Süreler Arasındaki Münâsebet*, Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Zemahşerî, Ebu'l- Kasım, *el-Keşşaf an Hakaikü Gavamiu't- Tenzil ve Uyuni'l- Ekavil fî Vucuhi't- Te'vil*, Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1397/1977.

Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî,1991.

# **BÖLÜM 3**

TÂCÜDDÎN ES-SÛBKÎ VE HALKU'1-KUR'ÂN MESELESİNE  
BAKIŞI

**Prof. Dr. İsmail ŞIK**  
**Arş. Gör. Ömer FİDANBOY**

# TÂCÜDDÎN ES-SÜBKÎ VE HALKU'İ-KUR'ÂN

## MESELESİNE BAKIŞI

İsmail ŞIK

*Prof. Dr. ,Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*

Ömer FİDANBOY

*Arş. Gör. ,Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*

### Özet

Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370), aklî ve naklî ilimlerde ortaya koyduğu önemli eserlerle kendini ispatlamış Eş'ari geleneğe mensup önemli bir ilim adamıdır. Farklı alanlarda eserler kaleme alan Sübki'nin kelâm ile ilgili *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akdeti Ebî Manşûr, el-Kaşîdetü'n-Nûniyye fî'l-'Akdide, Kavâ'idü'd-Dîn ve 'Umdetü'l-Muvahhidîn* adındaki müstakil eserleri vardır. Bununla beraber *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* adlı eserinde de itikadî görüşlere yer vermektedir.

Öte yandan Sübki'nin, özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Ehl-i Sünnet'in iki önemli itikadî mezhebi Eş'ârîler ve Hanefîler/Mâtûrîdîler arasında yaşanan ihtilafların giderilmesi ve gerilen ilişkilerin yeniden onarılması adına gösterdiği çabalar takdire şayandır. Kendisi bu alanda uzlaşıcı kimliğiyle öne çıkmıştır. Bu çabalarının en bariz örneği, Eş'arî ve Hanefî/Mâtûrîdî mezheplerinin görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akdeti Ebî Manşûr* adlı eseridir. *El-Kaşîdetü'n-Nûniyyefi'l-'Akdide* adlı eserinde de bu hususa değinen Sübki, Eş'ârîler ile Hanefîler/Mâtûrîdîler arasında sadece altı meselede ihtilâf bulunduğunu kaydeder. Ona göre, Eş'arîler'in kesb dediklerine Hanefîler/Mâtûrîdîler ihtiyâr demektedir. Dolayısıyla Hanefîler/Mâtûrîdîler insan iradesi hususundaki görüşleri, Eş'arîlerin kesb

teorisi ile benzer niteliktedir. Böylelikle aradaki ihtilâf, lâfzî olmaktan öteye geçmemektedir.

Çalışmamızda Eş'ari mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahip olan Sübkî'nin kelimeler alanında kaleme aldığı *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Aķīdeti Ebî Manşûr* adlı eseri özelinde Halku'l-Kur'ân meselesine dair görüşlerini aktararak değerlendireceğiz.

II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Halku'l-Kur'ân meselesi dönemin en önemli tartışılmalı konularındandır. Abbasî iktidarı döneminde bu mesele, teolojik boyutu yanı sıra siyâsî bir boyut kazanmıştır. Me'mûn (ö. 218/833) döneminde devlet tarafından benimsenip desteklenmiş ve bu görüşe muhalif olanlara karşı sert bir tutum sergilenmiştir.

İslam tarihinde "Mihne" olarak da bilinen Halku'l-Kur'ân meselesi, kelamcıları tarafından enine boyuna tartışılmış ve nedenlerine inilmiş bir konudur. Çalışmamızda bu konunun menşei ve tarihî seyri hakkında kısa bilgiler verip Sübkî'nin konuyu nasıl değerlendirdiğini, bu hususta vârid olan problemleri çözüme kavuşturma da nasıl bir yol izlediğini ortaya koyduk.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî/Mâtûrîdî, Eş'arî, Sübkî, Halku'l-Kur'ân.

### 1. Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370)

Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm b. Yusuf b. Musa b. Hamid b. Yahya b. Ömer b. Osman b. Misvâr b. Sevvâr b. Süleyman es-Sübkî, 727 (1327) yılında Kahire'de doğdu.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtü'l-fukahâ'i ş-Şâfi'iyye*, Haydarabad, VII, 385-386; Dârü'l-Meârif, 1979, II, 177-179; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, Kahire; *en-Nücûmu'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-

Dini eğitimine babası Takıyyüddin es-Sübki'nin yanında başladı. 739'da (1338) yılında babası Şam'da Kadilkudât görevine getirilince onunla beraber Şam'a gidip büyük âlimden ders aldı.<sup>2</sup> Üstün başarısından dolayı on sekiz yaşında kendisine fetva yetkisi verildi. Bölgedeki medreselerin birçoğunda ders veren Sübkî, Kahire'de bazı camilerde hocalık yaptı.<sup>3</sup> Daha sonra 756 yılında Şam'daki Kadilkudât vazifesini Babasından devraldı. 759 (1358) ve 763 (1362) yıllarında kısa aralıklarla iki defa azledildiği bu görevi vefatına kadar sürdürdü. 771/1370 yılında Şam'da veba hastalığına yakalanıp vefat etti ve Kasiyûn'daki Sübkîler Türbesi'ne götürülüp orada defnedildi.<sup>4</sup>

Birçok farklı alanda eser kaleme alan Sübkî'nin kelim alanında üç önemli eseri vardır, bunlar; *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Aķîdeti Ebi Manşûr, el-Ķaşîdetü'n-Nûniyye fî'l-'Aķîde, Kavâ'idü'd-Dîn ve 'Umdetü'l-Muvahhidîn*.<sup>5</sup>

Özellikle Selçuklular döneminde Hanefiler ile Eş'arîler ve Hanbelîler ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmalarda Eş'ariyye lehinde bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bununla beraber mezhepler

İlmiyye, 1992, XI, 86-87; İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yani'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1993, II, 425; Celâleddin es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târihi Mısr ve'l-Kâhira; Dârü İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye*, Kahire 1968, I, 327-328; İbn İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Şuayb el-Arnâud-Mahmud el-Arnâud (Thk.), Dârü İbn Kesîr, Beyrut: 1992, VIII, 378-380; Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-zunûn*, I, 149; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Dârüİhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951-1955, I, 639; Bilal Aybakan, "TâceddinSubkî", *DİA*, İstanbul: 2010, 38, s. 11.

<sup>2</sup> İbn Kâdı Şuhbe, *Tabakâtü'l-fukahâ 'i's-Şâfi'iyye*, II, 177-179 İbn İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 378-380379.

<sup>3</sup> İbn Kâdı Şuhbe, *Tabakâtü'l-fukahâ 'i's-Şâfi'iyye* II, 177-179.

<sup>4</sup> İbn Kâdı Şuhbe, *Tabakâtü'l-fukahâ 'i's-Şâfi'iyye*, II, 177-179; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi*, VII, 385-386; *en-Nücümü'z-Zâhira*, XI, 86-87; Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, II, 425; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 327-328; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VIII, 378-380; Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-zunûn*, I, 149; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 639; Bilal Aybakan, "Tâceddin Subkî", *DİA*, 38, 11-13

<sup>5</sup> Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bilal Aybakan, "TâceddinSubkî", *DİA*, 38, 11-13

arasındaki tartışmalarda tansiyonu düşürmeye yönelik gayretler içinde olmuş ve bu amaçla *es-Seyfü'l-Meşhûr* adlı eseri kaleme almıştır. Eserin başında yer alan; “Biz Eş‘arî topluluğunun akidesi, Hanefî topluluğunun akîdesidir. Hanefiyye ile aramızda bazı meselelerdeki gereksiz küçük ihtilaflar, ne tekfiri, ne de bid’at ehli addetmeyi gerektirir” şeklindeki ifadesi de onun bu yaklaşımını desteklemektedir.

Öte yandan Sübkî’nin *es-Seyfü'l-Meşhûr* adlı şerhinin ana metninin İmam Mâturîdîye ait olup olmadığı hususu da kesin değildir. Şerhe başlarken kullandığı; “Bu yapraklarla büyük imam Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî’ye nisbet edilen akîde eserinin problemlerini çözmeyi hedefledik” cümlesindeki “Mâturîdîye nisbet edilen...” ifadesinden de anlaşıldığı üzere metnin kime ait olduğu hususunda Sübkî de kesin bir kanaat içerisinde değildir. Bundan dolayı metnin Mâturîdî’ye değil, Mâturîdî bir âlime ait olması muhtemeldir. Tüm bunlarla beraber eserin Sübkî tarafından şerh edildiği kesin olup, klasik kaynaklarda sabittir.<sup>6</sup>

Sübkî, İslam düşüncesinin oluşum sürecinde önemli roller üstlenen Ehl-i Sünnet’in iki önemli ekolü Eş‘ariler ile Hanefîler/Mâtûrîdîler arasında uzlaşma çabaları içerisinde olmuştur. Eserde dikkat çeken önemli hususlardan biri de, Mâturîdiyye yerine Hanefiyye ifadesinin kullanılmasıdır. Bunun muhtemel sebepleri vardır. Bunlardan biri de Mâtûrîdîliğin henüz teşekkül etmemiş olması ve Hanefî isimlendirmesinin daha sonra Mâturîdî olarak tanımlanacak kitle için kullanılmasıdır. Öte yandan Mâturîdîlik tek başına İmam Mâturîdî’nin görüşleri ekseninde oluşan bir mezheb değil, Ebû Hanîfe’nin Mâturîdî itikadî ve fikhî görüşlerinin Semerkant kelimcileri tarafından

<sup>6</sup> Suyutî, *el-Habaik fî Ahbarî'l-Melâik*, ts.,y.y, I, 83; Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-zunûn*, II, 1019, 1157; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-‘ârifîn*, I, 639.

değerlendirilmesi sonucu, zamanla oluşan ve olgunlaşan ortak bir görüş ve tavidir.<sup>7</sup>

## 2. Halku'l-Kur'ân

Halku'l-Kur'ân tabiri sözlükte “yaratma” anlamındaki “halk” kelimesi ile “Kur'an” kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir terkiptir. “Kur'an'ın yaratılmışlığı” anlamına gelen bu terim Kur'an'da geçmemekle beraber sıhhat derecesi farklı değerlendirilen rivayetlerde mevcuttur.<sup>8</sup>

Kelâmî bir problem olarak Halku'l-Kur'ân, II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından ortaya atılmış ve daha sonra Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) da bu görüşü benimseyip yaymıştır.<sup>9</sup> Vefatlarından sonra bazı âlimler tarafından din siyaset ilişkisi bağlamında bazı sakıncalı görüşlere götüreceği endişesiyle bu konu üzerine konuşulması yasaklanmıştır. Kendini dönemin tartışmaları içerisinde bulan Ebû Hanife (ö. 70-150/689-767) de bu meseleyi ele alıp değerlendirmiş ve Halku'l-Kur'ân iddiasında bulunanları bir müddet susturmuştur.<sup>10</sup> Ancak II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Şîf kelamcı Hişâm b. Hakem ve diğer bazı Mu'tezilî kelamcılar aracılığıyla konu yeniden gündeme gelmiş ve Mu'tezile'nin etkisinde kalan Abbâsî halifelerinden Hârûn Reşîd (ö. 193/809), Emîn (ö. 198/813) ve Me'mûn (ö. 218/833) dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğu hususu “mihne” uygulamalarıyla resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir. Me'mûn'dan sonra Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847)

<sup>7</sup> Şık, İsmail, Maturidi İnanç Sistemi (Lamişi Örnekleminde), Ankara 2015, s. 28.

<sup>8</sup> Hz. Peygamber'in konuyla ilgili “Kur'an, Allah kelâmıdır, mahlûk değildir” dediği rivayet edilmiştir. Beyhakî, I, 373; EbûYa'lâ, s. 87.

<sup>9</sup> Dârimî, *er-Red'ale'l-Cehmiyye*, s. 259, 334-337; Muhammed Zahid el-Kevserî, *Tenbîhu'l-Hatîb*, Mısır 1361/1942, s. 53.

<sup>10</sup> Kevserî, *Tenbîhu'l-Hatîb*, s. 55-56.

dönemlerine kadar devam eden bu durum Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde itibar görmeyip son bulmuştur.<sup>11</sup>

Bu meselenin Müslümanlar arasında itikadî bir problem olarak tartışmaya açılmasının bazı nedenleri vardır. Bu nedenler hususunda dört farklı görüşler ortaya atılmıştır, şöyle ki:<sup>12</sup>

1. İbnü'l-Esîr'e göre bu meselenin Müslümanlar arasında itikadî bir problem olarak tartışmaya açılması Yahudi kaynaklıdır. Ona göre Kur'an'ın da mahlûk olduğu iddiasını ilk ortaya atan kişi Yahudi Lebîd b. A'sam'dır. Ardından sırasıyla Tâlût, Beyân b. Sem'ân, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî gibi kelamcılar bu görüşü devam ettirmişlerdir.

2. Bir kısım Sünnî, Mu'tezilî ve Şî'î âlimlere göre bu meselenin kaynağı Hristiyan ilâhiyatçılardır. Onlara göre Kur'an'ın da mahlûk olduğu iddiasını ilk ortaya atan kişi Emevilerin onuncu halifesi Hişâm b. Abdülmelik zamanında sarayda kâtiplik yapan Hristiyan ilâhiyatçı Yuhannâ ed-Dımaşkî'dir.

3. Bazı düşünörlere göre, bu meselenin kaynağı Grek felsefesidir. Yani bu tartışma, Herakleitos ve Anaxagoras'ın felsefesinde önemli bir yer tutan "logos/akıl" kelimesine dayanır. Bu görüş, ikinci madde ile iç içedir.

4. İbn Teymiyye gibi bazı âlimlere göre bu meselenin kaynağı ilâhî sıfatlardır. Yani problem, sıfatların ezelf veya hâdis kabul edilmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Halku'l-Kur'ân konusu Müslümanlar arasında tartışıldıktan sonra beş farklı yaklaşım zuhur etmiştir:<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, Halku'l-Kur'ân, *DİA.*, İstanbul 1997, c. 15, s. 371-375.

<sup>12</sup> Yavuz, Halku'l-Kur'ân, *DİA.*, c. 15, s. 371-375.

<sup>13</sup> Yavuz, Halku'l-Kur'ân, *DİA.*, c. 15, s. 371-375.



1. Cehmiyye, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa âlimlerine göre, Kur'an harf ve seslerden oluşan bir arazdır. Bu bakımdan Kur'an "hadis ve mahlûk'dur. Bu kelâm-ı lâfzî dışında bir kelâm-ı nefsî yoktur.

Sübkî, Mu'tezile'nin: "Allah'ın kelâmı, (gördüğümüz yazılı) ifadelerin ta kendisi olup bunlar, sonradan var olmuştur. Şayet kadîm-ezelî/öncesiz olsaydı, bu kelamla var olmayan varlıklara emreden, yasaklayan, haber veren ve soran olurdu ki bu tutarsızlıktır. Zira var olmayan biriyle konuşulması, ona haber verilmesi, soru sorulması, bir şey emredilmesi ve yasaklanması mümkün değildir" şeklindeki itirazına şöyle cevap vermiştir: "Emredilen kişinin, yapılması emredilen şeyi derhal yerine getirmesi isteniyorsa elbette söylediklerinizde haklı olursunuz. Fakat Allah'ın emirlerinin manası bu şekilde değildir. Bilakis Onun emirleri, emredilen kişi var olduğu ve emri yerine getirebilme sorumluluğuna sahip olduğu vakit tahakkuk eder. Öte yandan öncelik veya sonralık zaman ve mekânla ilgili kavramlardır. Allah'ın kelâmı ise zaman ve mekândan münezzehtir."<sup>14</sup>

2. Ahmed b. Hanbel'e göre, Kur'an mahlûk değildir. Lafzı ve mânâsı itibariyle kadîm'dir. Onun mahlûk olduğunu iddia eden, küfre girer.<sup>15</sup>

3. Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerden oluşan Ehl-i Sünnet kelimcilerinin çoğunluğuna göre, Kur'an'ın ezeli olup mahlûk değildir. Kur'an'ın lafızlarını ve manalarını birbirinden ayırmak gerekir.<sup>16</sup> Mana itibariyle onun mahlûk olduğunu söylemek küfrü gerektirir.<sup>17</sup> Dolayısıyla Kur'an, mana itibariyle kadîm, lafız itibariyle hâdistir.

<sup>14</sup> Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr*, s. 26.

<sup>15</sup> Buhârî, s. 118-121; Beyhakî, I, 385-387, 391

<sup>16</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 284-299

<sup>17</sup> Beyhakî, I, 388

Aynı anlayışta olan Sübkî bu hususta şöyle demektedir: “Kur’an, Yüce Allah’ın sözüdür. Kelam sıfatı, Allah’ın zâtıyla kaim (varlığı başka bir sebebe bağlı olmayan) öncesiz/ezelî bir sıfattır. Allah’ın kelâmı, harfler ve sesler kategorisinden değildir. Onun kelâm’ı, kendi içinde birdir/tekdir, bölünmeyi kabul etmez. Arapça ya da Süryanice değildir. Arapça ifade edildiğinde, Kuran olur. Kuran, anlaşılması kolay Arapça bir kitap olup Allah’ın seçkin kulu Hz. Muhammed’e indirilmiştir. Süryanice ifade edildiğinde, İncil olur. İncil, Allah tarafından kendisine ruh üflenen/ruhullah İsa’ya indirilmiştir. İbranice ifade edildiğinde ise Tevrat olur. Tevrat, Allah’ın kendisiyle konuştuğu/kelîmullah Musâ’ya indirilmiştir.”<sup>18</sup>

Öte yandan “Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur’an yaptık”<sup>19</sup> buyurmaktadır. “Yapmak” ise “yaratmak” demektir. Dolayısıyla bu durum, Kur’an’ın mahlûk olduğunu gösterir” diyenlere Sübkî şöyle cevap vermiştir: “Yapmak” kavramı, kullanıldığı her yerde “yaratmak” anlamında değildir. “Rahmân’ın kulları olan melekleri dışı bildiler”<sup>20</sup> ayeti bunun en bariz delilidir.”<sup>21</sup>

4. Kerrâmiyye’ye göre, Kur’an harflerden müteşekkil olduğundan hâdistir. Fakat bununla beraber Allah’ın zâtı ile kâim olduğundan ezelîdir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından bu görüş isabetsiz bulunmuştur.

5. Vâkife’ye göre, Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına girmemek gerekir.

<sup>18</sup>Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr*, s. 25-26.

<sup>19</sup>Zuhruf, 43/3.

<sup>20</sup>Zuhruf, 43/19.

<sup>21</sup>Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr*, s. 26.

## **Sonuç ve Değerlendirme:**

Halku'l-Kur'an meselesi, II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan önemli kelimelerden biridir. Kelamcılar tarafından sert tartışmalara sebep olan bu konu, özellikle Selefîyye ve Ehl-i Sünnet âlimleri ile Mu'tezile arasında ciddi görüş ayrılıklarına yol açmıştır.

Abbasî iktidarı döneminde bu mesele, teolojik boyutu yanı sıra siyasî bir boyut kazanmıştır. Me'mûn (ö. 218/833) döneminde devlet tarafından benimsenip desteklenmiş ve bu görüşe muhalif olanlara karşı sert bir tutum sergilenmiştir. İslam tarihinde "Mihne" olarak da bilinen Halku'l-Kur'an meselesi, kelamcılar tarafından enine boyuna tartışılmış ve nedenlerine inilmiş bir konudur.

Çalışmamızda bu süreç hakkında kısa genel bir bilgilendirme yaptık, konunun menşei ve tarihî seyri hakkında öz bilgiler verip çalışmamızın ana unsuru olan Sübkî'nin bunu nasıl değerlendirdiğini, bu hususta vârid olan problemleri çözüme kavuşturma da nasıl bir yol izlediğini ve konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyduk. Sübk, diğer konularda olduğu gibi bu hususta da mensubu bulunduğu Eş'arî mezhebiyle uyum içerisinde olmuştur. Konuyu tüm yönleriyle ele alıp, karşı çıktığı veya reddettiği görüşleri de vererek münazara üslubu içerisinde, meseleyi analiz etmiştir. Meseleyi eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmese de sahip yer yer bu metodu kullandığını söylemek gerek.

## **Kaynakça**

Aybakan, Bilal, "Tâceddin Subkî", DİA, İstanbul: 2010, 38, s. 11.

Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, er-Red'ale'l-Cehmiyye. İskenderiye, 1971.

İbn Hacer el-Askalanî, ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yani'l-Mieti's-Sâmine, Dârü'l-Ceyl, Beyrut 1993.

İbn İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb, Şuayb el-Arnâud Mahmud el-Arnâud (Thk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1992.

İbn Kâdı Şuhbe, Tabakâtü'ş-Şâfiyye, Haydarabad: Dârü'l-Meârif, 1979.

İbn Tağrıberdî, el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi, thk. M.Muhammed Emin, Kahire ts.

--- en-Nücûmu'z-Zâhira fî MülûkiMısırve'l-Kâhira, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İsmâil Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951-1955.

Kevserî, Muhammed Zahid, Tenbîhu'l-Hatîb, Mısır 1361/1942.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, Tebşiratü'l-edille fî'l-keîâm, Hüseyin Atay (I, Ankara 1993; II, Ankara 2003, Şaban Ali Düzgün ile birlikte).

Suyûtî, Celâleddin, Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhira, Dârü İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1968.

--- el-Habaik fî Ahbari'l-Melâik, ts.,y.y.

Sübki Tâcüddîn, , es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Aķîdeti Ebî Manşûr, İstanbul 2000.

Şık, İsmail, Maturidi İnanç Sistemi (Lamişi Örnekleminde), Ankara 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki, Halku'l-Kur'ân, DİA., İstanbul 1997, c. 15, s. 371-375.

# **BÖLÜM 4**

BİR EDEBİ ELEŞTİRMEN OLARAK SALAH FADL

**Prof.Dr. Mehmet Şirin Çıkar**

**Nur MUNLAVELİ**

# BİR EDEBİ ELEŞTİRİMEN OLARAK SALAH FADL

## *SALAH FADL AS A LITERARY CRITICISM*

**Mehmet Şirin ÇIKAR**

*Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve  
Belağatı*

**Nur MUNLAVELİ**

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

### **ÖZET**

Edebi eleştiri, edebi eserlerin var olmasıyla birlikte ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Zira ortaya konulan eserler üzerine fikir yürütmek ve normatif kurallara bağlı kalınarak değerini belirlemek hep tartışıla gelmiştir.

Arap Edebiyat Tarihine bakıldığında da edebi eserler ile birlikte bu eserleri değerlendirme çabaları da göze çarpmaktadır. İçerik ile birlikte sunma esnasında kullanılan edebi sanatlar ve seviyeye göre sınıflandırılmalar yapılmış, “iyi” ve “güzel” sıfatı ile betimlenmişlerdir. Konuyla ilgili ilk eser kabul edilen İbnu’r-Reşik’in “el-Umde” adlı eseri bu konuda yazılan ilk müstakil eser kabul edilmiştir. Zira bu eser ile birlikte edebi eserin tanımıyla birlikte taşınması gereken özellikler ortaya konmuştur.

Modern dönem ile birlikte ortaya çıkan Edebi Eleştiri Teorisi ve bu teoriyi oluşturan yöntemler daha ziyade batı kaynaklı olduğu kabul edilir. Zira modern dönemde her alanda yeni fikirler ile birlikte ulaşılan seviye birçok alanda yeniliklerin keşfedilmesini sağlamıştır. Bu yeni durum tüm dünyada olduğu gibi Arap dünyasında da etkisini göstermiş ve konuyla ilgilenen, eserler ortaya koyan dilticilerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

Modern dönem Arap Edebiyatında eleştiri alanında kendinden söz ettiren en önemli isimlerden birisi de Salah Fadl’dır. Fadl, Metnin Şifreleri,

Retorik ve Metin Bilim, Uslup Bilim, Arap Romanında Anlatı Üslupları gibi ses getiren eserlerin yanı sıra yazmış olduğu “Edebi Eleştiride Yapısalcılık Kuramı” adlı kitabıyla eleştiri ve yapısalcılık kuramına yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır.

Salah Fadl’a göre, edebiyattaki en temel kavram teoridir bu yüzden de eleştiri yönteminin de kendisini temellendirdiği, metinle ilişkisini kurduğu ve hareket noktasını oluşturduğu kavramların oluşturduğu bir kurama sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla bilimsel bir yöntemin kullanılabilmesi için, kuram, yöntem ve kavram üçlüsünün tam bir uyum içinde kurulması şarttır.

Biz de bu çalışmamızda Modern Arap Edebiyatında eleştiri yönteminin durumunu sorguladıktan sonra Salah Fadl’ın konuyla ilgili görüşlerini vardığı sonuçları ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Yapısalcılık, Eleştiri, Salah Fadl, Arap Edebiyatı.

## **ABSTRACT**

Literary criticism is a science that emerged with the existence of literary works. Because, it has always been discussed to determine the value of the works and to determine their value by adhering to normative rules.

When we look at the history of Arabic literature, it is striking that the literary works as well as the efforts to evaluate these works. They were classified according to the literary arts and level used during the presentation with the content and they were described as “good” and “beautiful”. İbnu’r-Reşik's work named “al-Umde”, which is considered the first work on the subject, was accepted as the first independent work written on this subject. Because, together with the definition of literary work, the features that should be carried out with this work have been revealed.

The Literary Criticism Theory that emerged with the modern period and the methods that make up this theory are considered to be of Western

origin. Because the level reached with new ideas in every field in the modern era has led to the discovery of innovations in many fields. This new situation has affected the Arab world as well as all over the world and has led to the emergence of linguists interested in the subject and producing works.

Salah Fadl is one of the most prominent figures in modern Arabic literature. Fadl tried to bring a new perspective to the theory of criticism and structuralism with his book “The Theory of Structuralism in Literary Criticism” which he wrote along with the works that brought voice such as Passwords of Text, Rhetoric and Text Science, Stylistic, Narrative Styles in Arabic Novel.

According to Salah Fadl, the most basic concept in literature is theory, so he has to have a theory that the method of criticism bases itself on, establishes its relation with the text and forms the starting point. Therefore, in order to use a scientific method, theories, methods and concepts must be established in full harmony.

In this study, after questioning the situation of the method of criticism in Modern Arabic Literature, we will try to put forward the conclusions of Salah Fadl's views on the subject.

**Keywords:** Structuralism, Criticism, Salah Fadl, Arabic Literature.



ولد محمد صلاح الدين في مصر بقرية شباس الشهداء بوسط الدلتا في 21 مارس آذار عام 1938، اجتاز المراحل التعليمية الأولى الابتدائية والثانوية والمعاهد الأزهرية، حصل على ليسانس كلية دار العلوم 1933،<sup>1</sup> جامعة القاهرة وفي عام 1962 عمل معيدًا بالكلية ذاتها منذ تخرجه فيها حتى عام 1965.<sup>2</sup>

نشأ في بيئة قروية حاضنة للمواهب والإبداع وترعرع فيها، وحفظ القرآن الكريم وهو في سنّ الثامنة ومُنح إجازة في حفظه على يد الفقيه الذي تولّى تحفيظه القرآن، ويروي صلاح فضل في مذكراته أنّ جدّه، وقد كان عالمًا من علماء الأزهر، اكتشف أنّي عندما وصلت لتسليم "الحواميم" كنت قد نسيت "البقرة" فقال لي: "إنّ حفظك مثل حرت الجمال؛ ما يخطه المحراث يطمره الخف".<sup>3</sup> ويُعرّف عن صلاح فضل انتماءه لشجرة عائلة عريقة أجدادها كانوا من علماء الأزهر، حفلت دورهم بمكتبات تضمنت كثير من أمات الكتب المختلفة، والمخطوطات الفريدة التي أغنت المخزون الفكري والثقافي والتاريخي لمؤسسة الأزهر، نذكر منها المخطوطات الدشت وهي مجموعة من الأوراق المهملة وغير المرتبة، وكانت بعضها مكتوبة بماء الذهب، وكانت تختصر في محتوياتها وقائع عصور عربية وأهمّها الأندلسي. كما كان المستودع الكتابي لعائلة الفضل يزخر بعدد كبير من الكتب القيّمة النادرة دأب أفراد العائلة على الحفاظ عليها وتسليما من جيل إلى آخر عبر الزمن. ولعلّ النهم القراءتي الذي غلب على شخصية صلاح فضل وجد ضالته ومبتغاه في هذا الإرث الفكري، فنذر نفسه لقراءة الكتب والمخطوطات والتفكّر في مضامينها والتزوّد بكلّ ما يشبع فضوله المعرفي، وأبرز الكتب التي تركت أثرًا جليًا في التكوين الثقافي لصلاح فضل كان كتاب وحي الرسالة للزيات، إذ كان جده يحتفظ به، واشتمل على فصول في الأدب والنقد والسياسة والاجتماع.<sup>4</sup>

كان صلاح فضل قد كوّن منهجه الفكري والنقدي انطلاقًا من تأثره بعدد من أعلام الأدب العربي، من مثل: طه حسين، والرافعي، زكي المبارك. ولم يكتفِ بالأخذ عن أعلام الأدب العربي ونقده، بل عزم على الالتحاق بمقاعد التعليم في مؤسسة الأزهر العريقة لكي ينمّي الحس الأدبي والملكة النقدية التي بدأت تظهر نتيجة تأثره بنتائج هؤلاء الأعلام، وقد ساعده نقاوة حافظته وسعتها وقوتها، إذ كان حافظًا للقرآن الكريم، الأمر الذي ساعده على صفّل مواهبه الأدبية والخيالية، ورفد ملكاته الفكرية بإحاطة كاملة للإعجاز الرباني في رسالته السماوية الموجودة بالقرآن، أضف عليها نجاحه في استيعاب علوم الآخرين- مما سبق ذكرهم- وهضمها والاستفادة منها

<sup>1</sup> مقابلة تلفزيونية مع صلاح فضل، في قناة الناس المنشور في اليوتيوب في سنة، 2018، 1، 11، الرابط، <https://goo.gl/gMNDzK>

<sup>2</sup> صلاح فضل، عين النقد. صلاح فضل، ط: الرابعة، دار الشروق، القاهرة، 2013، 32.

<sup>3</sup> صلاح فضل، عين النقد. ، 2013، 3.

<sup>4</sup> مقابلة تلفزيونية مع صلاح فضل، في قناة الناس المنشور في اليوتيوب في سنة، 2018، 1، 11، الرابط، <https://goo.gl/gMNDzK>

لاحقاً في تنشئة الذوق الأدبي والحسّ النقدي خاصته، وهذا كان له عظيم الأثر في تقوية ذاكرته المُدرّبة على احتواء كل ما يقع أمامها، ممّا طور ملكتي الحفظ والتأمل بعد ذلك.<sup>5</sup>

ثم التحق بدار العلوم جامعة القاهرة، وكان يذهب كل اليوم إلى مبنى دار الكتب في دار الخلق كل يوم يقرأ كتاباً بعد انتهائه من أداء واجباته المدرسية في مدرسة المعهد الثانوي للأزهر الثانوية، وقد أكسبته دار العلوم أفقاً فكرياً واسعاً جعلت تجربته أكثر نضوجاً واكتمالاً في حياته العلمية والعملية.<sup>6</sup>

أوفد في بعثة للدراسات العليا بإسبانيا، وحصل على دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة مدريد المركزية عام 1972، عمل في أثناء بعثته مدرساً للأدب العربي والترجمة بكلية الفلسفة والآداب بجامعة مدريد منذ عام 1968 حتى عام 1972. تعاقد خلال الفترة نفسها مع المجلس الأعلى للبحث العلمي في إسبانيا للمساهمة في إحياء تراث ابن رشد الفلسفي ونشره.

عمل بعد عودته إلى مصر أستاذاً للأدب والنقد بكلّيتي اللغة العربية والبنات بجامعة الأزهر. وعمل أستاذاً زائراً بكلية المكسيك للدراسات العليا منذ عام 1974م حتى عام 1977. أنشأ خلال وجوده بالمكسيك قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة المكسيك المستقلة عام 1975.<sup>7</sup>

انتقل للعمل أستاذاً للنقد الأدبي والأدب المقارن بكلية الآداب بجامعة عين شمس منذ عام 1979 حتى الآن. انتدب مستشاراً ثقافياً لمصر ومديراً للمعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديرية إسبانيا منذ عام 1980 حتى عام 1985. شغّل في هذه الفترة منصب رئيس تحرير مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديرية. اختير أستاذاً شرفياً للدراسات العليا بجامعة مدريد المستقلة.

انتدب بعد عودته إلى مصر عميداً للمعهد العالي للنقد الفني بأكاديمية الفنون بمصر منذ عام 1985 حتى عام 1988. وعمل أستاذاً زائراً بجامعة صنعاء باليمن والبحرين حتى عام 1994. كما عمل أستاذاً للنقد الأدبي والأدب المقارن بكلية الآداب بجامعة عين شمس ورئيساً لقسم اللغة العربية، وهو الآن أستاذ متفرغ فيها.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> صلاح فضل، عين النقد، 7.

<sup>6</sup> مقابلة تلفزيونية مع صلاح فضل، في قناة الناس المنشور في اليوتوب في سنة، 2018، 1، 11، الرابط، <https://goo.gl/gMNDzK>.

<sup>7</sup> مقابلة تلفزيونية مع صلاح فضل، في قناة الناس المنشور في اليوتوب في سنة، 2018، 1، 11، الرابط، <https://goo.gl/gMNDzK>.

<sup>8</sup> صلاح فضل، عين النقد، 12.

لصلاح فضل مؤلفات عديدة بلغت زهاء أربعين كتاباً أثرت المكتبة العربية في الأدب والنقد الأدبي والأدب المقارن وزودت الباحثين برؤى جديدة في الشعر والمسرح والرواية<sup>9</sup>. منها

:

1. من الروماني الإسباني: دراسة ونماذج 1974.

2. منهج الواقعية في الإبداع الأدبي 1978.

تعتبر الواقعية من أشد المذاهب الأدبية حيوية وأطولها عمراً، إذ إنها ولدت في منتصف القرن التاسع عشر، ومع هذا ظلت محافظة على قدرتها على التجدد والانبعاث وامتصاص ما في التجارب الأخرى من عناصر، ويعد الناقد الفرنسي جوستاف بلانش أول من استخدم مصطلح الواقعية في عام 1833.

وفي هذا الكتاب يقدم المؤلف عرضاً وافياً لمفهوم الواقعية ونشأتها حيث يعرض المراحل الأولى والمبادئ النظرية التي اعتمدت عليها، فضلاً عن مراحلها المختلفة، كما يتابع تاريخ الواقعية خارج فرنسا فيميز بين موقفين مختلفين في البواعث والنتائج، موقف من يتعرضون لتحليل الحركة الواقعية الفرنسية ويعلقون عليها وموقف من يؤصلون للمذهب الواقعي في بلادهم إبداعاً أو تنظيراً.<sup>10</sup>

3. نظرية البنائية في النقد الأدبي 1978. يعد النظرية البنائية في النقد الأدبي سنة 1977 من الكتب المهمة التي جانب مناطق البنيوية الأدبية مقتصرة على الجانب النقدي ولعله أفضل كتاب وضع بالعربية عن التنظير للنقد البنيوي آنذاك، يقدم الكاتب في القسم الأول من هذا الكتاب "مدخل لدراسة البنائية وأصول البنائية" وفي القسم الثاني يتطرق إلى البنائية في النقد الأدبي. وعرف هذا التيار في مصر مع الناقد صلاح فضل من خلال كتابه: ( النظرية البنائية في النقد الأدبي عام 1977) وكتابه: ( علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته ).

4. تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتى 1980.

5. علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته 1984. : يحاول في هذا الكتاب أن يوضح لنا نشأة هذا العلم وأيضاً منهجه وأطره النظرية إضافة إلى ميادين البحث فيه ، وقضايا أخرى عديدة يحاول هذا الكتاب أن يجلوها ، هادفاً إلى الكشف عن فرع من العلوم الإنستتي، وهو علم الأسلوب ويرث الباعثة القديمة والابن الشرعي لعلمين فنيين هما : علم اللغة الحديث ( الألسنية) وعلم الجمال.

<sup>9</sup> مقابلة تلفزيونية مع صلاح فضل، في قناة الناس المنشور في اليوتيوب في سنة، 2018، 11، 1، الرابط، <https://goo.gl/gMNDzK>

<sup>10</sup> صلاح فضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، ط: الثانية، القاهرة، 1980، 23.

6. إنتاج الدلالة الأدبية 1987.
7. ملحمة المغازي الموريسكية 1988.
8. شفرات النص، بحوث سيميولوجية 1989. :

هذه محاولة لارتداد أفق جديد في التحليل النقدي، من منظر تطبيقي، بدلا من الوقوف عند تكوينات النظرية، والتعسر في الأسماء والمصطلحات، و الإغراق في الأفكار والمبادئ، والجدل حول مشروعيّتها، مما يجعل التجربة العملية في التسرب والتوظيف هي المحك الفاصل في مدى الجدوى والجدية على أن هذا المنهج السيميولوجي في تناول الظواهر الأدبية والثقافية، وفك شفراتها واكتشاف شعريّتها قد حظى ببعض التأسيس النظري في لغتنا العربية، وبقى استكمال اختباره ببحوث تطبيقية تستكشف إمكانات وتجرب مختلف مستوياته، تجريباً يرتاد دون أن يرتد، ويتعمق في استقصاء الأدوات المنهجية كي يستبقى منها ما يضمن له المشروع العلمية والكفاءة التحليلية واليقين النقدي.

9. ظواهر المسرح الإسباني 1992.
10. بلاغة الخطاب وعلم النص 1993.
11. أساليب الشعرية المعاصرة 1995.
12. أساليب السرد في الرواية العربية 1993. :

هذا الكتاب " هو تقديم النموذج الأول في صيغة مقترح نقدي لقراءة طرف من الإنتاج الروائي العربي، لا على أساس المبدعين وشخصياتهم وأقدارهم، لا على الأساس توزعهم الإقليمي أو الوطني، أو توجهاتهم الأيديولوجية والمذهبية، وإنما بناء على الأساس الوحيد الذي يظل صالحاً للتميز العلمي الصحيح، مهما تغيرت مكوناته ونسبه، وهو نوع الأساليب التقنية الناجزة وجمالياتها الوظيفية".

عناصر التوظيف في المادة الأدبية القصصية ترتبط بإنجازات تقنية وجمالية تعتمد على علم اللغة بصرفها ونحوها ودلالاتها بعيداً عن مضمون الخطابة وتوجهاته المذهبية، دراسة موسعة للدكتور صلاح فضل ضمنها كتابه: "أساليب السرد في الرواية العربية" والصادر عن دار "المدى" للثقافة والنشر.. نهض بهذا الكتاب لكي يبيّن أنّ السرديات الحديثة التي تقترب عندها البحوث النقدية استطاعت خلال العقود الثلاثة الماضية أن تؤسس معرفة متنامية ودقيقة في النصوص الأدبية من خلال تجلياتها المختلفة حتى غدت نموذجاً مشجعاً لما يعرف بعلم الأدب في تشكيله المتطور والمتجدد انبثاق النزعة الإبداعية للمخيلة الإنسانية .

13. أشكال التخيل، من فترات الحياة والأدب 1995.

14. مناهج النقد المعاصر 1996.<sup>11</sup>

15. قراءة الصورة وصور القراءة 1996

16. عين النقد على الرواية المعاصرة 1997.:

لصلاح فضل، كتابه من طبع دار الشروق، المصرية، يتحدث عن حياته وكتاب "عين النقد" يفيدنا في عديد من الدروس المستفادة من مسيرة صلاح فضل منها المرونة والقدرة على تعديل الأهداف والخطط..

ويقول عنه الدكتور رضا عطية، إن قيمة كتاب "عين النقد" تتجاوز كونه سيرة فكرية وحياتية لصلاح فضل إلى أنه بمثابة مرآة للعصر وتحولاته الثقافية والسياسية، وأن كتابة صلاح فضل هي كتابة محرضة على البحث والتساؤل، وأضاف عطية إلى أن أسلوب صلاح فضل النقدي كما يبرز من كتابه وفي كل كتاباته يجمع بين سمة العلمية وجمال التعبير وشعريته ما يجعله أسلوباً مميزاً لصلاح فضل.

17. نبرات الخطاب الشعري 1998.

18. تكوينات نقدية ضد موت المؤلف 2000.

19. شعرية السرد 2002.

20. تحولات الشعرية العربية 2002

21.<sup>12</sup> الإبداع شراكة حضارية 2003

الجمعة 15 نوفمبر 2019. 22. وردة البحر وحرية الخيال الأنثوي 2004

23. حواريات في الفكر الأدبي 2004.

نشأ صلاح الفضل في بيئة علمية عمل فيها جدّه السابع خادماً للمنظومة الدينية والفكرية للعلوم الشرعية والفقهية والشرعية لمؤسسة الأزهر. ولم يبخل أفراد آل فضل على التراث العربي الأدبي والمعرفي بضح روح معرفية جديدة فيه عبر الحفاظ على الإرث الأرشيفي المكتبي الذي اقتنته هذه العائلة، وإغنائه بنتائج علمية جديدة لم تتخلّ عن اللبوس التاريخي الموروث، وقدمت ملفات علمية غزيرة تحمل- فبالوقت نفسه- روح التجديد والحداثة. علاوة على ذلك واقتداء بسيرة أبيه الذي مات في شبابه وتركه صبياً في رعاية جده، قرر أن يكون ناقداً، هكذا أجاب عن سؤال إحدى الطالبات -زوجته فيما بعد- على سؤال: ماذا تريد أن تكون في المستقبل؟ في سياق إعدادها تحقيقاً صحفياً، ولأن النقد -عند صلاح فضل- ليس هواية أو مجرد كتابات انطباعية قائمة على الذوق الشخصي بل علماً واحتشاداً معرفياً واسعاً، فقد ظل يؤجل ممارسة النقد حتى تكتمل "عدته" وكان أمامه نموذجان ود أن يجمع بينهما هما د. محمد غنيمي هلال رائد الدراسات

<sup>11</sup> صلاح الفضل، مناهج النقد المعاصر، دار الأفق العربية بالقاهرة، 1997.

<sup>12</sup> جريدة الأهرام، الجمعة 15 نوفمبر، العدد، 2019/12346.

المقارنة ود. محمد مندور، وقد خدمته الظروف – بالفعل- لقراءة القانون، حين أقام مع أحد أعمامه بالقاهرة يقرأ له المواد القانونية المقررة عليه في كلية الحقوق، وهي مواد أطلعتة على عالم متسع غير الذي كان يعرفه في دراسته في الأزهر وهو ما كان يدركه بوضوح حيث كان يعزوه: "موضوعيته وقدرته على تنظيم معارفه وتعليل أحكامه والإصابة في تحديد مقاصده بثقافته القانونية قبل الأدبية".<sup>13</sup>

هذه الدقة المنهجية التي اكتسبها من القراءات القانونية لم تمنعه مما يسميه ببلاغة الترسل" التي اكتسبها من فن "الخطابة" الدينية التي مارسها في المساجد حين أدرج عمه الثاني خريج كلية أصول الدين اسمه ضمن وعاط جمعية مكارم الأخلاق وهو مازال في المرحلة الثانوية الأزهرية في السابعة عشرة من عمره فظل يلقي خطبة الجمعة بالتناوب في عدد من مساجد القاهرة وضواحيها. هذه التهيئة التي تبدو قدرية هي التي مكنتنا الكبير من تجسير الهوة – كما كان يرغب دائماً- بين بلاغة الترسل المتدفق الشفاهي والدقة المنهجية في أصول التحرير الكتابي حتى يكون للنقد لذته وإمتاعه. ويبدو أن هذا الرجل قد جمع بين الدراسة في الأزهر ودار العلوم التي كانت طليعة إذا ما قورنت بالدراسة الأزهرية في ذلك الوقت ثم جمع بين كل هذا والدراسة في إسبانيا والفكر النقدي الغربي الذي تشربه إبان ابتعائه هناك، والغريب أن يكون مبعوثاً لهذه المنحة من الأزهر بترشيح من أستاذه محمد غنيمي هلال في فترة عمله بمؤسسة الأزهر في إطار خطة تطويره. ومن خلال اللغة الإسبانية التي أتقنها وترجم عنها مؤلفات غربية كثيرة استطاع أن يطلع على مناهج النقد الجديدة في فرنسا التي حلم بالسفر إليها ولا شك أن الجمع بين كل هذه الروافد جعلته مؤمناً بعالمية الفكر وبعيداً عن التعصب لثقافة دون أخرى ومقتنعاً بأن لكل ثقافة مساهماتها الخاصة بها في إطار فكرة هذه العالمية أو النتاج الإنساني بصورة عامة وهو ما دفعه إلى مقاومة الفكر اليميني الذي ساد في فترة حكم السادات وظل إيمانه "بعالمية الفكر الإنساني وتوالد المعرفة في الثقافات المختلفة أقوى من نزعات العزلة والتعصب".<sup>14</sup>

## 2- النقد الأدبي

للقند لغةً معانٍ كثيرة في معاجم اللغة ومنها:

"تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها والنقد تمييز الدراهم وإعطاؤها إنساناً ونقت له الدراهم أي أعطيته، فاننقدتها أي قبضتها".<sup>15</sup>

وعرفه الزمخشري في: "أساس البلاغة" بأنه نقد: نقده الثمن، ونقده له فاننقده، ونقد النقاد الدراهم: ميز جيدها من رديئها".<sup>16</sup>

<sup>13</sup> صلاح الفضل، عين النقد وعشق التمييز، ط: الأولى، مؤسسة بتانة، 32.

<sup>14</sup> صلاح الفضل، عين النقد وعشق التمييز، ط: الأولى، مؤسسة بتانة، 18.

<sup>15</sup> ابن منظور، أبي فضل جمال للدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، 225/3.

وفي المعنى نفسه جاء في معجم الصحاح في اللغة: "نقدته الدراهم أي أعطيته فافتقدها: أي قبضها، ونقدت الدراهم وانتقدتها، إذا أخرجت الزيف منها"<sup>17</sup>.

ومن معاني النقد أيضا اختلاس نحو الشيء تقول: "نقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقداً ونقد إليه بمعنى اختلس النظرة نحوه، وما زال ينقد بصره إلى الشيء إذا لم يزل ينظر إليه، والإنسان ينقد الشيء بعينه وهو مخالسة النظر لئلا يفطن إليه، ويأتي بمعنى العيب: إذ جاء في حديث أبي الدرداء أنه قال: "إن نقدت الناس نقدوك، وإن تركتهم تركوك:" أي إن عبتهم عابوك.<sup>18</sup> ويتبين لنا من المعنى اللغوي أنّ النقد هو تحليل الشيء والحكم عليه، وتمييز الجيد منه والردء كما يأتي بالمعاني المختلفة منها: العطاء وتصويب النظر وذكر العيوب والاختيار.

**أما اصطلاحاً، فالنقد:** هو فن دراسة الأساليب وتمييزها وذلك على أن نفهم لفظة الأسلوب بمعناها الواسع، وهو منحى الكاتب العام وطريقته في التأليف والتعبير والتفكير والإحساس على السواء، أو هو التقدير الصحيح لأي أثر فني وبيان قيمته في ذاته، ودرجته بالنسبة إلى سواه.<sup>19</sup>

والنقد أيضاً دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها، المشابهة لها أو المقابلة ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها<sup>20</sup>. ويحاول قدامة بن جعفر في كتابه: "نقد الشعر" تحديد مفهوم النقد ويقول: "ولم أجد أحد وضع في نقد الشعر وتلخيص جيده من رديئه كتاباً، وكان الكلام عندي في هذا القسم أولي بالشعر من سائر الأقسام".<sup>21</sup>

من خلال تعريف نلخص وظيفة النقد مايلي:

- دراسة العمل الأدبي وتفسيرها وتحليلها وموازنتها مع غيرها.
- تحديد مدى تأثير العمل الأدبي بالمحيط من الناحية الاجتماعية ومن الناحية الفنية من المهم معرفة ما الذي أخذ هذا العمل الأدبي ومدى استجابته للبيئة.

### 3- النقد الأدبي والأدب العربي المعاصر

بداية سنتحدث عن عصر النهضة بعد حالة التدهور التي أصابت الأدب العربي والنقد أيضا نظرا للعلاقة التي تربطهما، حيث كانت هذه النهضة الشرارة الأولى لقيام الأدب والنقد من جديد "فعاادت الحياة تدب في الأدب من جديد وعاد إليه رونقه وبهاؤه وجعل النقد يستيقظ من سباته،

<sup>16</sup> الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ط: 1998، دار الكتب العلمية بيروت، 2/297.

<sup>17</sup> الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، دار العلم للملايين، 544.

<sup>18</sup> مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، في النقد الأدبي القديم عند العرب، 1998، مكة، للطباعة، 4.

<sup>19</sup> مندور، محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ط3، 1994، القاهرة، 14.

<sup>20</sup> الشايب، أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط: 1994، 10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 115.

<sup>21</sup> ابن قدامة، أبي الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ط1، 1302، مطبعة الجوانب، قسطنطينية، 2.

وانهمرت الكتابات النقدية انهمارا ملحوظا، وتلاحقت المعارك الأدبية والنقدية بين أنصار المنهج النقدي الحديث، وبين أصحاب المنهج النقدي القديم .

وأصبح النقد نقدا علميا يستند إلى قواعد ويعتمد على قوانين وأسس<sup>22</sup> عندما تخلص الأدب من تأثير عصر الضعف خضع لتأثير النهضة، فبدأ بالتطور من جديد وتبعته بذلك الحركة النقدية وما ساعد على هذا الأمر المعارك الأدبية فبعد "اتصال أدبنا العربي بالأدب الغربية وبمذاهب النقد المعاصرة في الغرب، حصل تطور في نقدنا العربي الحديث، فخضع نقدنا لما يخضع له النقد العربي الحديث من تفسيرات ومذاهب علمية وموضوعية مختلفة"<sup>23</sup>.

ومن جهة أخرى كان هناك أدب حديث وهو الأدب المتأثر بالثقافة الغربية القديمة التي تعتمد على التراث القديم وخير ممثل لهذا الأدب هو البارودي الذي يعتبر أول شعراء النهضة الحديثة ورائد مدرسة البعث والإحياء "فقد رجع بالشعر إلى العصر العباسي، فترسم آثار أبي نواس أبي فراس والمنتبي"<sup>24</sup> و"هناك من يرجع بدء الحركة النقدية الحديثة إلى الشيخ حسن المرصفي وكتابه "الوسيلة الأدبية" وكان الهدف من هذا الكتاب تجديد اللغة العربية وإحيائها" وتمثل أيضا الأساس الأول للنهضة التي بزغ نورها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وقد اختارت هذه النهضة نقطة لانطلاق مدرسة نقدية حديثة، وذلك لعدة ظروف أهمها الحملة الفرنسية فكانت هنالك رقعة مكانية ظهرت فيها النهضة الأدبية وعلت فيها أصوات النقاد كرد فعل لها وهي مصر كمركز للعالم العربي فأخذ مجددو العصر يضاعفون نشاطهم لربط النفوذ بالتيارات الأوروبية، فتأثرت بذلك قواعد النقد العربي بالتيارات الغالبة في أوروبا" وقد شكل العقاد إلى جانب المازني وعبد الرحمن شكري "مدرسة الديوان " وذلك نسبة إلى الكتاب المشهور الذي ألفه اثنان من هذه المدرسة " العقاد والمازني " وأصدره في جزأين وبسطا فيه دعوتها الجديدة، ونقدا فيه حافظا والمنفلوطي كما نقدا زميلهما الثالث وهو عبدالرحمن شكري"<sup>25</sup> وربما كان نقد العقاد والمازني لزميلهما عبد الرحمن شكري بسبب البيئة التي نشأ فيها فهو "يختلف عن رفيقه العقاد والمازني لكونه درس في لندن وتأثر بالشعر الإنجليزي وترجم بعضه إلى العربية واتهم بسرقة قصائد من ذلك الشعر ونسبها إلى نفسه".

"ويبدو أن العقاد أكثر نقاد جماعة الديوان شهرة وذيوع صيت، وله مكانة أدبية كبيرة نابغة من تعدد مجالاته الأدبية، فهو كاتب وناقد ومترجم ومؤرخ ومفكر وفيلسوف وصاحب معارك أدبية

<sup>22</sup> إبراهيم عبد العزيز السمري، *النقد الأدبي العربي في القرن العشرين*، ط1، 2011، دار الأفاق العربية، القاهرة، 8

<sup>23</sup> خفاجي، محمد عبد المنعم خفاجي، *مدارس النقد الأدبي الحديث*، ط1، 1995، دار المصرية اللبنانية، القاهرة،

120، 121.

<sup>24</sup> خفاجي، محمد عبد المنعم خفاجي، *مدارس النقد الأدبي الحديث* 88-89.

<sup>25</sup> خالدة صوشي، إشكالية المنهج في الدراسات، 26.



26" فالعقاد هو الحلقة الأساسية في مدرسة الديوان إذ كان له شأن كبير فعلت مكانته لأنه كان ملما بالترجمة والنقد والفلسفة والأدب.

"أما المازني فله في النقد طريقتان إما أن يلف ويدور حول الموضوع وينتهي به المطاف إلى موضوع آخر يستطرد إليه(فيه) وبهذا يتفادى إبداء رأيه، وهذه الطريقة انتهجها في نقد النثر الفني"27، وإما أن يحتفل بالموضوع فيقصد إليه ويبين رأيه فيه واضحا، وكثيرا ما يحلل وينتقد ويمدح ويذم، وهذه الطريقة انتهجها في نقده لبعض الشعراء والكتاب أمثال: ابن الرومي، وبشار بن برد، وحافظ إبراهيم، وعبد الرحمن شكري ومصطفى لطفى المنفلوطي وغيرهم. فالمازني كان معاتبا لأصحاب العصر الحديث الذين حاكوا القدماء، وأتهم أعمالهم بخلوها من روح التجديد الأدبي والنقدي، وطالبهم بالتجديد حتى يصلوا أعلى قمة النضج الفني و يواكبوا مستجدات العصر. والواضح أن هذا الكتاب أحدث ضجة كبيرة في الوسط الأدبي والشعري في مصر بخاصة والعالم العربي بعامة، وبهذا المعنى نستطيع اعتبار كتاب الديوان بداية النقد الأدبي الحديث في مصر "وهي دعوات شملت كافة مجالات الحياة ... والتي بدأت منذ أواخر القرن الثامن عشر واستمرت صعودا وهبوطا طوال القرن التاسع عش".28

وخلاصة القول عن الديوان: "إن الأعمال التي سبقت الديوان مهدت الطريق أمامه وساهمت في تغيير الذوق الأدبي، ومعايير التقييم الأدبي، إلا أن الديوان كان نقلة حقيقية، فقد بلور الكثير من المفاهيم النقدية، التي أضحت تشكل القاعدة التي ينطلق منها العمل النقدي فيما بعد، كما استطاعت من البداية أن تحقق التوازن المنشود بين الآراء والمبادئ النظرية وبين التطبيق النقدي.29 "بالإضافة إلى مدرسة الديوان كان هنالك:"طه حسين" وكتابه "في الأدب الجاهلي"والذي أرسى فيه قواعد المنهج الشكي الديكارتية، والنظر إلى الظاهرة الأدبية بطريقة موضوعية وعقلانية متوازنة، وقد كانت المعركة الحامية التي اندلعت بعد ظهور هذا الكتاب برهانا على تطور الحركة النقدية..30 أما العامل الثالث الذي أدى على تطور النقد، هو ظهور التجمعات الأدبية ومنها: "جماعة الأمناء" و"جمعية الأدباء" و"نادي القصة" بالإضافة إلى المجالات الثقافية ظهرت مجلة الكتاب التي "رأس تحريرها محمد سعي العربان وعادل الغضبان، ثم مجلة الآداب البيروتية و مجلة الرسالة وغيرهم ومن إن أقيمت الستينات حتى كانت حركة النقد الأدبي قد بلغت مرحلة متقدمة من التطور والنضج، والدليل على هذا التطور والنضج هي نوعية المعارك الأدبية والقضايا النقدية المطروحة ومن أبرز المعارك النقدية تلك التي دارت حول مفهوم النقد

26 إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكير، ط1، 2003، دار المسيرة العربية، عمان، 49.

27 المازني، عبد القادر المازني، الشعر غاياته ووسائله، ط2، 1990، تح: فايز ترحيني دار الفكر اللبناني، 16.

28 سيد البحر اوي، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، ط1، 1993، دار الشقيقات، القاهرة، 17.

29 خالدة صوشي، إشكالية المنهج في الدراسات، 27.

30 محمود خليل، إبراهيم، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكير، ط1، 2003، دار المسيرة العربية، 45.

الأدبي وموقفه من العمل الفني، بين الناقلين "محمد مندور" و"رشاد رشدي" عام 1961م وأفرزت هذه المعركة فريقين نقديين على تضاد في الرؤى الفكرية والمنظومة النقدية التي يتبناها كل منهما، يضم كل فريق جماعة من النقاد لها موقفها الخاص بها، الفريق الأول ضمّ نقاد العرب "ويضم محمد مندور ولويس عوض وعبد القادر قط وإبراهيم حمادة، أما الفريق الثاني فعُرف بـ"جمعية النقاد" وضمّ رشاد رشدي وعددا من تلاميذه مثل سمير سرحان ومحمد عنافي عبد الوهاب".<sup>31</sup>

"يرى صلاح فضل أن كل منهج نقدي لا بد له من نظرية في الأدب يرتبط بها وينطلق منها، وإجراءات ومصطلحات يعبر فيها عن تواقفه مع هذه النظرية، لذلك فالمفهوم المعرفي للأدب هو النظرية. والمنهج النقدي هو الذي يختبر توافق هذه النظرية مع مبادئها ويمارس فاعليته عبر جهاز اصطلاحي يحمل قنوات تصورات ويضمن كيفية تطابقها أو توافقها قريبا أو بعدا مع الواقع الإبداعي "أي أن هنالك" أطرافا ثلاثة هي: النظرية والمنهج والمصطلح، تمثل منظومة متكاملة تبدأ من الإطار الشامل والنظرية وتنتهي بالتقنية المتداولة التي يستعملها أصحاب المنهج في ممارستهم العلمية"<sup>32</sup>، وبناء على هذه العلاقة المتماسكة تؤدي التحولات التي تحدث في النظرية إلى تعديل في المنهج والمصطلح، غالبا ما تتم تعديلات المصطلح بطرق الاستعارة في الحقل المعرفية المختلفة، ويرى المؤلف في النظرية الأدبية أنها شهدت "ثلاث مراحل أساسية هي:

1. عندما كانت الفلسفة هي مركز الثقل الموجه لمركزها.
  2. عندما كان التاريخ يحتل مركز الثقل.
  3. ثم تنتقل اللغة لتصبح النموذج المسيطر على نظرية الأدب في العصر الحديث".<sup>33</sup>
- وهكذا يمكن تعدد المناهج واختلافها في تلك التحولات المسيطرة على النظرية الأدبية.

## النقد الأدبي وصلاح فضل

بدايةً نقوم بتعريف مفهوم المنهج والمنهج النقدي عند صلاح فضل.

تعرض صلاح فضل لتعريف المنهج من ناحية الاصطلاح" بقوله: ذلك الوجه اللغوي في التعريف لا يفي بتغطية الشروط الاصطلاحية، فتعريف المنهج لغويا عنده هو الطريق والسبيل والوسيلة التي يتدرج بها للوصول إلى هدف معين."

<sup>31</sup> صبري حافظ، أفق الخطاب، النقدي دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، ط1، 1996، دار الشقيقات، القاهرة، 142.

<sup>32</sup> صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، ط1، 1996، دار الشقيقات، القاهرة، 142.

<sup>33</sup> صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ط1، 2002، ميريت للنشر، القاهرة، 12-13.

فقد ارتبط عنده بتيارين اثنين:

الأول: ارتباطه بالمنطق، وهذا الارتباط جعله يدل على الوسائل والإجراءات العقلية طبقاً للحدود المنطقية التي تؤدي إلى نتائج معينة، لذلك فإن كلمة منهج انطلقت من اليونانية، واستمرت في الثقافة الإسلامية لتصل إلى عصر النهضة وهي ما تزال محتفظة بالتصورات الصورية للمنطق الأرسطي بحدوده وطرق استنباطه، فالمنهج في هذه المرحلة يطلق عليه المنهج العقلي، لأنه يلتزم بحدود الجهاز العقلي يستخرج النتائج منها، وهو في ذلك حريص على عدم التناقض.<sup>34</sup>

الثاني: ارتباطه بحركة التيار العلمي، وهذا التيار لا يتحكم إلى العقل فحسب، وإنما يتحكم - كذلك- إلى الواقع ومعطياته وقوانينه -فالمنهج- إذا اقترن بنمو الفكر العلمي التجريبي يقع التزاوج بين طرائق العلماء والمنهجيين.<sup>35</sup>

أما في العصر الحديث فتعددت الشروط والمواصفات التي تحدد طبيعة المنهج العلمي، وقد فصل صلاح فضل الحديث هنا عن المنهج النقدي الذي ربطه بمفهومين، فهو إما أن يكون عاماً وإما أن يكون خاصاً، فالعام يرتبط بطبيعة الفكر النقدي ذاته في العلوم الإنسانية بأكملها وهذه الطبيعة الفكرية النقدية أسسها "ديكارت" على أساس من كونها لا تقبل أي مسلمات على المستوى الإجرائي قبل عرضها على العقل، ومبدأه في ذلك الشك للوصول إلى اليقين، ورفض المسلمات إجرائياً وعدم تقبل إلا ما يصح البرهنة عليه كلياً، أما الخاص فيتعلق بالدراسة الأدبية والنظر في مظاهر الإبداع الأدبي بأشكاله المختلفة طبقاً لما يسمى بالنظرية الأدبية" فالمفهوم المعرفي المؤسس للأدب هو النظرية. يقول فضل: "فكل منهج لابد له من نظرية في الأدب، ونظرية الأدب هذه تطرح أسئلة جوهرية وتحاول الإجابة عن هذين السؤالين أي عن طبيعة الأدب وعلاقاته ثم تجيب عن سؤال ثالث يتصل بوظائفه الجمالية والإنسانية"<sup>36</sup>

تحدث الدكتور صلاح فضل عن المناهج النقدية المعاصرة في كتابه "مناهج النقد المعاصر"، وتطرق إلى توجهات كل منهج نقدي على حدته، كما تناول الأبعاد النظرية والتطبيقية لكل منهج. وارتأت الدراسة أن نتكلم عن هذا الكتاب بشكل موجز .

**لمحة عن كتاب "مناهج النقد المعاصر" لصلاح فضل:** بدايةً لا بدّ من الاعتراف بتحقيق علاقة تأثير وتأثير بين النقدي العربي والمناهج النقدية الغربية، فقد شكّل التأثير النقدي العربي بالمناهج النقدية الغربية، ظاهرة إيجابية تستحق الرصد والدراسة، فقد كان لهذا التأثير انعكاساته القيمة على النقد العربي من خلال ما أفرزته هذه المناهج من آليات جديدة على العملية النقدية، واعتمادها على مفاهيم قائمة على مبادئ نقدية لها أبعادها الإبيستيمولوجية عبر الامتداد الثقافي الغربي، فوجد النقاد والباحثون العرب في هذه المناهج نموذجاً أوجد لهم ضالّتهم وجسّد طموحهم النقدي

<sup>34</sup> صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، 9.

<sup>35</sup> صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، 10.

<sup>36</sup> صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، 11. 12. 13.

من خلال محاكاتهم لبوصلة المناهج النقدية الغربية موضوعية والتي هي مستندة بالأساس على أسس علمية تتسم بالدقة والمصداقية في معالجة النصوص الأدبية من خلال ثلاثية: (المؤلف، النص، القارئ). إن هذا الاهتمام الكبير بالمناهج النقدية الغربية واستقطابها تمهيداً لإدخالها الحقل الأدبي العربي وفق ظاهرة المثاقفة، تبلور من خلال تأليف العديد من المؤلفات النقدية التي تنتظر لهذه المناهج من جانب (مفاهيمها، أعلامها، مرتكزاتها النقدية)، ومن أهم الكتب النقدية التي اهتمت بالمناهج النقدية نلمس كتاب "مناهج النقد المعاصر" صلاح فضل" والذي رسم خارطة نقدية جديدة له ولغيره من نقاد العرب، وهذا ما منحه سمعة نقدية واسعة بين النقاد العرب فقد أغنى النقد العربي والمكتبة العربية عبر عشرات المؤلفات والأبحاث.

تضمن هذا الكتاب عددا من المحاضرات عن "المناهج النقد المعاصر"، ألقاها المؤلف على طلاب الدراسات العليا بمعهد البحوث والدراسات العربية وهي أميل إلى التبسيط والشرح من دون التدقيق في المصادر أو التألق في الغرض، فابتعدت بذلك عن الأكاديمية مقتربة من إملاءات طه حسين ومحمد مندور على وجه الخصوص، ما جعلها تتسع لتتجاوز دائرة المتخصصين إلى عامة المشتغلين بالأدب والثقافة.

والكتاب يضع خريطة كلية للمشهد النقدي في الثقافة العربية والعالمية بتفادي التفضيلات الجزئية والإشكالات المعرفية الدقيقة، وقد قسمه صلاح فضل إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: الأول يعرض لمفهوم المنهج، والثاني يهتم بدراسة منظومة المناهج التاريخية، بينما الثالث يعرض لمنظومة المناهج الحديثة.<sup>37</sup>

حيث يعد هذا الكتاب –الذي هو موضوع دراستنا – من المؤلفات القيمة والمهمة، من خلال القيمة العلمية التي يمنحها للطلاب والباحث في مجال النقد الأدبي انطلاقاً من المادة العلمية الغنية المضمنة محتوى الكتاب، والتي تُعنى برصد المناهج النقدية على مستويات: المفهوم، والشكل، والتوجه، قبل البدء بعملية توظيفها في الدراسات التطبيقية النقدية على النصوص العربية.

## الخاتمة

بناء على المادة العلمية المعروضة في هذه الدراسة تم التوصل الى عدة نتائج أهمها :  
وترى هذه الدراسة أنه لا بدّ لمن يدرس النقد الأدبي أن يبحث عن الإبداع وحقيقته، بطرق وآليات متنوعة وذلك بتحليل بنياته ومضمونه، بالاعتماد على المنهج والنظريات النقدية المعاصرة، بحيث لا يبتعد عن الموروث النقدي القديم.

<sup>37</sup> صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، 11. 12. 13.

قام صلاح الفضل في كتبه بعرض المناهج النقدية محاولة منه إيجاد شرارتها التي أضاعت مسالك الدراسات النقدية ، كما سعى نحو معرفة باكورة هذه المناهج سواء كانت في الثقافة الغربية أم كانت في العربية، وله جهود كبيرة في إثراء مكتبة العربية بمؤلفاته عن النقد والمنهج الأدبي.

يعتبر صلاح الفضل من بين أكثر النقاد العرب المعاصرين تأليفا في مجال النقد الأدبي، حيث حاول المزج بين الثقافة الغربية والعربية من هذه الناحية.

### المصادر والمراجع

إبراهيم عبد العزيز السمري، النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، ط1، 2011، دار الآفاق العربية، القاهرة.

إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ط1، 2003، دار المسيرة العربية، عمان.

ابن قدامة، أبي الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ط1 ، 1302، مطبعة الجوانب، قسطنطينية.

ابن منظور، أبي فضل جمال للدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت.

جريدة الأهرام ، الجمعة 15 نوفمبر، العدد، 2019/12346.

الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، دار العلم للملايين.

خفاجي، محمد عبد المنعم خفاجي، مدارس النقد الأدبي الحديث، ط1، 1995، دار المصرية اللبنانية، القاهرة.

الزمخشري، أبي القاسم جارالله محمود بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ط: 1998م، دار الكتب العلمية بيروت.

سيد البحرأوي، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، ط1، 1993، دار الشقيقات، القاهرة.

الشايب، أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط: 1994، 10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، ط1، 1996، دار الشقيقات، القاهرة.

صبري حافظ، أفق الخطاب، النقدي دراسات نظرية وقرارات تطبيقية، ط1، 1996، دار الشرفيات، القاهرة.

صلاح الفضل، عين النقد وعشق التميز، ط: الأولى، مؤسسة بتانة.

صلاح الفضل، مناهج النقد المعاصر ط: الأولى، الصادر عن دار الأفاق العربية بالقاهرة، عام 1997م.

صلاح الفضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، ط: الثانية، القاهرة، 1980م.

صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ، ط1، 2002، ميريت للنشر، القاهرة.

المازني، عبد القادر المازني، الشعر غاياته ووسائطه، ط2، 1990، تح: فايز ترحيني دار الفكر اللبناني.

محمود خليل، إبراهيم، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ط1، 2003، دار المسيرة الربية.

مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، في النقد الأدبي القديم عند العرب، 1998، مكة، للطباعة.

مقابلة تلفزيونية مع صلاح فضل، في قناة الناس المنشور في اليوتيوب في سنة، 2018،

الرابط، <https://goo.gl/gMNDzK>

مندور، محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ط3، 1994، القاهرة.

# **BÖLÜM 5**

CUMHURİYET DÖNEMİ DARBE SÜREÇLERİNDE TOPLUMSAL  
DEĞİŞİM AÇISINDAN DİN <sup>1</sup>

**Dr. Muhammed YAMAÇ**

**CUMHURİYET DÖNEMİ DARBE SÜREÇLERİNDE  
TOPLUMSAL DEĞİŞİM AÇISINDAN DİN<sup>1</sup>**  
*RELIGION IN TERMS OF SOCIAL CHANGE IN THE REPUBLIC  
PERIOD COUP PROCESSES*

**Muhammed YAMAÇ**  
*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı*  
(ORCID: 0000-0003-2215-4492)

**ÖZET**

Cumhuriyet dönemi darbelerinin birçok alanda önemli ve kalıcı etkiler oluşturduğu bilinmektedir. Bu etkinin önemli yansıma alanlarından biri de dindir. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbeler, dini ve toplumsal hayat üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak önemli ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Darbeler, aynı zamanda, toplumsal değişimde önemli rol oynayan, neredeyse her alanda derin etkiler/tepkiler oluşturan, döneme damgasını vurarak önemli kırılma, değişim ve dönüşümlere neden olan olaylardan biri, belki de en önemlisidir. Toplumun belli dönemlerde kırılma noktasını oluşturan darbelerin toplumsal değişimde çok boyutlu ve önemli etkileri olmuştur. Bu boyutlardan biri de dindir. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbelere veya darbelerin getirdiği strateji, politika ve uygulamalara bakıldığında, değişim veya dönüşümde dinin önemli bir boyut teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim darbe süreçlerinde dinin, toplumsal hayatı düzenlemedeki merkezîliğinin aşındırılması/törpülenmesi yönünde bir dizi politika veya uygulama gerçekleştirilmiştir.

Darbe süreçlerinde genel olarak dindar/muhafazakâr çevrelerin baskılanarak laiklik lehine bir “değişime” icbar edildiği söylenebilir. Bu süreçlerde gerçekleştirilen laisist/sekülarist (başörtüsü yasağı, imam hatip ve Kur’an kurslarına karşı baskı ve yoğun dinî denetim, baskılamalar vb.) uygulamalarla toplumsal değişimde laik/seküler hayat öncelenmeye çalışılmıştır. Genel olarak darbe süreçlerinde İmam Hatip Okullarına, resmi veya gayr-i resmi Kur’an kurslarına ve başörtüsü/türban gibi dinsel kıyafetlere, DİB’in üst düzey atamalarına ve Diyanet’in ortaya koyduğu politikalarındaki değişimlere varıncaya kadar birçok geniş skalada ortaya çıkan laik uygulamalar toplumsal değişimde önemli rol oynamıştır.

<sup>1</sup> Bu çalışma, “Darbe ve Din (Cumhuriyet Dönemi Örneği)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.



Bunun yanında darbe süreçlerinde gerçekleştirilen reform veya yeniliklere bakıldığında, genellikle laik/seküler bir yaşantı lehine değişimin özendirildiği, hatta bu süreçlerde değişimin yönünü belirleyen asli ögenin “laiklik” olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerinde toplumsal değişim açısından din ele alınmaktadır. Çalışma, Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerindeki toplumsal-dinî değişimleri sosyolojik bir perspektifle ortaya koyma amacı taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Darbe, Toplumsal Değişim.

## **ABSTRACT**

It is known that the coups of the republic period had important and lasting effects in many fields. One of the important reflection fields of this effect is religion. The coups that took place during the republic period had important and lasting effects directly or indirectly on religious and social life. Coups are also one of the most important events that play an important role in social change, creating deep effects/reactions in almost every field, causing important fractures breaks, changes and transformations. The Coups, which constitute the beraking point of society in certain periods, had multidimensional and important effects on social change. One of these dimensions is religion. When we look at the coups or the strategies, policies and practices brought by the coups, it can be said that religion constitutes an important dimension in the change or transformation. As a matter of fact, a series of policies or practices were carried out in order to erode/rasp the centrality of religion in regulating social life during the coup processes.

In the coup process, it can be said that religious/conservative groups in general are suppressed and forced to change in favor of secularism. In the processes, secular life was tried to be prioritized in social change by the laicist/secularist practices (suc as headscarf ban, imam hatip and oppression against the Koran courses and intense religious supervision, oppression etc.). In general, the secular practices that emerged on many broad scales in the process of the coup reached to the imam hatip schools, official or informal Koran courses and religious clothes such as headscarf/hijab, high level appointments of directorate of religious affairs and change in the policies of the directorate of religious affairs, all of these have played an important role in social change. In addition, when

we look at the reforms or innovations carried out in the coup processes, it can be said that change is encouraged in favor of a secular life, and even the main element that determines the direction of change in these processes is secularism.

In this study, religion is discussed in terms of social change in the coup processes of the republic period. The aim of this study is to reveal the socio-religious changes in the coup period of the republic from a sociological perspective.

**Key Words:** Religion, Coup, Social Change.

## GİRİŞ

Birey ve toplumların hayatlarında değişim son derece önemlidir. Nitekim değişim, birey ve toplum için kaçınılmaz bir boyut taşımaktadır. İnsan doğduğu andan itibaren bir takım değişim aşamalarından geçer. Toplum da onu oluşturan bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri, birbirlerine olan davranışları nedeniyle sosyal, dinî, iktisadî, siyasî ve kültürel değişim safhalarından geçmektedir (Baloğlu, 1996: 58). Hiçbir toplumun hareketsiz kalamayacağı düşünülürse, her toplumun az veya çok bir değişim yaşadığı veya yaşayacağı, dinin de bu değişime tabi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle en köklü dünya görüşlerinin bile değişmek durumunda olduğunu, dolayısıyla din kurumunun da bu değişme olayının dışında kalmadığını söylemek mümkündür (Toker, 2007: 71). Toplumun bu değişken niteliği Weber, Troeltsch, Wach, Mensching ve Le Bras tarafından incelenmeye değer görülmüştür. Değişme olgusu, evrenin temel gerçeklerinden biridir ve toplumda her şey bir değişme sürecinde olduğu gerçeğinden hareketle denilebilir ki, değişmeyen bir şeyin varlığını düşünmek dahi neredeyse olanaksızdır (Armağan ve Armağan, 1988: 197).

Toplumsal değişim, toplum yapısının temel alanlarında (ekonomi, siyaset, eğitim, aile, kültür ve inançlar) var olan, ilişkilerde ortaya çıkan farklılıklar olarak tanımlanabilir (Özer, 2002: 718). Kasapoğlu'na göre (2006: 52) toplumsal değişim, bütün toplumlarda ve sosyal sistemlerde sürekli işleyen karşı konulmaz bir süreçtir. Değişme, insan topluluklarının esas karakteristiği olduğundan (Günay, 2007: 39), toplumların tarihinin, aynı zamanda toplumsal değişim tarihi olduğuna söylenebilir (Kasapoğlu, 2006: 52).

Din-toplum arasındaki ilişkiye bakıldığında karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri (Wach, 1987: 7), değişen zaman ile birlikte dine bakış açısının da değişebileceğinden hareketle din fenomeninin, sosyal değişimle alakalı olduğu söylenebilir. Din ve toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olması, din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkide belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu bakımdan dinin toplumsal değişim ile ilişkileri karşılıklılık esasına dayanmaktadır (Okumuş, 2009: 324). Nitekim din ve toplumsal değişim; biri diğerini etkileyerek toplumların ilerleme, gelişme, sapma ve çöküşünde son derece önemli rol oynamaktadır (Şener, 1991: 97).

Toplum, devlet veya halkı yöneten kadrolar, tarih boyunca kendi tasavvur veya ideolojilerine uygun bir toplum oluşturmayı temel amaçları arasında kabul etmişlerdir (Ayhan, 2000: 6). Althusser, değişimin ya da değişmeye direnmenin kalbinde ideolojilerin yattığını ileri sürmüştür, Weber ise, birtakım durum veya zamanlarda ideolojilerin (fikirlerin), toplumsal değişimi etkileyebileceğini savunmuştur (Kasapoğlu, 2006: 54). Bu tespitten hareketle denilebilir ki darbeler, toplumsal değişimde önemli rol oynayan, neredeyse her alanda derin etkiler/tepkiler oluşturan, döneme damgasını vurarak önemli kırılma, değişim ve dönüşümlere neden olan olaylardan biri, belki de en önemlisidir. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbelere veya darbelerin getirdiği strateji, politika ve uygulamalara bakıldığında, değişim veya dönüşümde dinin önemli bir boyut teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim darbe süreçlerinde dinin, toplumsal hayatı düzenlemedeki merkezîliğinin aşındırılması/törpülenmesi yönünde bir dizi politika veya uygulama gerçekleştirilmiştir.

Darbe süreçlerinde din sahasında köklü değişim ve dönüşümler gerçekleştirilmiş, “laisizm” lehine denilebilecek bir dizi kanun veya uygulama hayata geçirilmiştir. Dini baskılama ve denetim altına alma stratejisi bunlardan biridir. Darbeler döneminde toplumsal hayatta gerçekleşen değişim/dönüşüm, Cumhuriyet’le başlayan ve darbeler süreçlerinde yoğun bir şekilde işlenen “laisizm” mirası üzerinde filizlenmiş/kök salmış ve güçlenmiştir. Bu önemli süreçlerde geleneksel ayrılıkların ortadan kaldırılması amacıyla toplumsal bir mühendislikle dinin, toplumsal yapı ile kesişen yönleri arka plana atılarak bir kişi olayı haline getirilerek (Toker, 2007: 76), vicdanlara hapsedilmeye veya en azından siyasî, toplumsal, kültürel vb. birçok alanda etkisi yok edilmeye çalışılmıştır. Siyasal-toplumsal etkisi yok edilmeye veya azaltılmaya çalışılan din imajıyla birlikte zihinlerde seküler/laik bir hayat lehine bir toplum inşası gerçekleştirilmek istenmiştir.

Darbe süreçlerinde genel olarak dindar/muhafazakâr çevrelerin baskılanarak laiklik lehine bir “değişime” icbar edildiği söylenebilir. Bu ideolojik arka planla sekülerist bir toplum hayatının amaçlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu süreçlerde gerçekleştirilen laisist/sekülerist (başörtüsü yasağı, imam hatip ve Kur’an kurslarına karşı baskı ve yoğun dinî denetim, baskılamalar vb.) uygulamalarla toplumsal değişimde laik/seküler hayat öncelenmeye çalışılmıştır. Genel olarak darbe süreçlerinde İmam Hatip Okullarına, resmi veya gayr-i resmi Kur’an kurslarına ve başörtüsü/türban gibi dinsel kıyafetlere, DİB’in üst düzey atamalarına ve Diyanet’in ortaya koyduğu politikalarındaki değişimlere varıncaya kadar birçok geniş skalada ortaya çıkan laik uygulamalar toplumsal değişimde önemli rol oynamıştır. Bunun yanında darbe süreçlerinde gerçekleştirilen reform veya yeniliklere bakıldığında, genellikle laik/seküler bir yaşantı lehine değişimin özendirildiği, hatta bu süreçlerde değişimin yönünü belirleyen asli ögenin “laiklik” olduğu söylenebilir. Cumhuriyet dönemi darbelerine bakıldığında, özellikle İslamcı veya muhafazakâr/dindar çevrelerin desteklediği DP, AP, RP ve AK Parti hükümetlerine karşı İslam karşıtlığı (irtica, gericilik, yobazlık vb.) söylemi üzerinden darbe veya muhtıra yoluyla İslamcı hareketin veya söylemin önünün tıkandığı, değişimin yönünü (toplumsal beklentinin de aksine) İslamî olandan seküler/laisist olana doğru kaydırılmak ve etkisinin azaldığı düşünülen bu yöne ivme kazandırılmak istendiği söylenebilir.

## **1. CUMHURİYET DÖNEMİ DARBE SÜREÇLERİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞİM AÇISINDAN DİN**

### **1.1. 27 Mayıs 1960 Darbe Süreci ve Toplumsal-Dinî Değişimler**

1950 sonrasında toplumsal olarak bir önceki döneme karşı bir tavır geliştirilerek tabandan gelen baskılarla birlikte, içtimaî, siyasî, iktisadî, kültürel ve dinî alanda önemli değişimler yaşanmış, her alanda mevcut otoriter devlet tekeli kırılmış, sanayileşme ile birlikte köyden kente göçlerin başlamasıyla birlikte modern vasıta ve âletler yapılarak üretim artmış, çiftçinin ekonomik durumu düzelmeye başlamış, bu sosyal ve ekonomik değişme, eğitimin bütün Anadolu’da yaygınlaşması sürecini başlatmıştır (Yaşar, 2011: 55). 1950 ve sonrasındaki değişimde genel olarak daha önceki dönemde görülen baskılayıcı laisist/seküler uygulama veya politikaların yerini dinî serbestliklere bırakmış, dinsel anlamda ortadan kalkan baskı politikası ile birlikte önceki dönemde kapatılan dini kurumlar tekrardan açılarak toplumun hizmetine sunulmuştur. Denilebilir ki 1950-1960 arası dönem, bir sonraki dönem için dinsel, fikri ve daha

birçok alandaki değişimler için temel oluşturmuş ve toplumda önemli sosyolojik değişimlerin belirmeye başladığı bir görünüm çizmiştir. 1950-1960 arası dönem, birçok alanda dinsel (İslamî) anlayışın temelde meşrûiyet kaynağı olduğu bir dönem olmuştur. Arapça ezanın serbest hale getirilmesi, Arapça tedrisat, gayr-ı resmî din öğretimi ve Kur'an kurslarının normal eğitim faaliyetleri arasına girebilmesi, ibadet yerlerine önem verilmesi, toplumun dinî görevlerini istediğı gibi yapma özgürlüğüne kavuşması, İmam Hatip Okulları sayılarının artması, radyoda Kur'an okunmaya başlanması, dinî ve ahlâkî konulara önem vermeye başlanması vb. dinsel uygulamalar bu dönemdeki dinsel değişimi/gelişimi resmetmektedir. Ancak dinsel politika veya uygulamalar açısından meydana gelen bu değişim 27 Mayıs 1960 darbesiyle kesintiye uğramıştır. Laisist uygulama ve politikaların etkili olduğu bir değişim süreci başlamıştır.

27 Mayısla birlikte önceki dönemin dinî hayat canlanması duraklatılarak veya buna son verilerek toplum, tam tersi yönde laisist/sekülerist uygulamaların etkili olduğu ve önemli rol oynadığı bir döneme kıvrılması yönünde bir değişime yönlendirilmeye çalışılmıştır. Dindar/muhafazakâr çevrenin yoğun baskılara maruz bırakıldığı 27 Mayıs sonrasında, çağdaşlaşma ve Batılılaşma adına hayata geçirilen laisist din politikaları, sekülerleştirici bir ideoloji ile toplumsal hayata dayatılmak istenmiş, gerçekleştirilen laisist uygulamalar toplumun dinî ve manevî duygu ve düşüncelerinde önemli değişimlere neden olmuştur. 27 Mayıs'ın, dini, dinî hayat, düşünce ve hareketleri yeniden ele alarak laisizm lehine birtakım yönlendirme veya şekillendirmeler çizen bir karaktere sahip olduğu söylenebilir (İ. Kara, 2018: 34).

27 Mayıs darbe sürecinin toplumsal-dinsel değişimi denilince ilk aklan gelen, Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslamî gibi örgütlü dinî hareketler, sol ve Marksist çevrelerden yapılan tercüme dolayısıyla Türkiye konjonktüründe bunların oluşturduğu din anlayışları, yeni davranış biçimleri, fikrî, zihinsel ve ideolojik değişimdir (İ. Kara, 2018: 34). Bu süreçte gerçekleşen toplumsal-dinî değişim, dinamik ve mücadeleci bir din anlayışını geliştirmiş, aynı zamanda farklı dinî grupların ortaya çıkışına da zemin hazırlamıştır. Farklı konfigürasyonlara ait grupların öne çıktığı bu dönemin belki de en belirleyici özelliğı, zihinsel ve ideolojik anlamda çatışma kültürünün toplumdaki hareket kabiliyetinin artması, yeniden toplumda kendine yer bulması olmuştur. Bu nedenle 27 Mayıs süreci ve sonrası dönem birçok açıdan modern Türkiye tarihinin en çalkantılı dönemini oluşturur. Bu süreçte işçi ve kamu çalışanlarının sendikal faaliyetleri artmış ve örgütsel yapısı

güçlenmiş, gençlik ve Kürt hareketi baş göstermiş, bu hareketlerin karşısına asker/sivil destekli güçlerin çıkmasıyla birlikte Türkiye’de bir toplumsal ve siyasal kutuplaşma ortamı oluşmaya başlamıştır (Kaplan, 2002: 793–794).

Bu sürecin toplumsal yapıda meydana getirdiği değişime bakıldığında denilebilir ki, 1961 Anayasası’nın aksine pratikte 27 Mayıs’la birlikte 1950 öncesinde olduğu gibi aydınların otoritesi ve gücü sağlamlaştırılmış, buna karşın, köylü ve küçük burjuvazi sınıfı gerilemiş, sosyal adalet anlayışı zayıflayarak toplumsal ve dinsel kırılma ve derinleşme artmıştır. Bununla birlikte karmaşanın, çalkantının ve kutuplaşmanın hâkim olduğu bu süreçte, din de nasibini almıştır. Farklı ideolojilerin (sağ ve sol gibi) toplumu şekillendirmede birçok alanda hareketlenmeleri, dinî birtakım fikir ve düşünceleri/n etkilemiş veya etkisi altında kalmış denilebilir. Bu süreçte toplumsal değişimde din, hem etkilenen hem de etkileyen konumdadır.

27 Mayıs sonrası dönem ise, aynı zamanda kapitalizm-sosyalizm tartışmalarının yoğunluk kazandığı bir süreç olmuştur. Bu süreçte ideolojik çıkarların aynı yönde olması dolayısıyla eklemleme ve harmanlamalar yapılarak yeni bir ideolojik zümrenin (sosyalizm) oluşturulduğu, bu nedenle de 27 Mayıs’la birlikte bir zihniyet devriminin meydana geldiği ve bunun sonucunda artık, solcu ve sosyalizm kavramları sık sık ve rahatça kullanılır hale geldiği söylenebilir (Nadi, 1999: 91–93). Denilebilir ki 27 Mayıs süreci değişimde, sosyalist düşünce yükselişe geçerek önemli rol oynamıştır. Bunun yanında 27 Mayıs’ın, gerçekleştirilen politikalarla birlikte sol ideolojilerin gelişmesinde ve buna mukabil sağ ideolojilerin de bunun karşısına konumlandırılmasında etkili ve önemli rolü olduğu söylenebilir. Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra Batılılaşma ve çağdaşlaşma adına gerçekleştirilen din karşıtı mimarlık projeleri, 27 Mayıs darbe sonrasında da devam ettiği, bu anlamda 27 Mayıs’ın, “ilerici” ve “çağdaş” olduğu yönünde yorum ve değerlendirmeler dahi yapıldığı görülebilir (bkz. Nadi, 1999; 2000).

Bu sürecin toplumsal-din açısından değişiminde birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Ancak belki de bunlardan en etkili olan, bu sürecin egemen anlayışı haline gelen ve her alanda dinin etkili olmasını gereksiz gören laisist/sekülerist bakış açısıdır. 27 Mayıs sürecinin din anlayışı incelendiğinde görülmektedir ki dinin, toplumsal etkisi azaltılarak yaratıcı ile kul arasına indirgenerek bireysel bir ilişki haline dönüştürülmüş ve ancak bu şartlarda dinini yaşamaya çalışan bireylerin dindar/muhafazakâr olduğu kabul edilmiştir (Pekasil, 2007). 27 Mayıs sonrası sürecin bu din

perspektifi, dinin toplum hayatından kaldırılmasını öngören laisist/sekülerist felsefenin bir yansıması olduğu söylenebilir. Laisist/sekülerist anlayışla mücadele eden kesimlerin de gerici, yobaz ve din sömürücüsü/istismarcısı olarak tanımlandığı bilinmektedir.

## **1.2. 12 Mart 1971 Muhtıra Süreci ve Toplumsal-Dinî Değişimler**

12 Mart sürecine bakıldığında, bir taraftan İslamî-milliyetçi söylemin/yaklaşımın öne çıktığı, diğer taraftan Kemalist-milliyetçi söylem veya yaklaşımın etkili olduğu görülebilir (Selçuk ve Ülker, 2008: 8). 12 Mart sürecinde gençliğin üniversite hareketlerinin oluşumunda çok fonksiyonel bir oynadığı söylenebilir. Nitekim 1968 yılında ABD’de daha sonra da Fransa’da başlayıp dünyanın diğer ülkelerinde yaygınlaşan ve âdeta moda halini alan öğrenci hareketlerinin Türkiye’ye önemli etkileri olmuştur (Özkaya, 1997: 17). Bu süreçte Küba devriminin (Fidel Kastro ve Che Guevara gibi isimler) örnek alınarak mevcut sistemin ve devletin muhalifi grupların oluştuğu, karşılıklarında da devlete yardımcı ve komünizme düşman bir ülkücü gençliğinin oluştuğu, bu iki gençlik hareketinin fiziksel şiddeti geçerli meta haline getirdiği, silahlandığı ve karşılıklı olarak öldürme eylemlerinin başlatıldığı söylenebilir (Özkaya, 1997: 18).

Bu süreçte kadınların toplumda daha görünür hale geldiği, sınıfsal çekişme ve eylemlerde rol oynadığı görülmektedir. Denilebilir ki siyasal ve toplumsal hareketlerin zirve yaptığı, gerginlik ve kutuplaşmaların hâkim olduğu bu süreç, toplumsal-dinsel değişimde önemli ve etkili olmuştur. Türkiye’de gençlik hareketlerinin yoğun olarak yaşandığı bu süreçte, (Türkiye Komünist Partisi, Türkiye İşçi Partisi, Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi, Devrimci Yol, Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu, MSP ve Milliyetçi Cephe) gibi birçok parti ve hareketin doğuşu ile birlikte çok parçalı toplumsal yapı oluşmuştur (S. Kara, 2012: 51). Bu hareketlenmeler daha sonra işçileri, köylüleri ve aydınları da içine alacak şekilde genişlemiş ve yaygınlaşmıştır (Alagöz, 2005: 114).

Bu süreçte Diyanet İşleri Başkanlığı’nda da bir takım değişimler yaşandığı söylenebilir. İlk defa 1971’de Ramazan ve Kurban Bayramı dolayısıyla yurt dışına geçici statüde din görevlisi gönderilmiş, yine aynı yıl Dış Hizmetler Müdürlüğü ve 1976’da Hac İşleri Müdürlüğü kurulmuş ve 1979’dan itibaren hac seferlerini düzenleme yetkisi Diyanet’e verilmiştir. Esasen Diyanet’teki bu sınırlı ve olumlu yöndeki değişimlerin yaşandığı 12 Mart sürecinde hem muhafazakâr/dindar hem de laisist

kesimin rahat bir ortam bulduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim 12 Mart öncesinde başlayan kargaşa ve kaos ortamının, 12 Mart sürecinde de etkisini artırarak devam ettiği ve dolayısıyla 12 Eylül sürecinin hazırlanması ve meşrû görülmesi açısından bir inşa süreci gerçekleştirilerek toplumsal-dinî değişimde etkisi olduğu görülmektedir.

İdeolojik gruplaşma veya kamplaşma 12 Mart sürecinde yoğun bir şekilde işlevsel kılınarak şehirlerde kurtarılmış bölgeler ihdas edilmiş, bölgeler arası çatışmalar yoğunlaşmış, toplumsal-dinî yapıyı olumsuz etkileyebilecek eylem veya hareketler gerçekleşmiş ve bu eylemsel hareketlerden hem muhafazakâr/dindar çevreler hem de laisist kesim etkilenmiştir. Örneğin bu süreçte Çorum ve Kahramanmaraş'ta ortaya çıkan Alevi-Sünni çatışması (Özkaya, 1997: 19), bu eylem veya hareketlerdendir. Bunun yanı sıra birtakım olaylar bahane edilerek Müslüman camia üzerinde psikolojik şiddet uygulandığı, laik-anti laik kavgası işlevsel kılınarak yoğun bir şekilde etkisini/yankısını üniversitelerde gösterdiği görülebilir (Özkaya, 1997: 19). 12 Mart sürecinde muhafazakâr/dindar kesim üzerinde uygulanan bu psikolojik baskı/şiddet, İslamî ve toplumsal hareketin değişim ve dönüşümünde önemli rol oynamıştır. Ayrıca İslamî ve toplumsal değişimde (Mısır, Pakistan ve İran vb.) Müslüman ülkelerde öne çıkan İslamî hareketleri ele alan eser veya kaynakların çevirilerinin etkisiyle radikalliğin arttığı ve “ya şeriat ya ölüm”, “düzene isyan”, “Anayasa Kur’an’dır” gibi sloganlar atılmaya başlanmıştır (Sarıkaya, 2015: 39–40).

Bu süreçte ortaya çıkan iç göç olayı ile yaşanan radikal toplumsal değişim, Türk Müslümanlığında da karmaşık etkiler doğurmuş, büyük kentlere veya kent merkezlerine göç eden ve kentlerin kenar mahallelerine yerleşen yurttaşlar, beraberlerinde köy ve kasabalarında yaşadıkları Müslümanlığı da birlikte getirmiş, bunun sonucunda, kent yaşamında toplumsal ve ekonomik bakımdan zorluklar yaşamalarının yanı sıra kent hayatı kendi yaşadıkları ve alıştıkları geleneksel İslam’a oranla çok bozulmuş ve yozlaşmış olarak görünmüştür (H. Kara, 2012: 334–335). Göç ile birlikte hızlı bir değişim ve bu değişimle birlikte ortaya çıkan travmatik toplumsal-ekonomik ve dinî vb. sorunlar, kaotik bir tablo oluşmasına neden olmuş, şehirlerdeki gecekondulaşmayla birlikte sosyal ve ekonomik yoksunluk içerisinde hayatlarını idame ettiren bir kitle toplumu oluşmuş, bununla birlikte farklı bir sosyal hayat biçimi gelişmiş, çalışma şekilleri ve farklı ilişkiler ağı öne çıkmış, bu kesimlerin siyasî ve idarî sisteme yönelik talepleri ve toplumsal isteklerinin karşılanmaması neticesinde sisteme karşı tepkilerin, alternatif arayışların ve milli



bütünlüğü bozucu ideolojik faaliyetlerin ve yapılanmaların gelişmesine neden olmuştur (İnce, 2012: 168). Böylelikle gecekondü semtleri, belli ideolojik grupların işgal ve tekeli altına girerek terör ve anarşi lehine bir değişim yaşanmıştır (Dursun, 2005: 53). Bu süreçte ekonomik sıkıntılar yaşanması ve işsizlik oranlarının artmasıyla birlikte bölgesel eşitsizliklerin baş gösterdiği, Batı illeri ekonomik nimetten yararlanırken küçük Anadolu kentlerinde siyasal tepkilerin doğduğu, bunun etnik ve dinî çatışmaları körükleyerek geleneksel inanç sistemlerini tehdit eden bir ideolojik ortam oluşturduğu söylenebilir (H. Kara, 2012: 336).

### **1.3. 12 Eylül 1980 Darbe Süreci ve Toplumsal-Dinî Değişimler**

12 Eylül öncesi dönemde etkili olan toplumsal-siyasal kargaşa ve kaos dolayısıyla tıkanan sistemin, 12 Eylül darbesiyle önü açılmak istenmiştir. 12 Eylül sürecinde sistemin yeniden üretim mekanizmalarının açılmasıyla birlikte hızlı bir değişimin gerçekleştiği söylenebilir. 12 Eylül sonrası süreçte darbenin de etkisiyle siyasal, kültürel, toplumsal, ekonomik ve özellikle dinî alanda hızlı bir değişimin baş gösterdiği, ilk defa kent nüfusunun kır nüfusunu geçtiği ve bütün bunlarla birlikte toplumsal davranış kalıplarının değiştiği görülmektedir.

12 Eylül, gelenekselliğin modernize edilmesinde bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinin modernleşme lehine önemli bir değişim içerisine girdiği söylenebilir. 12 Eylül, İslâmcılık hareketlerinin, örgütlü dinî yapıların, dindarlığın, dine ilişkin kavramların, kurumların, davranış biçimlerinin değişmesi ve dönüşmesi, yeni dil ve üslup arayışlarına girmesi, nicel olarak yükselmesi, sermaye, medya/basın ve bürokrasi alanlarında görünürlük kazanması, entelektüel hale gelmesi ve İslamcı hareketin neredeyse birçok alana uyum sağlamaya çalışması vb. özellikler açısından toplumsal-dinî değişimde önemli bir süreci ifade etmektedir (İ. Kara, 2018: 14). 12 Eylül öncesi süreçte İslamî yaşam stiline beklentileri karşılamadığı ve çağa uyum sağlamadığı anlayışıyla birlikte din perspektifinde önemli kırılma ve değişimlerin başladığı, böylece daha önce cami ve vakıflarda düzenlenen iftar ve düğün organizasyonları, artık beş yıldızlı otellerde tertip edilmeye başladığı, İslam camiasında genel olarak takva yerine fetva tartışmalarının yaşandığı bir değişimin içerisine girildiği söylenebilir (İşiker, 2011: 57–58). Bu süreçte, hem kadınlar hem de erkekler için bir yenileşme döneminin başlangıcı olması hasebiyle, İslamcı ve muhafazakâr hayat yeni bir boyut kazanarak yeni tüketim pratikleriyle birlikte yeni yaşam şekilleri geliştirmiş, bu yeni yaşam şekilleriyle modern yaşamın tüketim kültürüne yaklaşmıştır (Karakaya, 2015: 191). Bu süreç, liberal ve muhafazakâr

düşüncelerin birbirine eklememesi sonucu teknik düzeyde Batı'nın bilgisine sahip ama kültürel düzlemde İslamî değerlerin benimsenmesini öngören sentezci bir düşüncenin üretilmesi ile öne çıkmaktadır (Ay, 2009: 89). Denilebilir ki bu süreçte İslamî hayat stilineki toplumsal pratikler dinamik bir yapı kazanarak finansal ve modern alanlara önemli ölçüde eklememesi/bütünleşmesi, “modern muhafazakârlık” şeklinde bir sentezin oluşmasına yol açmıştır (Sezgin, 2013: 49).

12 Eylül süreci ve sonrası en önemli toplumsal-dinsel değişimlerden biri, toplumsal, dinsel ve kültürel uyum ve entegrasyon sürecinde gerçekleşen laik/seküler perspektif ile dinsel anlayışın uyum ve entegrasyonunun hızlanması olmuştur (İ. Kara, 2018: 38–39). Öyle ki bu entegrasyonun, “ılımlı İslâm”, “radikal İslâm” ve “liberal İslâm” kavramlarının öne çıktığı bir süreci beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu süreçte geleneksel olandan moderne doğru giden toplumsal-dinî değişim karşısında muhafazakâr yapı, ciddi tepkiyle karşılaştığı ve önemli dirençler gösterdiği anlaşılmaktadır. Muhafazakâr çevreler, öncelikle geleneksel yapının modern hayatın içinde korunması gerektiği şekliyle tepkisel bir perspektif geliştirerek öne çıkmış, ancak zamanla modern sürecin ruhuna uygun düşen bir yaklaşım geliştirmiştir (Yücebaş, 2012: 79). Bundan sonra İslamcı yapılar, miras yolu ile gelen bir Müslüman geleneğini kabul etmek yerine, sosyal ve politik olaylarla ilgili olarak kendi İslam anlayışlarını ve ideal İslamî yaşam düşüncelerini geliştirmeye çalışmışlardır (White, 2013: 69). Ancak İslâm'ı yaşama adına sorgusuz sualsiz birtakım pratikleri söz konusu modern hayatın bir parçası haline getirilmeye başlandığından itibaren geleneksellik-modernlik tartışmaları baş göstermiştir (Karakaya, 2015: 172).

12 Eylül süreci aynı zamanda neoliberal ekonomik politikaların hayata geçirilmeye başlandığı bir süreci başlatmıştır. 12 Eylül sonrası süreçte Türkiye'nin gittikçe dindarlaşan emekçi kesimi, İslamî dil üzerinden sunulan sermayeyi güvenilir bulmuş, bundan faydalanarak gelişen holdingler, kâr payı ortaklığı biçiminde örgütlenerek sermayelerini genişletmeye başlamışlardır (Ataay, 2008: 80). Böylece “yeşil sermaye”, “İslamcı sermaye”, “Anadolu kaplanları” veya “Anadolu sermayesi” şeklinde farklı isimlendirmelerle ifade edilen yeni bir ekonomik yapı oluşmuştur (Demir, 2005: 870). Bu süreçte ekonomik olarak ağırlığını gittikçe hissettiren bu grup, dini/muhafazakâr düşünce dünyalarına uygun olarak yeni taleplerde bulunmaya başlamış, bu da yeni tüketim kalıplarının, üretim biçimlerinin ve kurumsal yapıların doğmasına neden olmuştur (Ay, 2009: 105). Örneğin Anadolu burjuvazisini temsil eden MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği)'in oluşması, bunun

bir neticesidir. Bunun yanında bu dönemde faizsiz kazanç sağlayan finans kurumlarının ortaya çıkışı bu değişimin anlaşılması bakımından iyi bir örnektir; Al Baraka, Türkiye Finans ve Kuveyt Türk gibi kar-zarar ortaklığı esasına dayalı olarak çalışan katılım bankaları, dindar/muhafazakâr kesimlerin faiz endişesi nedeniyle bankalara yatırmadığı paralarını kendi piyasalarına çekmeyi başarmışlar ve müteşebbislere fon sağlayarak zamanla gelişmişlerdir (Demir, 2005: 873–874).

### **1.3. 28 Şubat 1997 Darbe Süreci ve Toplumsal-Dinî Değişimler**

28 Şubat sürecinde toplumsal değişimde dine, son derece önemli işlevler yüklenerek dini, siyasal-toplumsal açıdan etkisiz kılmak amacıyla önemli strateji veya politikalar hayata geçirildiğini ve böylece bir mühendislikle siyasal, toplumsal ve dinsel dizayn gerçekleştirilmek istendiğini ifade etmiştik. Laik/seküler stratejilerle genel olarak İslam'ın, özel olarak da siyasal İslam'ın etkisiz, itibarsız ve önemsizleşmesi adına muhafazakâr/dindar çevrelerin temsilcisi olan RP'nin (görece) Batı karşıtlığı, iç ve dış siyasî tercihleri, birtakım alanlara din odaklı yaklaşımı, İslam ülkeleriyle yakınlaşma çabası vb. perspektifi birtakım çevrelerde sürekli eleştiri malzemesi haline getirilmiştir (Türkman ve Karakuş, 2017: 565). Darbe sonrası uygulanan laik/seküler stratejik politikalar neticesinde dindar/mütedeyyin toplumun dinî hareket alanları daraltılarak manevi/dinsel arzu ve taleplerin geri plana atıldığı egemen seküler/laik bir din anlayışı benimsenmiştir. Esasen bu laik/seküler din politikaları, genel olarak darbe süreçlerinin en etkili ve işlevsel stratejileri arasında olmuştur. Gerek darbe öncesi gerginlik, huzursuzluk veya kaotik durum, gerekse darbe sonrası anti-demokratik baskı veya denetim altına alma stratejileri, dinî-toplumsal hareketlerin gelişimine elverişli olmayan koşullar içermesi dolayısıyla toplumun güven duygusunu kaybettiği ya da hareket alanlarını daraltan bir baskıyla kuşatıldığı bir ortamda normalleşme isteği kolektif gündem haline getirilerek dinî-toplumsal arzu ve talepler geri plana itilmiştir (Malkoç, 2013: 165). Bu süreçte dindar insanların neredeyse tamamı, siyasallaşmış İslamcılar olarak kategorize edilerek laik rejim için bir tehlike olarak anlaşılmış, başörtülü öğrenciler üniversitelere alınmamış, dindar kamu personeli izlenip fişlenmiş ve bazı ticarî yeni firmalar yeşil sermaye olarak yaftalanıp piyasalardan dışlanmaya çalışılmıştır (H. Kara, 2012: 356).

28 Şubat sürecinde laikliğin araçsallaştırılmasıyla birlikte dinî baskılama politikası önemli bir stratejik hedef olarak benimsenerek toplumsal-dinsel

değişimin buna bağlı olarak gerçekleşmesi amacıyla laik/seküler bir toplum inşasının öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Laik/seküler toplum inşasına ilişkin ortaya çıkan tartışmalarla birlikte toplumsal-kamusal alanlarda çatışma ve kamplaşmalar belirmiştir (bkz. Türkman ve Karakuş, 2017: 566). Öte yandan 28 Şubat sürecinin, siyasal İslam'ın belli yöntemlerle medya, eğitim, sosyal yardım, iktisadi girişimler gibi alanlarda oluşturduğu gücünü yok etmek için bir dizi müdahaleyi ifade etmektedir (Akça, 2011: 32). Dahası, İslamcıların Türkiye'de sistem dışı kabul edildiği 28 Şubat'ta RP'nin kapatılmasıyla İslamî çevrelerin bir kriz veya çöküntü içerisine girebileceği öngörüsü veya ümidini boşa çıkaran bir anlayışla RP yerine FP kurulmuştur (Sarıkaya, 2015: 42).

28 Şubat'la birlikte dindar/muhafazakâr çevrelerin bu süreç içerisinde önemli bir değişim içerisine girdiği söylenebilir (Babacan, 2012a: 479). Öncelikle Müslüman muhayyilenin geçmişten getirdiği bir dinamizmle önemli bir değişimin ortaya çıkışını temsil eden 28 Şubat'la birlikte Müslüman muhayyile, toplumsal-siyasal anlamda kendini meşrûlaştırmasının yanı sıra sonraki süreçte konjonktüre uyum sağlamıyla birlikte kendi değişiminin neticelerini kısa zamanda müşahhas hale getirmekte zorluk çekmediği söylenebilir (Babacan, 2012b: 52). Bu açıdan bakıldığında Müslüman farklı bir değişim dinamiği içinde kendini ve amellerini düşünmek ve anlamlandırmak mecburiyetinde kalmış, bunun sonucunda dindar/muhafazakâr olarak siyaset yapmanın meşrûiyetini ve liberalizmi içselleştirmeyi öğrenebilmiştir (Babacan, 2012b: 53–55).

Bu sürecin bir sonucu olarak siyasal İslam hareketi (Saadet Partisi ve AK Parti) olarak ikiye ayrılmış ve siyasal anlamda en önemli değişimi yaşamıştır. Geleneksel İslamcılığı devam ettiren Saadet Partisi'ne karşın, geleneksel İslam anlayışını sorgulayan ve modern dönemin ruhuna daha uygun düşebilecek politikalarla Batı karşıtlığı söylem ve yaklaşımına karşı duran bir siyasî yapı olarak AK Parti, muhayyilesini önemli ölçüde ortaya koyduğu farklı açılımlarla önemli bir değişim içerisine girerek milli görüş hareketinden farklılaşarak ayrılmıştır. AK Parti, bu önemli zihinsel/fikrî değişimi Türkiye toplumuna aktararak/yayarak toplumun değişiminde etkili ve önemli bir rol oynamıştır (Babacan, 2012b: 234).

Denilebilir ki bu süreçte önceki dönem anlayışının aksine Atatürkçü değerleri daha fazla önemseyen, demokrat ve Batı yanlısı bir politika sergilemeye çalışan AK Parti içinde özellikle farklı görüşlerden gelen Atatürkçü/laik düşüncelerin kendilerine yer bulduğu önemli bir değişimi beraberinde getirerek muhafazakâr/dindar özellikleriyle ön plana çıkan

“sağ”ın siyasaya demokratik ve Atatürkçü/laik anlayışının da eklendiği anlaşılmaktadır. 28 Şubat sonrası ortaya çıkan bu perspektifin özellikle 2002 ve sonrası döneme bakıldığında, toplumsal, siyasal ve dinsel anlayış üzerinde önemli ve etkili değişimler oluşturduğu söylenebilir.

#### **1.4. 15 Temmuz 2016 Darbe Girişim Süreci ve Toplumsal-Dinî Değişimler**

15 Temmuz süreci toplumsal değişim açısından dine bakıldığında denilebilir ki, darbe girişimlerinin arkasında temel aktör konumunda örgütlü dinî yapıları bir hareket olması, toplumun dinî duygu ve düşüncelerinde manevî olarak bir kırılma yaşanmasına neden olmuştur. Yani 15 Temmuz sonrası değişimde belki de en olumsuz etkilenen dinî algılama ve hayatlar olmuş, toplumun dinî yapı ve hareketlere karşı güveni sarsılmış, toplumda dinî ve manevî kimlikleriyle ön plana çıkan yapılara karşı şüpheler oluşmuş, bu anlamda din ciddi manada olumsuz etkilenmiştir. Bu yönüyle toplumun din kaynaklı örgüt, grup ve hareket toplamasında “güven” sorununun ve tereddütün ortaya çıktığı, bununla birlikte bu yapılar zihin ve vicdanlarda ciddi anlamda tahribatlara yol açtığı söylenebilir. Bu çerçevede 15 Temmuz sonrasında özellikle örgütlü dinî yapılara yönelik eleştirilerde önemli canlanmalar görülmektedir. Örgütlü dinî yapılar bağlamında mehdiliğin İslam’da olup olmadığı, rüyanın bir ilim kaynağı olup olmadığı vs. birçok konu tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Örgütlü dinî yapıların İslam’a katkı ve zararlarından tutun da bu tür hareketlerin gerekli olup olmadığına varıncaya kadar birçok değerlendirme yapılmıştır. Neticede tüm bu tartışma ve değerlendirmelerde örgütlü dinî hareketlerin faaliyetleri, yapısı, özellikleri, ne tür tehlikeler barındırdığı ve İslamî açıdan getirip-götürdükleri birçok boyutuyla değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

Bu süreçte örgütlü dinî yapılara daha çok eleştirel bir tavır geliştirilerek özellikle medya ve basında bu yönde birçok tartışma yaşanmış ve yaşanmaya da devam etmektedir. Bu tartışmaların başında, örgütlü dinî bir yapının ülkeyi ne hale getirdiği, bu örgütün yapılanmasının ne tür özellikleri olduğu, örgütün dinî kimlik ile dindar ve masum Müslümanları aldattığı ve kullandığı gibi konuların öne çıktığı görülebilmektedir. Muhafazakâr çevrelerde örgütlü dinî yapılara karşı şüpheli bir tavır geliştirilmiş, bunun yanında örgütlü dinî yapıların tümünün Gülenizm gibi aynı özellikler taşımadığı yaklaşımı öne çıkmıştır (Dede, 2019: 102). Özellikle dindar/muhafazakâr çevrelerde örgütlü dinî yapıların hepsinin

niyetinin ve anlayışın kötü olmadığı yönünde savunmacı bir strateji geliştirildiği ve böylelikle örgütlü dinî yapılar bağlamında ontolojik özellikleriyle ön plana çıkan sorun (lar), ideolojik/epistemolojik bir probleme dönüştürülmeye gayret edilmiştir (Çakı, 2018: 101-102).

Diğer taraftan 15 Temmuz sonrası örgütlü dinî yapılara karşı güven duygusu ciddi anlamda olumsuz etkilenmiştir (Çakı, 2018: 103-104). Bunun önemli bir yansıması da İslam dini alanında gerçekleşmiştir. Bu süreçte Gülenizm başta olmak üzere örgütlü dinî hareketlerin geliştirdiği tavır, yaklaşım ve söylemler üzerinden İslam ve dinî değerler sorgulanmalara maruz kalmıştır. Bununla birlikte toplumun dine yaklaşımındaki ilgi ve mesafesi sorgulanmaya başlanmıştır. Bu yaklaşıma bir anti-tez olarak, İslam'ın ana kaynaklarına dönüşü içeren hareketlerde bir canlanma meydana gelmiştir. Kur'an ve sünnet merkezli sahih din söyleminin yüksek sesle dillendirildiği ve savunulduğu bir sürece girilmiştir. Özellikle Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri'nin stratejilerinde bu yönde bir değişim gözlemlenmektedir. Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri alanındaki eser, makale, konferans, sempozyum, söylem ve yaklaşımlarda bu değişimi görmek mümkündür.

15 Temmuz sonrası toplumsal-kamusal anlamda önemli stratejiler gerçekleştirilerek örgütlü dinî yapıyla irtibatı ve intisabı olduğu düşünülen bireylerin (askerî ve sivil bürokrat ve memurlar) ihraç edildiği, açığa alındığı ve bazılarının da tutuklandığı bir süreci beraberinde getirmiştir. Bu tasfiyelerin yanında bir sistem değişikliğinin şart olduğu hükümet yetkililerince ifade edilmiştir. Bu kapsamda 15 Temmuz sonrasında bürokratik vesayet devletin sisteminin etkili bir şekilde işlemini engellediği gerekçesiyle bürokratik vesayet gücünü ortadan kaldırmak amacıyla yönetsel olarak köklü birtakım değişikliğe gidilmiştir (Aras, 2017: 9). Hükümet sistemi değiştirilerek parlamenter sistemden bakanlık sistemine geçiş yapılmıştır. Asker-sivil ilişkileri bağlamında “sivilleştirme” olarak değerlendirilebilecek önemli bir değişiklikte Genel Kurmay Başkanlığı Milli Savunma Bakanlığı'na bağlanarak ordunun siyasal alandaki rolünün azaltılması açısından son derece önemli değişim/dönüşümler gerçekleştirilmiştir (bkz. Keyman ve Gürkan, 2017).

15 Temmuz sonrasına toplumsal-dinî değişimler bağlamında öne çıkan husus, “yerli ve milli” değer ve söylemlerin etkili ve işlevsel kılınmasıdır. AK Parti'nin kuruluşundan itibaren sıkça dillendirdiği “milli irade” ve “tek vatan, tek millet, tek devlet, tek bayrak” söylemine, 15 Temmuz sonrasında “milli ve yerli” öğelerin eklenmesiyle birlikte oluşan

kolerasyon, oldukça önemli görülen bir pratiği oluşturmuştur. Bu bakımdan 15 Temmuz ve sonrası, yerli ve milli kavramların öne çıkarılarak daha çok önemsendiği, yerlilik ve millilik ekseninde yeni siyaset arayışının yoğunlaştığı bir süreci başlatmıştır.

## SONUÇ

27 Mayıs 1960'la başlayan darbeler dönemi, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat ve 15 Temmuzla devam ederek toplumsal değişim açısından son derece kritik zaman dilimlerini oluşturmuştur. Bu dönemlerin toplumsal değişiminde din önemi haiz bir konumdadır. Nitekim toplumsal değişimde esaslı bir olgu olan din, bu dönemin siyasî, sosyal, kültürel, eğitimsel, düşünsel vb. değişmelerinde etkili ve işlevsel olmuş, görece toplumsal değişimin güçlü bir taşıyıcısı olmuştur. Darbeler sürecinin toplumsal değişiminde din, temel bir dinamiktir.

27 Mayıs'la birlikte Askerî/sivil elitlerce dine, uygulamalarına ve toplumsal görünürlüğüne atfedilen olumsuz imaj, 12 Mart'ta da devam etmiş, ancak 12 Eylül'de (görece) dozunu düşürerek veya bu anlamda bir algı oluşturarak etkisini sürdürmüş, 28 Şubat'la birlikte bütün tehlikelerin kaynağı sayılmıştır. Nitekim 12 Eylül sürecinde dinin toplumdaki ağırlığının artması, başlangıçta bir devlet tercihi iken, bu sürecin sonucunda (28 Şubat'ta) oluşan dindarlık önemli bir tehlike sayılmıştır.

12 Eylül'de askerî/sivil elitlerin (görece) “dine” tanıdığı tolerans, 28 Şubat sürecinde tam tersi bir şekilde, askerî/sivil elitlerin esas ideolojik perspektifleri doğrultusunda her alanda yoğun bir “din” baskısıyla neticelenmiştir. Özellikle 28 Şubat sürecinde birtakım laik/seküler uygulamalarla toplumsal anlamda dinin etkisinin azaltılmaya çalışıldığı, ancak zamanla (özellikle 2002 sonrasında) bu politikanın toplum nezdinde yaşama şansı olmadığı ortaya çıkmıştır. 28 Şubat'ta toplum darbeye ve toplumsal mühendislikle seküler/laik hayat lehine bir değişime zorlanmasına rağmen, 2002 ve sonrasında din ve vicdan özgürlüğü lehine bir değişim yaşanmıştır.

Denilebilir ki bütün bu süreçlerde dinin toplumsal hayat bakımından vazgeçilmez bir fenomen olduğu gerçeğiyle dikkat çekmiş, dinin, siyasa başta olmak üzere diğer tüm alanlarda etkisini kaybedebileceği varsayımının gerçekleşmesinin pek mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim 2002 ve sonrasında siyaset başta olmak üzere neredeyse her alanda etkisini artıran ve süreç üzerinde önemli rol oynayan din (İslâm),

önemli fonksiyonlar icra etmiş, toplumsal değişimin temel taşıyıcılarından biri haline gelmiştir.

## KAYNAKÇA

Akça, İsmet (2011). “1980’lerden Bugüne Türkiye’de Siyaset ve Hegemonya: Bir Çerçeve Denemesi”, *İktisat Dergisi*, ss. 25–36.

Alagöz, Mustafa (2005). *İdeolojik Aklın Serüveni*, İstanbul: Babil Yayınları.

Aras, Bülent (2017). “15 Temmuz Sonrası Türkiye’de Devlet, Kurumlar ve Reform”, *İstanbul Politikalar Merkezi*, İstanbul.

Armağan, Sibel ve Armağan, İbrahim (1988). *Toplumbilim*, İzmir: Fakülteler Yayınevi.

Ataay, Faruk (2008). *Neoliberalizm ve Muhafazakâr Demokrasi: 2000’li Yıllarda Türkiye’de Siyasal Değişimin Dinamikleri*, Ankara: De Ki Basım Yayım.

Ay, Esra (2009). “Türkiye’de Sivil Toplum Düşüncesinin Gelişimi ve Din”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Ayhan, Halis (2000). “Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimine Genel Bir Bakış: Atatürk’ün İslâm Dini ve Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, ss. 5–27.

Babacan, Abdurrahman (2012a). *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)*, c. 2, İstanbul: Pınar Yayınları.

Babacan, Abdurrahman (2012b). *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)*, c. 3, İstanbul: Pınar Yayınları.

Baloğlu, Adnan Bülent (1996). “Değişim Süreci ve İslâm”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 40, ss. 58–65.

Çakı, Fahri (2018). “Türkiye’de 15 Temmuz’un Toplumsal Etkileri ve Ona Yol Açan Faktörler Üzerine Düşünceler”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 13. sayı: 1, ss. 91-124.

Dede, Abdalbaki (2019). “15 Temmuz Darbe Girişimi Sonrasında Dinî Cemaatlere Yönelik Artan Güvensizliğe İlişkin Sosyolojik Bir



Değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 17, ss. 101-121.

Demir, Ömer (2005). “Anadolu Sermayesi ya da İslamcı Sermaye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*, ed. Yasin Aktay, c. 6, 2.bsk., ss. 870–886, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dursun, Davut (2005). *12 Eylül Darbesi (Hatıralar/Gözlemler/Düşünceler)*, İstanbul: Şehir Yayınları.

İnce, Müslüm (2012). “Askeri İhtilâllerin (1960–1980) Siyasal ve Toplumsal Yansımaları”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

İşiker, Deniz (2011). “Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi ve Dışarı (28 Şubat ve Başörtülü Kadınlar: Bir Zihinsel ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)mamış Hikâyesi)”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Kaplan, İsmail (2002). “Milli Eğitim İdeolojisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 4 (Milliyetçilik)*, ed. Tanıl Bora, c. 4, ss. 788–799, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, Hüseyin (2012). “Siyasal, Toplumsal ve Ekonomik Değişim Sürecinde Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri”, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Kara, İsmail (2012). “27 Mayıs Darbesi’nin Dini Var mı?”, *Derin Tarih*, Mayıs, sayı: 2, ss. 26–28.

Kara, İsmail (2018). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak (Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet)*, 2.bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, Sezgin (2012). “1980 Sonrası Türkiye Solunun Siyasal İslam’a İlişkin Tutumu/Değerlendirmeleri”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Karakaya, Handan (2015). “Türkiye’de Dindar Burjuva ve Kadın”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Kasapoğlu, Abdurrahman (2006). “Kur’an’da Tağyir Olgusu (Bireysel ve Toplumsal Değişme)”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27, ss. 51–64.

Keyman, E. Fuat ve Gürcan, Metin (2017). “15 Temmuz’dan On Beş Ay Sonra: Ordunun Reformu, Devletin Dönüşümü”, *İstanbul Politikalar Merkezi*, İstanbul.

Malkoç, Enver Sinan (2013). “Yeni Toplumsal Hareket Olgusu ve Türkiye’de 1980 Sonrası Yeni Toplumsal Hareketler”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Nadi, Nadir (1999). *27 Mayıs’tan 12 Mart’a (1960)*, İstanbul: Cumhuriyet.

Nadi, Nadir (2000). *27 Mayıs’tan 12 Mart’a (1961–1962)*, İstanbul: Cumhuriyet.

Okumuş, Ejder (2009). “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 8, sayı: 30, ss. 323–347.

Özer, İnan (2002). “Toplumsal Değişme/Gelişme”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal, Ankara: Martı Kitabevi ve Yayınevi.

Özkaya, Cevat (1997). “Bir İktidar Aracı Olarak Gençlik ve Şiddet”, *Umrın Dergisi*, sayı: 35, ss. 15–19.

Pekasil, Tahir (2007). “Türkiye’de 68 Kuşağı ve Din (Din Sosyolojisi Açısından Bir Neslin Analizi)”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Sarıkaya, Şamil (2015). “Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişine Farklı Yaklaşımların Tarihsel ve Kültürel Bir Perspektifle Değerlendirilmesi”, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Selçuk, Fatma Ülkü ve Ülker, Halil İbrahim (2008). “Sivil Toplumdaki Laiklik ve Milliyetçilik Tartışmalarını Cumhuriyetin İlk 25 Yılı Bağlamında Okumak”, *Türkiye’de Siyasetin Dinamikleri Sempozyum Kitabı*, ss. 1–14.

Sezgin, Fatih (2013). “Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Dini Gruplar ve Meşruiyet Kazanma Yolları”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Şener, Sami (1991). “Sosyal Değişmenin Dinî Hayata Etkisi”, *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, ss. 95–118, İstanbul: İlmî Neşriyat.

Toker, İhsan (2007). “Şerif Mardin’de Sosyal Değişme, Modernleşme ve Din”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 20, sayı: 1, ss. 71–84.

Türkman, Sayim ve Karakuş, Giray Alp (2017). “Türk Siyasal Tarihinde Darbeler”, *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, c. 2, ss. 555–572, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları.

Wach, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

White, Jenny (2013). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, çev. Fuat Güllüpnar ve Coşkun Taştan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yaşar, Öznur (2011). “Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken ve Erol Güngör Örneğinde Dine Yaklaşımları İle Türk Aydını”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Yücebaş, Semiray (2012). “Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği”, *İnsanbilim Dergisi*, sayı: 2, ss. 62–80.

# **BÖLÜM 6**

ARAP ROMANINDA “BABA” İMAJI –KASIM TEVFİK ÖRNEĞİ-

**Öğr. Gör.Murad KAFİ**

**Prof.Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR**

# ARAP ROMANINDA “BABA” İMAJI

## –KASIM TEVFİK ÖRNEĞİ-

**Murad KAFİ**

*Öğr. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap  
Dili ve Belağatı*

**Mehmet Şirin ÇIKAR**

*Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap  
Dili ve Belağatı*

### ÖZET

Birçok Arap romancı anlatılarında aileyi konu edinmek istemiş ve kimi zaman da özel önem vermiştir. Bazen de toplumun sınırlarını çizmiş olduğu Arap ailesinde egemen olan doğal ilişkileri farklı bir şekilde romanlarında hayal güçlerini kullanarak yansıtmışlardır. Aynı şekilde, toplumun en küçük yapısı olan çekirdek ailede erkeğin kadına olan üstünlüğü problemini, toplumsal tabaka, örf, adet ve geleneklerle ilgili birçok veri üzerinden romanlarında kurgulamışlardır.

Filistin asıllı Ürdün vatandaşı olan Kasım Tevfik felsefi arka plana sahip bir şekilde geleneğe başkaldıran, kalıplaşmış düşüncelere sırt çeviren ve toplumda var olan ancak dile getirilmeye cesaret edilmeyen konuları romanlarında işleyen sıra dışı bir romancı olarak temayüz etmektedir. Ayrıca o, ideolojik veya belli bir hedeften ziyade sadece okunmak, toplumsal ilişkileri başka bir açıdan ele almak ve bir nebze de olsa insanı günlük hayatın sığılğından çıkarmak için yazdığı söyler.

Böylesi bir düşünceye sahip olan bir romancının çizmiş olduğu “baba” imajını ele alarak farklı yaklaşımlarını bu konu üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Zira Tevfik, romanlarında erkeğin egemenliği, karar almadaki kişiselliğini kasıtlı olarak ele almakta ve yazın kurgusunda güçlü bir şekilde işlemektedir. Bu yüzden, ailenin doğal lideri, tüm aile fertlerinin işlerini yöneten “baba”yı, diğerlerini özellikle de kadını

dışlayarak tek başına karar almaya iten sebepleri erkeklik aklıyla birlikte inceleyeceğiz. Aynı şekilde, “baba”nın, ailenin diğer fertleri olan eş, kız ve erkek çocuklara karşı davranışlarını “babanın içindeki ben”i okuyarak ataerkil zihniyetinin üzerindeki sis perdesini aralamaya –yazarın bakışından- çalışacağız. Bunu yapmakla, babanın, fikir ve düşünce özgürlüğü, karar alma hürriyeti, eğitim ve eş seçme hakkı konusunda diğerlerini dışlayıcı davranış ve uygulamalarına bir açıklama/yorum bulmaya gayret edeceğiz.

Böylesi bir çalışmaya konu olarak Kasım Tevfik’i seçmemiz, onun statükoya karşı gelmesi ve gelenekteki çarpıklıkları ele almasıdır. Bu yüzden cevap bulmaya çalışacağımız en önemli sorun “yazarın idealinde bir aile yapısı var mı? Eğer var ise bu yapıda “baba”nın rolü ve konumu nedir?

**Anahtar Kelimeler:** Kasım Tevfik, baba, ataerkil, kadın, Arap Romanı.

## **THE İMAGE OF FATHER İN ARABİC NOVELS**

### **–QASEM TAWFİQ AN EXAMPLE-**

#### **ABSTRACT**

Many Arab novelists wanted to take the family as their subject in their novels and sometimes paid special attention. Sometimes, they reflected the natural relations that dominated the Arab family, which the society had drawn, in a different way by using their imagination in their novels. In the same way, they constructed the problem of the superiority of man to woman in the family which is the smallest structure of the society, in their novels through many data about the social, customs and traditions.

Qasem Tawfiq, a Jordanian citizen, is an extraordinary novelist with a philosophical background who revolts tradition, turns back stereotypes, and dwells in society in his novels. He also says that he wrote

to read only, rather than ideological or a specific goal, to deal with social relations from a different perspective and, to some extent, to get people out of the shallows of everyday life.

We will try to present different approaches on this subject by taking the image of “father” drawn by a novelist who has such an idea. Because, in his novels, Tawfiq deliberately deals with the domination of the man, his personality in decision-making, and works strongly in the fiction of literature. Therefore, we will examine the reasons of the masculinity, the natural leader of the family, the father who manages the affairs of all family members, and the reasons that lead to decision-making by excluding others, especially women. Likewise, we will try to see the father's attitude towards other members of the family, spouses, girls and boys from the author's point of view by reading the me in the father from the author's point of view.

By doing so, we will endeavor to find an explanation / comment on the exclusionary behavior and practice of the father in relation to freedom of opinion and opinion, freedom of decision-making, education and the right to choose a spouse. Therefore, the most important problem we will try to find answers is “is there a family structure in the author's ideal? If so, what is the role and position of the “father in this structure?”

**Keywords:** Qasem Tawfiq, father, patriarchal, woman, Arab novel.

## صورة الأب في الرواية العربية " قاسم توفيق " نموذجًا

### مقدمة

اهتمّ كثيرٌ من الروائيين العرب بدراسة وضع العائلة العربية ضمن متونهم الروائية، وحاولوا أن يعكسوا نماذج مختلفة لطبيعة العلاقات التي تحكم العائلة العربية ضمن حدود البيئة الاجتماعية المتخيلة للرواية، كما حاولوا أن يدرسوا هذه العلاقات بناءً على معطيات كثيرة ترتبط بالعادات، والتقاليد، والأعراف، والطبقة الاجتماعية، وقضية تفوق الذكر على الأنثى ضمن النظام العائلي المصغّر والذي يُعدّ أصغر خلية في المجتمع.

سيحاول هذا المقال دراسة صورة "الأب" في المجتمع العربي ضمن منظومة العلاقات الأسروية، وستتخذ هذه الدراسة روايات الروائي الأردني "قاسم توفيق" نموذجًا لتتبع صورة الأب في متونها، وذلك وفق صورٍ نمطية تخيلية قَدِّمها هذه الأديب بشكلٍ هادفٍ. ولعلَّ القاسم المشترك لصور الأب المطروحة في رواياته هو تسلُّط النزعة الذكورية والهيمنة الفردية على القرار، وقمع كلِّ من هو دون مرتبته؛ ولذلك ستحاول هذه الدراسة الوقوف على العقلية الذكورية التي تحكم الأب كقائد للأسرة ومدبِّر لأُمور أفرادها؛ لمعرفة الأسباب التي تدفعه إلى الانفراد بالقرار في ظلِّ تهميش الآخرين، كما ستعكف الدراسة على عرض سلوكيات هذا الأب تجاه أفراد أسرته، كالزوجة، والبنات، والأولاد الذكور؛ بهدف إمطة اللثام عن الذهنية الذكورية الأبوية بُغية قراءة الأنا الداخلية لهذا الأب والنهوض بها من أجل تفسير تصرفاته الإقصائية تجاه الآخرين، وسعيه إلى تهميش حقوقهم من مثل: حرّية الرأي والفكر، وحرّية تقرير المصير، وحقّ التعلّم، وحقّ اختيار الزوج أو الزوجة...إلخ.

ستحاول الدراسة الإجابة عن عدد من الأسئلة التي تتعلق وعنوانها المثبت (صورة الأب في الرواية العربية: قاسم توفيق نموذجًا)، من بعض هذه الأسئلة: ما هي صورة الأب النمطية التي تنسحب على روايات قاسم توفيق أغلبها؟ كيف طرح هذا الروائي قضية هيمنة الذكر الأب على مفاصل القرار داخل العائلة؟ ما أهم الدوافع التي تقف خلف استئثار الأب بهيمنته على باقي أفراد العائلة؟ ما الذي يُهمّ من سحق الأب لأفراد عائلته وتهميش حقوقهم ضمن البيئة التخيلية للرواية؟ هذه الأسئلة وغيرها ستحاول الدراسة استقراء إحداثياتها، والوقوف على الأجوبة المحتملة لها وفق الطرح الروائي الذي اختاره قاسم توفيق لصورة الأب من جهة وصورة باقي أفراد العائلة من جهة. وسيكون المنهج الوصفي معتمدًا في سيرورة البحث على اعتبار من أنّ عنوان البحث شكل ظاهرة اجتماعية تجلّت في الواقع الافتراضي التخيلي للرواية، وهي بحاجة إلى توصيف أسبابها وأشكالها ونتائجها على المستويين الفردي والجماعي، ولا يمكن حصرها في دائرة التّن الروائي المتخيّل، بل هي - في الأصل - لها جذور حيّة في الواقع الحقيقي للمجتمع العربي. وستستأنس الدراسة بالمنهج النقدي- كذلك- وهي تعرض أسلوب الكاتب في طرحه معطيات صورة الأب وكيفية استئنثاره بقرارات أفراد العائلة، وسيمرّ هذا المنهج على اللغة الأدبية السردية للكاتب للوقوف على مدى نجاح حسّه الروائي في تقديم هذه الظاهرة بصورة تكاد تكون قريبة من الواقع. كما ستلجأ الدراسة إلى المنهج النفسي بقصد معرفة البنية السيكولوجية الداخلية للأب، سعياً إلى كشف دوافع السلوكيات التي تحكمه. (قاسم توفيق)، روائي وقاص، أردني الجنسية، ولكن أصوله فلسطينية، ولد في جنين بتاريخ 27 أيار من عام 1954م، قضى طفولته وشبابه في عمّان، وإلى الآن ما زال يقيم فيها، وكان قد درس في مدارسها ابتداء من المرحلة الابتدائية والمتوسطة والثانوية، ودخل بعدها الجامعة الأردنية وتخرج فيها عام 1978 وهو يحمل درجة الإجازة في الأدب. لمع نجم الروائي (قاسم توفيق) بشكل قوي ولموس في العقد الأول من الألفية الثانية، وفرض أسلوبه الروائي الجريء كمذهب جديد من



مذاهب الفن الروائي. وامتازت كتاباته بجرأة الطرح والمضمون والعرض، وتجاوز اللامسوح، وتخطى الأعراف المفروضة دون وجه حق، قاصداً من وراء ذلك ملامسة أوجاع المجتمعات العربية التي سنّت خطوطاً حمراء لنفسها، مانعة الخوض فيها. فما كان منه إلا أن سخر لغته الأدبية- بما تحويه من فنّيات التقديم والمحاكاة- ليقدّم لنا الواقعية الاجتماعية العربية من منظور إيديولوجيته الخاصّة. ومن أهم أعماله الروائية نذكر:

ماري روز تعبر مدينة الشمس 1984، ورقة التوت 2000، صخب 2015، نرف الطائر الصغير 2017.<sup>1</sup>

بدايةً، تكمن أهمية العائلة الأبوية من منظور الباحث الفلسطيني الراحل (هشام شرابي) في كتابه (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي)، في كونها تلعب دوراً رئيساً في فهم بُنى الأبوية المستحدثة في علاقاتها الداخلية الأساسية، والقائمة في المقام الأول على الهيمنة والتبعية، وهذه كلها تعكس بنية العلاقات الاجتماعية وتنعكس فيها. ويرى (شرابي) أن نموذج الأب كسلطة ذكورية يشكّل النموذج الأصلي للأبوية المستحدثة، وهو أداة القمع الأساسية، قوّته ونفوذه يقومان على العقاب، وإقصاء الأصوات المعارضة بما لا تتوافق ورؤاه الخاصّة مهما كانت درجة صوابها، فهو يرفض كلّ ما يغالط فكره ولو كان على جانب كبير من الصواب. وإحساس الذكر (الأب) بالعجز الاجتماعي أثر عميق في جعله ينكفئ على الأنا الداخلية، فيتجه صوب تبني استقلالية انطوائية، يجعل من أصغر خلايا المجتمع (الأسرة) مسرحاً لسطوته.<sup>2</sup>

وتميّز الباحثة (رجاء بن سلامة) في كتابها (بنیان الفحولة) بين نظامين أساسيين في العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة: نظام ترتيب الفوارق، وهو اجتماعي وسلطوي، ونظام اختلال الفوارق، وهو خيالي إبداعي. وترى أنّه من الأجدى أن يُفَرَّع من النظام الاجتماعي المرتب للفوارق بين الذكر والأنثى نظاماً ذا طبيعة سلطوية فكرية، يرتب الفوارق بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي. فالنظام الاجتماعي- عموماً- يرتب الفوارق بين المرأة والرجل.<sup>3</sup>

إنّ النظام الأبوي بمفهومه العام يقضي بأنه نظام اجتماعي يركز على روابط تراتبية بين أفراد المجتمع، يخضع بموجبها البعض للبعض الآخر، ويأتمر بأوامره ونواهيهِ بدرجات مختلفة وبأشكال متباينة صعوداً أو نزولاً، مرهونة بدرجة تطور المجتمع. وعليه، يجد الفرد نفسه في مثل هذا النظام، وخصوصاً في المجتمعات المتخلفة، محكوماً بعلاقات عمودية غير متناظرة في تعالقاتها، وبعيدة عن مفاهيم العدالة والمساواة، يخضع فيها الأدنى للأعلى؛ أي الصغير للكبير، والمرأة للرجل، والابن للأب، والأخت للأخ، والمحكوم للحاكم، والمرؤوس للرئيس،

<sup>1</sup> ينظر: يعقوب، أوس، قاسم توفيق الرواية والمخيوة، أبريل 2016، [www.thaqafat.com](http://www.thaqafat.com) تاريخ الدخول: 2020/01/06.

<sup>2</sup> ينظر: شرابي، هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية: محمود شريح، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص 60.

<sup>3</sup> ينظر: بن سلامة، رجاء، بنیان الفحولة، ط 1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص 43-44-45.

والمقَدِّد للمقَدِّد، والرعية للراعي، والفقير للغني. وانسجامًا مع هذه العلاقات التراتبية العمودية يُصنَّف الأفراد والجماعات في السلم الاجتماعي<sup>4</sup>، فيخضعون لمعايير سلم الأولويات الذي يحدّد نسب الحصول على الحقوق والامتيازات، والتي لا تخضع لشروط الكفاءة الفكرية والعلمية والعملية، بل لمجرّد الانتساب إلى فئة معينة من الفئات المُشار إليها أعلاه، أو الانتساب إلى عشيرة أو طبقة أو أسرة. وفي أحيانٍ أُخر يكون الانتساب سلطةً فرديةً مهيمنةً تقترن بالهوية الذكورية لرأس هرمي، يشكّل العقل المدبّر المسير لمن هم دونه، أو لمن هم تحت إمرته.

وقد أشار (شرايبي) إلى السلطة الأبوية في المجتمع العربي بأنها تشكل أهم مظهر من مظاهر النظام الأبوي (الذكوري) فيه، وهي تتمدّد في طغيانها لتصبح أقرب إلى مفهوم الذهنية الأبوية- كما سمّاها- تتميز بنزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوبًا لفرض رأيها فرضًا؛ ممّا يقربها من أن تكون ذهنية إقصائية قمعية تسعى إلى امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا يشوبها الشكّ، ولا تفرّ بإمكانية إعادة النظر وفق رؤى الأطراف المقابلة الأضعف مكانة ومقامًا<sup>5</sup>.

بالمجيء إلى صور الأب في روايات قاسم توفيق نفع على قراءة تمثيلية لما عرض في القسم النظري التقديمي السابق. ففي رواية (البوكس) تطالعنا شخصية بطلها (أحمد) الملقب بالبوكس (الملاك)، وقد عمد الكاتب إلى تقريب القارئ من البيئة الاجتماعية للبطل؛ لكي يتعرّف إلى العوامل المباشرة وغير المباشرة التي أسهمت من قريب أو من بعيد في صقل شخصيته، هذه الشخصية كانت عين الكاتب في الرواية.

لعب الأب في هذه الرواية دورًا مباشرًا في تكوين شخصية ولده (أحمد) العدوانية الناقمة على مجتمع العشوائيات الذي نشأ فيه، حيث الفوارق الطبقيّة، والفقرة، والبطالة، والجهل، والأعراف الاجتماعية المتحجرة تتحكم بمفاصل الحياة. والد البطل مارس دوره الأبوي بصورة تسلطية عنيفة، لم يمنح ابنه مساحة من حرية الفكر، أو حرية اتخاذ القرار، أو تحديد المسار المستقبلي، بل نجده- كما قدّمه الكاتب- على العكس من ذلك كلّ، يفرض سطوته الذكورية بحكم مرتبته الأسرية كأب ذي أحكام نافذة لا تقبل الرفض، أو التأجيل، أو التغيير. كان مهملاً لدوره المسؤول من ابنه في التعليم، وتأمين حقوقه المشروعة كطفل، ومتابعة أموره في المدرسة وخارجها، لكن لم يكُ الأب ليلتفت لمهامه الرئيسية، وبحكم عمله كحارس ليّلي كان دائم الغياب عن البيت، والأم تحمّلت مع الأب جزءًا من المسؤولية بإهمالها السؤال عن حال ولدها التعليمي؛ لقناعتها الخاصة بأن العلم لا يطعم الخبز، مثلما جاء على لسان الراوي:

<sup>4</sup> ينظر: الأعرجي، علاء الدين، "هشام شرايبي" بين النظام الأبوي والعقل المجتمعي، مقالة في جريدة القدس العربي، العدد: 5167/يناير، قسم الأدب والفنون، لندن، 2006، ص10.

<sup>5</sup> ينظر: شرايبي، هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ص16-17.

" فشل أحمد بالدراسة حتى إته وصل الصف السادس الابتدائي دون أن يتعلم فكّ الحرف بسهولة...ترك المدرسة دون رجعة بعد ستّ سنوات من الدراسة... لم يكن يسأله أحد عن دروسه ولا حتى إن كان يذهب في الصباح إلى المدرسة أم إلى الكسارات الوكر المنفتح على الشمس الذي يختبئ فيه الأولاد الفارون من الدروس حتى الظهر... أبوه كان يعمل حارسًا ليليًا في مصنع، يرجع إلى البيت في الصباح لينام حتى المغرب، وأمّه (سماح)...لم تكن تؤمن أنّ الدراسة تطعم خبزًا.."<sup>6</sup>.

الطفل (أحمد) كان ضحيةً أبٍ فاشلٍ يقرّ بفشله ويعترف، ويسعى إلى عدم تكرار ابنه فشل أبيه، ولكن بحسّ أبعد ما يكون عن حسّ المسؤولية التي يجب على الأب أن يتحلّى بأبسط مقوماتها وهي الموازنة بين أعباء الحياة وتربية الأولاد، كان يولي مهمة تربية ابنه لأمه ذات الفكر المتخلف التي لا تبالي بحال ولدها، وكانت تتنصّل من مسؤوليتها في ظلّ غياب الأب بجواب استفزازي على سؤاله لها عن حال الولد، فتتعدّر بأن طفلها الصغير أعلم بمصلحته، فيضطر الأب مع هذا الجواب إلى تجريعها كؤوس الذل والمهانة والضرب، يقول الراوي:

" - هم أدري بمصلحتهم.

كانت تجيب زوجها إن سألها إن كانت تتابع الدروس مع الأولاد، يردّ عليها بثمتها وصفها...

- هل تريدنيهم أن يصيروا مثلي؟

بصرخ عليها ويدفعها برجله، لم يكن أحمد يفكر خلال هذه المعركة إلا باللحظة التي ينتهي فيها هذا المشهد... لم يكن يعنيه منه غير أن ينتهي ويخرج أبوه من البيت إلى المقهى وأن ترجع أمه لأشغالها... حتى يلحق هو بأصحابه في الحارة."<sup>7</sup>.

يعزو بعض الاختصاصيين في اضطرابات الطفولة السلوكيات العدوانية المرافقة لنموّ الطفل إلى كثير من الأسباب، أهمّها ما يتعلّق بأساليب التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الطفل، وظروف الفقر والحرمان والإحباط والقسوة، والطرّد والنّبذ، وما يصاحب ذلك من ظروف تفكك العلاقة الأسرية بين الأب والأم من جهة، وبين الأولاد والوالدين من جهة مقابلة<sup>8</sup>. حرص الكاتب على تعرية البيئة العائلية التي نشأ فيها (أحمد البوكس)، وجعلها الشرارة التي أشعلت نار العدوانية والتمرد في شخصيته.

يحكي الراوي قصة إخراج الأب لابنه (أحمد) من المدرسة، وزجّه في ميادين العمالة الرخيصة في مجتمع شعبي متخلف وصفه الراوي بقوله:

<sup>6</sup> توفيق، قاسم، رواية البوكس، ط 2، دائرة المكتبة الوطنية، عمان، 2014، ص55.

<sup>7</sup> توفيق، قاسم، رواية البوكس، ص55-56.

<sup>8</sup> ينظر: العيسوي، عبد الرحمن، اضطرابات الطفولة والمراهقة وعلاجها، ط 1، دار الراتب الجامعية، بيروت، 2000، ص11-12-13.

" أحياء مرعبة كما يصفها الناس، وخطرة مثلما تصفها الشرطة. الشؤون الاجتماعية وعلماء الاجتماع لا يفكرون بزيارتها..."<sup>9</sup>. هذه هي البيئة التي ستحتوي (أحمد) بعد أن أخرجه والده من المدرسة بحجة أنه مزق غلاف كتابه المدرسي، في مشهد درامي ينتقم فيه الأب الفاشل من فشل ابنه الدراسي؛ فيعاقبه بما يفوق الذنب المرتكب، يقول الراوي:

" قرّر أبوه بأن يجب أن يترك المدرسة بعد أن أمسك بيده كتاب القراءة الفصيحة ولاحظ أنه بلا غلاف وبنصف حجمه العادي. شدّه من أذنه وسأله:

- أين باقي الكتاب؟

ردّ وهو يرتجف:

- لقد سلّموني إياه ناقصًا.

عاد وسأل وهو يعضّ على شفته بأسنانه بقسوة:

- كيف تسلّمك المدرسة كتابًا ناقصًا يا ابن الكلب؟

لم يجد مفرًا غير أن ينطق بالحقيقة:

- مرّفته.

- لماذا؟

-كنت أمزق الدرس الذي ننتهي من دراسته.

أجاب باستسلام ويأس محاولًا تجنّب صفة قاسية تنهال على وجهه الصغير الطري...

يا ولد ماهذه الفصاحة؟ الدرس الذي ينتهي لن يعود له لزوم، ها؟

كفّ عن الضحك لبرهة استجمع أنفاسه ثم قرّر:

- ابتداء من الغد سوف تذهب لقهوة محروس، هذا هو المكان الذي يناسب أمثالك.<sup>10</sup>

كانت محاكمة الأب العقلية لوضع ابنه سريعة، إذ أخضعه لمحكمة ميدانية كان فيها هو القاضي والمدّعي، وكان ابنه الصغير (أحمد) هو المتّهم بلا محامي دفاع، أُصدر قرار المحكمة بالحكم على الولد بالخروج من المدرسة، والأشغال الشاقة في مقهى محروس. هو مشهد تصويري أشبه بجلسات القضاء في المحاكم، ولكن المحكمة كانت ذكورية، ذات سلطة أبوية تشريعية نافذة، لا تقبل النقض أو الاستئناف.

<sup>9</sup> توفيق، قاسم، رواية البوكس، ص38.

<sup>10</sup> توفيق، قاسم، رواية البوكس، ص56-57.

إنّ تناول الاقتباس السابق من منظور علم التداولية من شأنه أن يظهر القيمة الفنية لهذا الاقتباس، إذ فطن (قاسم توفيق) لقيمة الكلمة في إيصال روح المشهد الروائي الذي يقّمه؛ وعليه، فقد استنفر رصيد مخزونه من الكلمات؛ ليقتنص أكثرها دلالة على تصوير البعد النفسي للموقف الحاصل بين الولد وابنه. يعرف اللغوي والناقد (جيو فري ليتش **Geoffrey Leech**) مصطلح "التداولية" في كتابه (مبادئ التداولية) بأنه: " يدرس كيف أنّ ضروب التلفظ بالعبارات تكون لها دلالات في مواقف معينة"<sup>11</sup>. وأشار في مؤلفه هذا إلى قضية تتوّع وظيفة قوة فعل الكلام، ومن ضمن أفعال الكلام شرح قضية البيانات والقرارات، وأشار إلى أنها أفعال كلام إنجاز نجاحها يحدث تطابق المحتوى والواقع، من نحو: الاستقالة، والانصراف، وإيجاد التسمية، وتحديد الوظيفة، والطرّد، وإبرام الحكم والقضاء، ويرى (ليتش) أنّ هذه التصرفات هي صنف من أفعال الكلام، إذ تُنجز في العادة من لدن من من يؤدّن له أن يقوم بالفعل، كالقاضي صاحب مطلق السلطة لأن يقوم بإصدار حكم وفق ما تقيمه للوضع، فيستعمل لذلك لغة تحمل في مضمونها قوة الحكم الصادر<sup>12</sup>. بمقاربة مفهوم (ليتش) لوظيفة قوة فعل الكلام ضمن إطار التداولية نجد أنّ (قاسم توفيق) قد استعار للقاضي (الأب) ضروباً من التلّفّات الدالة على قوة أحكامه الفعلية في مشهد محاكمة ابنه (أحمد)، من مثل: ( قرّر، يجب، ابتداء من الغد سوف تذهب لقهوة محروس، هذا هو المكان الذي يناسب أمثالك...)، وشخصه على هيئة قاضٍ يتمتع بسلطة قوية تخوّله استخدام هذا النوع من أفعال الكلام التي تطابق المحتوى والواقع المعيش في الرواية.

نموذج آخر من نماذج الشخصية الذكورية الأبوية نقرأها في رواية (ميرا)، والتي تحكي قصة رجل شاب أردني متزوج من امرأة غربية يعود لوطنه ويستقر فيه، وتضطر عائلته لأن تخضع للفكر الذكوري المهيمن على بيئة الرواية. يقّم (توفيق) في هذه الرواية شخصية ثانوية مرّت سريعاً في سرديات الرواية، لكنّها كانت خصبة ببعدها الدلالي الذي رام منه الكاتب أن يصوّر نموذجاً من نماذج الأبوية الذكورية المتحكّمة بشؤون الأفراد داخل العائلة، تجسّدت في شخصية الأب (أمين)، حلاق الحارة، الذي رفض فكرة زواج ابنه بابنة الجيران، وقد لقيهما حبّ عذري عفيف وأدّه الأب (أمين) بفكره الذكوري الذي أوّل الموضوع من جانب واحد يخصّه شخصه الأبوي الذكوري دون الالتفات لتهديد ابنه بالانتحار، وذلك بعد تقدّم شاب من الأقرباء يعمل في الخليج لخطبة حبيبته. وتعدّر الأب (أمين) أن عدم حصول ولده الجامعي على عمل لا يمنحه حقّ التأهّل بالزواج بمن يحبّ، إضافة إلى أنّ مهنة الحلاقة لن تغطي تكاليف إدارة مصاريف عائلتين وفق ما جاء في قول الراوي:

" لم يوافق (أمين) على طلب ابنه من أن يزوجه ابنة جيرانهم التي كان يعيش معها قصة حبّ منذ سنين، وعندما تقدّم لخطبة البنت قريب يعمل في الخليج... لم يجد الابن وظيفة ثابتة

<sup>11</sup> ليتش، جيو فري، مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013،

ص5.

<sup>12</sup> ليتش، جيو فري، مبادئ التداولية، ص142.

تؤهله للزواج... عندما تقدّم القريب الخليجي للزواج من البنت لم يعد أمام العاشقين من مفرّ غير أن يلجّ الولد على أبيه بالتقدم من أهلها. الحلاق (أمين) لم يكن ضدّ حبّ ابنه، ولم يحلم بغير أن يرى أحفاده، لكنه يعرف أنّ مدخوله من محلّ الحلاقة الذي لم يعد يتردد عليه سوى كبار السنّ... وما يجنيه الولد من اشتغاله طول اليوم ليسا كافيين لتزويجه. لم يأخذ تهديد الولد بالانتحار مأخذ الجدّ، لقد نسي (أمين) تلك المشاعر الحارقة التي تكون راكدة في أرواح العاشقين، ولا مدى تعلّق المحبّ بحبيبته حتى إنه يرى الوجود غير كائن إلا بهذا الحبيب.<sup>13</sup>

قدّم (قاسم توفيق) صورة (الأب أمين) بشكل يقارب صورة الأب (والد أحمد) في رواية (البوكس) من حيث المحاكمة الذهنية لوضع الابن الضحية، مع اختلاف الظروف الحاكمة لكلا المشهدين، لكن المنهجية الأبوية كانت متقاربة في مسألة النطق بقرار يخالف رؤى الضحية الابن وتطلعاته فيما يخصّ مستقبله الشخصي، أو المهني، أو التأهيلي... إلخ لا تقف سلطة الأب- كما ورد في التقديم النظري للدراسة- عند حدود التحكم بالأنثى داخل العائلة أو العشيرة، بل هي سلطة واسعة تطل كلّ تابع لها بحكم القرابة أو صلة الدّم. كانت محكمة الأبوين في الروايتين ذات مرجعية انفرادية ذكورية، أوكلت لذاتها مهمة تأويل ظروف الابن، ومعاينتها من منظور واحد يقصي شخص الابن وأمانيه؛ لتخرج بعدها بقرار محكميّ قاطع لا رجوع عنه، أدى إلى إعدام شخصية هذا الابن (أحمد، ابن الحلاق أمين)، الأول أعدمت طفولته بقرار أبيه الذي ألزمه بترك المدرسة لصالح العمل في المقهى، والثاني أعيد حبّه العذري، فأقدم على إطلاق رصاصة الرحمة على نفسه بالانتحار.

إنّ الأدب لا ينقل إلينا الحياة حقاً كما هي، ولكنّ الأدب يعبر عنها، وقد يعمل على تفسيرها أو نقدها. هذه التوصيفات المختلفة لمهمة الأدب من حيث هو تعبير عن الحياة وسيلته اللغة، إنما تعني عدم نقل الأدب الحياة نقلاً حرفياً، لذلك فإنّ الأدب ينقل إلينا فهم الأديب للحياة من خلال تجاربه الشخصية، واستقراراته لزوايا المجتمع، ووقائع الأحداث الفردية والجماعية، وهذا يقمّ عنصرًا جديدًا يقوم عليه الأدب، فإلى جانب خوض الأديب تجارب مختلفة في الحياة لا بدّ له من أن يفهمها ليكون فلسفة خاصة له حول منظوره للحياة<sup>14</sup>. وهذا يقودنا إلى قراءة الفهم العميق لـ(قاسم توفيق) للحياة، لنرى أنه موجود في أدقّ تفاصيلها، قد لا يعكس ما يراه فيها من نماذج فردية أو اجتماعية في رواياته، ولكن فهمه للحياة يتجلّى واضحًا في أسلوب تقديمه للمادة الروائية. فهو على مسافة متساوية بين احتمالية وجود شخصية أبوية ذكورية كما في الشخصيتين (والد البوكس، أمين الحلاق) من عدمها، ولكن هذه الاحتمالية تبدو أقلّ أهمية من مسألة الإقرار بفهمه للحياة بجوانبها الإنسانية والاجتماعية، والتي غاص فيها حتى برع في تحفيز مخيلته الروائية ليقدم شخص رواياته بهذه الصورة الفنية المبدعة التي تنمّ عن وعي عميق

<sup>13</sup> توفيق، قاسم، رواية ميرزا، ط 1، مؤسسة الآن نشرون وموزعون، عمّان، 2018، ص72-73.  
<sup>14</sup> ينظر: إسماعيل، عزّ الدّين، الشعر العربي المعاصر: قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، ط 9، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص13-14.

للمواقع كان مصدر تخيُّله الكتابي. فالكلمة قد تكتسب قوتها من الشخصية التي استخدمتها، والأديب ذو الشخصية القوية المؤثرة يخلق للكلمة مجالاً واسعاً يجد المتلقي نفسه واقعاً في إسهارها، ويحسن في مزاجه طريقتَه الخاصة في استخدام اللغة، والطريقة التي تُستخدم بها هذه اللغة في المجتمع<sup>15</sup>، وما قوة الكلمات المنتقاة من خيال (توفيق) إلا دليل على قوة شخصيته، وسعة مخيلته الأدبية، وشاهد على حذاقة تمرير لغته الخاصة ضمن لغة النسيج الاجتماعي في الرواية، مثلما مرَّ معنا في الاقتباس السابق حين تحدث (توفيق) على لسان راوي (ميرا) بلغة المجتمع الذي يضمُّ في خليطه المَنوع أمثال الأب الحلاق (أمين): " لكنه يعرف أنّ مدخوله من محلّ الحلاقة الذي لم يعد يتردد عليه سوى كبار السنّ... وما يجنيه الولد من اشتغاله طول اليوم ليسا كافيين لتزويجه..". في حين نجد لغة (توفيق) الخاصة حاضرة في الاقتباس عينه، وفي جملة لاحقة تابعة لما قبلها هي: " لقد نسي( أمين) تلك المشاعر الحارقة التي تكون راکدة في أرواح العاشقين، ولا مدى تعلّق المحبّ بحبيبته حتى إنه يرى الوجود غير كائن إلا بهذا الحبيب..".

بالانتقال إلى رواية (حانة فوق التراب) نفع على صورة ذكورية أخرى للنموذج الأبوي، لا تختلف عن سابقتها من حيث الفكر التسلّطي، والهيمنة، والرؤية الذهنية الاحتكارية التي ترى في امتداد النسل وضمان دوام اسم العائلة إحدى ميررات السلوك التعنيفي المُمارس بحقّ التابعين الخاضعين لسلطة الأب ضمن محيط مصغّر تمثله العائلة، وضمن محيط أوسع يمثله مجتمع (البلدة) الشاهد على جزء كبير من أحداث هذه الرواية. فالمتخيّل الروائي لم يأت على ذكر اسم البلدة واكتفى بتسميتها بهذه الكلمة. شخصية الأب هنا يجسدها والد بطل الرواية (عايد الكهلان).

يمكن لنا أن نطرّق إلى فحوى هذه الرواية من اسم شخصية محورية من شخصيات الرواية (عايد)، والذي يحمل في طياته معنى الضياع أوّلاً ثمّ العودة؛ إذ إنّ هذين المعنيين يلخصان أحداث الرواية منذ أنّ غادر (عايد) دائرة الصحة في مدينة نابلس وتغيّر اسمه ليصبح من عائلة (البهلول) بعد أن كان من عائلة (الكلان). ولم يقتصر الأمر على تغيير خطّي في دائرة النفوس بل تعدّاه إلى تغييرات تابعة شملت الهوية والديانة والعمر، وجميعها حصلت في دقائق قليلة رمز بها الكاتب (قاسم توفيق) إلى سهولة طمس تاريخ الأفراد في البيئة العربية الحاضرة لوقائع الرواية. وقد نتج عن هذا التحوّل الديموغرافي الشخصي جملة من التطورات لحقت بصاحب العلاقة الذي كان أردنياً مسلماً، فالّ به المألّ لأنّ يصبح فلسطينياً مسيحياً، فتغيّر كل شيء؛ الأرض، والعنوان، والزمان، والمكان، والأصل، والهوى، والانتماء، والتوجّهات. هو انسلاخ عن المنبت في سبيل بدء حياة جديدة لا يترك فيها القدر للإنسان فرصة التفكير قبل الاختيار، دقائق قليلة كانت كفيلة برسم خارطة مستقبل جديدة لعائد البهلول- الكهلان سابقاً. لتبدأ معركة بين الذات الجديدة والذات القديمة، بين جدلية العودة واللاعودة، بين التأقلم على الواقع الجديد

<sup>15</sup> ينظر: إسماعيل، عزّ الدين، الشعر العربي المعاصر: قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، ص 19-24.

والانسلاخ عن الماضي، فكّل ما تلا عملية تحوّل (عايد الكهلان) إلى شخص جديد فرضَ عليه اتباع قواعد جديدة في الحياة تتلاءم وما هو عليه من حلّة جديدة؛ فقواعد الحبّ ستتغيّر، وطريقة العبادة ستتغيّر، والمنطق والحديث والانصهار الاجتماعي و... كل شيء سيتغيّر.

يقدم (قاسم توفيق) لشخصية والد (عايد) بالإشارة إلى طبيعة الأعراف الاجتماعية النازمة لمجتمع (البلدة)، من حيث تحكّم الذكر الأب بشؤون أفراد العائلة فيما يخص أمور حياتهم الشخصية، راسماً لهم حدود الحاضر والمستقبل. وقد أشار (قاسم توفيق) في عتبة الرواية تحت بند "إيضاح مهم جداً" إلى أنّ عناصر روايته هي من صنع الخيال، فقال:

" أسماء الأماكن والشخص من صنع الخيال؛ أي أمور افتراضية"، قاطعاً الطريق بهذا الإيضاح أمام احتمالية أن تكون شخص الرواية وأماكنها وأحداثها ضرباً من ضروب الواقع المعيش. والقول السابق يُعدّ بمنزلة خطاب موجّه إلى القارئ، ومن شأنه أن يفضح اللعبة القصصية، وهو من جهة مقابلة، اعتراف بوجود طرف متلقٍ يمثله القارئ؛ ممّا يعني - بالضرورة- الإقرار بأنّ هذه رواية، وهو ما تتردّد الروايات الواقعية في الإقدام عليه، والتصريح<sup>16</sup>. فالروايات ذات الصبغة الواقعية تسعى إلى التظاهر أنّها لا تمسّ الرواية أبداً كجنس أدبي، بل هي تميل لإيهام المتلقّي أنّها تقارير تحاكي الواقع، هي توطّر بالعالم التخيلي الذي ينسج أبعاده الكاتب. فإدراك وجود قارئ يعني مغامرة صاحب الرواية بتهديد مسحتها الواقعية.

(عايد) أُجبر بقرار جائر من أبيه على أمرين اثنين لم يكن له فيهما فرصة للاعتراض أو التغيير، أولهما: ترك المدرسة والانخراط في سوق العمالة، وثانيهما: الزواج بابنة عمّه القبيحة نزولاً عند رغبة الأب؛ لأسباب تتعلق بالموروث الاجتماعي سنأتي على ذكرها في مقام لاحق. فما كان منه إلا أن انصاع مكرهاً للمصلحة التي ارتأها والده من هذين الأمرين، يقول الراوي على لسان (أيهم) ابن (عايد) يحكي ماضي أبيه:

"... أكثر ما كان يوجع عايداً في تلك اللحظة هو فقدان الأم، فهو عندما تزوج ابنة عمّه القبيحة مُجبراً كان يأمل أن تكون امرأة صالحة، وعندما رضخ لقرار أبيه بعدم إكمال دراسته والعمل في البلد كان يأمل بأن يرتقي بمهنته..."<sup>17</sup>.

إنّ مفردتي (الإجبار، الرضوخ) كفيلتان بشرح السلطة الأبوية التي حرمت (عايد) حقّ تقرير مصيره، وبإحالة هاتين المفردتين إلى سياقهما نجد توجّهاً ذكورياً من طرف الأب صوب قمع ولده، وتجاوز حريّاته الشخصية في ترسيم طريق حياته ومستقبله، وقد استخدم الكاتب الفعل (رضخ) بصيغة المبني للمعلوم ونسب الفاعلية لـ(عايد)، ولم يستخدمه بصيغة المبني للمجهول (أرضخ)، وفي هذا دلالة على عدم المقاومة، والانصياع التام لإرادة الأب كرهاً، والقبول بتنفيذ

<sup>16</sup> ينظر: إيجلتون، تيري، كيف نقرأ الأدب، ط 1، تر: محمد درويش الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2013، ص 42-43.

<sup>17</sup> توفيق، قاسم، حانة فوق التراب، ط 1، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2015، ص 50.



الفعل دون مجادلة أو محاجة. فالرضوخ كان ضرورة حتمية فرضتها سياسة المجتمع العشائري الذي وجد فيه (عايد) نفسه وحيداً لا مؤنس له ولا شبيهه، وجد نفسه مضطراً لأن يسمع ما يلوكة أهل محيطه الذين جمعته مورثات القذف والنميمة، وهناك ستر الناس وأعراضهم. يقول الراوي على لسان (عايد):

" زوجتي ساجدة وأهل بلدتنا أناس يبدعون في خلق الكلام وتلفيقه وتوزيعه على الملاء، وأنا أعشق الصمت... الغريب في أمرهم أكثر أنهم متشابهون... مجتمعي الصغير بيتنا وعشيرتنا ومن أعمل معهم لم يسبقني لأن أجد هذا الذي مثلي لا يشبههم..." (توفيق، 2015: 53).

في يوم عرسه المشؤوم بيت (عايد) طيف والده يلحق به وهو يهّم بزوجته في ليلة الدخلة، وقد لفته تعليمات العملية، في مشهد يظهر تبعية الولد لأبيه في مثل هذه المجتمعات حتى في أشدّ المواقف خصوصية وسريّة. يقول (عايد) واصفاً ليلته تلك:

" عاركت نفسي وجسدي حتى أكون لائقاً لهذه الليلة، ليس من السهل احتمال انتظار الحكم على رجولتي من عشرات النساء والرجال والأولاد والدفوف والبنادق الواقعة خلف الباب الذي يفصلنا عنهم، ومنها هي بالتأكيد، وضعت في أذنيها وعلى جسدها تعليمات التي تلقيتها ممن سبقوني بالزواج، ومن أبي... هي تعرف مثلما أعرف بأنهم مجتمعين خلف باب غرفتنا ينتظرون علامة الدم..."<sup>18</sup>.

رمزية (الدم) في ليلة الدخلة في مجتمع الرواية المنغلق على أعراف واهية بالية ترتبط بمفهوم إثبات رجولة الرجل، والمصادقة على عذرية المرأة ونقاء شرفها. يبدو (عايد) هائماً في زحمة الأصوات الذكورية المُسدية له نواحي تضمن إتمام عملية الدخلة وإتقانها؛ لكون هذه الأصوات ذات تجربة سابقة، وأولها صوت أبيه الذي رافقه وهو يستجمع تركيزه وسط انتظار من بالخارج علامة الدم التي ستسكت الشبهات كلها.

كان هدف الأب من تزويج ابنه (عايد) بابنة عمّه ذا توجهين اثنين، كلاهما يحقق لـ (الأنا) الذكورية الأبوية التي تحكمه غرورها ومسايعها الرامية إلى مدّ نسل العائلة (الكهلان) وتكثيره؛ فابنة عمّه تحمل اللقب نفسه، وهو التوجه الأول، أما الثاني فهو انتظار نسل (عايد) من ابنة عمّه؛ ممّا سيرفد سلالة العائلة ويحفظها من الاندثار، وبهذا التوجه يطمئن الأب على استمرارية العرق (الكهلاني) في العشيرة. في زحمة التفكير الأبوي هذا كان (عايد) على الجهة المقابلة يقاسي عناد زوجته وقد فطنت لمرامي أبيه، فحاولت عرقلة مشروع الأب بتأجيل موضوع الإنجاب انتقاماً من قبحها، وانتقاماً من نفور زوجها منها، واضعة إياه على محك الاختبار الرجولي أمام أبيه الذي كان يمني نفسه بخلفة نسل ابنه، ولكن الموت كان أعجل إليه. يصف (عايد) هذه المحنة التي واجهته من طرف أبيه وزوجته بقوله:

<sup>18</sup> توفيق، قاسم، حانة فوق التراب، ص55.

" كان قد مضى على زواج سنتين عندما مات أبي. كعادته في حياته كذلك في مماته ظلّ يلعني إلى آخر دقيقة في حياته إذ لم أجد له حفيداً يطمئنه على بقاء سلالته. متعة ساجدة كانت بنجاح محاولاتها في إفسال محاولاتي في أن أجعلها حُبلي، كانت تمتعها رؤيتي ولذا ملعوناً. كلما زاد همّ أبي عندما يسألني إن كانت زوجتي قد حبلت وأردّ عليه بالنفي كان يسقط عليّ لعناته ويصفني بالعاجز، أزهو وجه ساجدة وازداد فرحها. لم أكن معنياً بأيّ ارتباط بها ولا حتى بالأولاد، كنت أسعى لنيل رضا أبي وإسكات هذا العجوز الذي ظلّ يقول لي أمامها، أنت لست رجلاً، ولا تساوي امرأة من عشيرة الكهلان. لكثرة ما كان يتكلم أبي عن هذا الأمر، ولشدّة غضبه وتعنيفه لي حتى تهديده بجلدي مثلما كان يفعل معي كلنا أغضبتني في تأخري بإجابة شيء ما يطلبه مني...مخالفة أبي في أي مسألة حتى لو كانت عن شيء قرأته أو درسته في المدرسة وأعرفه أكثر منه كانت تعرّضني للجلد بخيزرانة يخفيها تحت فراشه. صرت اشكّ بأنّ أبي سيصل إلى اللحظة التي سيبني فيها معنا في السرر ليعلمني كيف أصنع ولداً".<sup>19</sup>

يرى بعض علماء الاجتماع أنّ الثقافة لا تتغير إلا بمقدار ضئيل، وليس كل شخص يشترك بنفس الثقافة وبنفس المقدار، بل إنّ معظم أفراد المجتمع يجب أن يشتركوا في معظم المظاهر لثقافة معينة إذا أريد للمجتمع أن يدوم. في المجتمعات البسيطة تكون القيم المرتبطة المرتبطة بالطبقة المسيطرة مادياً أو سلطوياً هي القيم النافذة والناظمة، حيث يتمّ تقييم الأفراد طبقاً لانتمائهم، فالأفكار المسيطرة في هذه الحالة ليست أكثر من كونها التعبير الفعلي عن العلاقات المادية المسيطرة. والثقافة الإنسانية ذات أصل اجتماعي حسب مفهوم (ماركس) لمصطلح الثقافة، وليست انبثاقاً مباشراً من الطبيعة أو من الغريزة الفطرية في الكائن البشري؛ لذلك تطبع الظروف المادية والفعالية والاقتصادية والاجتماعية والعرفية... الوعي الإنساني، وتخلق لنفسها مساحة واسعة في عقول أفراد هذه المجتمعات البسيطة<sup>20</sup>. وعليه، نجد عشيرة الكهلان قد تعاونوا من منطلق ثقافتهم التي تحكمهم على معاونة (عايد) في ليلة دخلته، منتظرين شارة الرجولة والشرف التي سيرفعها لهم بعد نجاح عملية الزواج وفقاً لتوصياتهم المقدّمة له. فالمفهوم الثقافي لفكرة الزواج والتناسل تطبع أفراد عشيرة الكهلان إلا قلّة قليلة منهم، و(عايد) هو واحد من هذه القلّة التي لم تأتمّ- ضمنياً- بثقافة عشيرتها وعلى رأسها أبيه، ولكن فعلياً لا مناص من الرضوخ لثقافة أبوية ترى في التناسل عملية ضمان للسلالة العائلية المحدّدة بلقب العشيرة أو العائلة.

تناول عالم العقيدة الأمريكي (كريستوفر باتلر Christopher Butler) وأستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة أكسفورد قضية تفسير النصّ الأدبي في بحث مضمّن في كتاب (التفسير والتفكيك والأيدولوجية)، وعزاها إلى ركنين:

<sup>19</sup> توفيق، قاسم، حانة فوق التراب، ص59-60.  
<sup>20</sup> ينظر: وهولبورن، هارلمبس، سوشيلوجيا الثقافة والهوية، ط 1، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2010، ص24 وما بعدها.

- أطر الافتراضات والأفكار التي تشكّل رؤية القارئ للعالم، والتي يُفهم من خلالها النص. وهو ما يسميه بخلفية المعلومات الأساسية.

- استخدام هذه المعلومات الأساسية استخدامًا واعيًا، وهو ما يسميه بمشروع الفهم والتفسير.

ويصف ( باتلر ) أطر التفسير المختلفة وخططه بأنها النظائر العقلية والنفسية العلوية للنظم الإرشادية الاجتماعية، أو نظم المعاني والدلالات في ثقافة معينة، وتقوم هذه الأطر على مبدأ محاكاة الواقع، فالمواقف التي تصوّرها النصوص الأدبية ترتبط بمعارفنا عن العالم، وبالأساليب التي يُلجأ إليها في فهم هذا العالم وتفسيره والتعامل معه. وكل نصّ يركّز على بعض الأنماط والنظم الحضارية التي تمثّل القيم المعيارية في النصوص؛ أي إنّ القارئ يفترض أنّ النص يحاكي العالم بصورة ما، ويختار عيّنة من عيّنات التجارب الإنسانية ويركّز عليها دون غيرها، ولكن علاقة النص الأدبي بالعالم الخارجي، أو بالإطار العقائدي أو الفكري السائد خارجه ليست عملية تصوير تعتمد على المحاكاة البسيطة فحسب، إذ إنّ النص -عادة- ما يخفي حقيقته عنّا بما هو نصّ أدبي خيالي مصطنع، ويقدم إلينا نفسه بوصفه واقعًا يصل إلينا عبر حجاز شفاف<sup>21</sup>.

هذا التوجّه النقدي في عملية تفسير النصّ الأدبي ترى فيه الدراسة مدخلاً مهمًّا للوقوف على نهج ( قاسم توفيق ) الروائي، فالقارئ يحتاج إلى خلفية من المعلومات الأساسية يحسن توظيفها وهو ينهض بتفسير البنية السردية لـ(توفيق) الذي يُعمل الخيال في سردياته، واضعًا النصّ في قالب أدبي مصطنع يخبئ خلفه حقيقته التي يقوم عليها، مع الإبقاء على خيط رفيع يبقي علاقة المتخيل بالواقع قائمة. ونماذج الشخصية الذكورية الأبوية التي قدّمها (توفيق) في رواياته السابقة هي من صنع الفكر التخيلي الإبداعي خاصته، ولكن من منظور النقد الأدبي لا يمكن التعامل معها كشخصيات تخيلية منقطعة عن الواقع. وإن كان ( توفيق ) قد صرّح في رواية (حانة فوق التراب) بأن شخص روايته من صنع الخيال، فإنّ هذا لا يلغي -بالضرورة- احتمالية وجودها كحقيقة في صميم الواقع. ومن جهة أخرى نجدّه يقدّم في هذه الرواية ثقافة اجتماعية منسوبة إلى بيئة عشائرية تنضح بالفكر الذكوري المهيمن يمثّله الأب، ويفرض استيعاب الأطر الفكرية والثقافية والعرفية لأبوية مثل هذه المجتمعات العشائرية أن يحيط القارئ ببعض المعلومات الرئيسة التي تعينه على استيعاب النزعة التسلطية الأبوية، وفهم توجهاتها المتناقضة كما يقدّمها (توفيق). فالفضاء الخيالي ( لمسألة ) تعنيف الأب لـ( عايد ) لا يمكن هضمها دون معرفة مُسبقة بأن نظام الأبوية الذكورية هو الطرف الأقوى في معادلة الحفاظ على نسل العائلة واسمها أمام طرف أضعف يمثّله الأولاد- ذكورًا وإناثًا- الذين يرضخون لحكم الأب وقراراته

<sup>21</sup> ينظر: إيجلتون، تيري، كيس، س- إلبن، وآخرون، التفسير والتفكيك والأيدولوجية ودراسات أخرى، تر: نهاد صليحة وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، مقال باتلر، ص60 ---ص118، ص63 وما بعدها.

الجائرة. وما عبارة: " صرت اشكّ بأنّ أبي سيصل إلى اللحظة التي سيببث فيها معنا في السرر ليعلمني كيف أصنع ولذا" التي قالها (عايد) بحقّ أبيه إلا دليل على هذه الفكرية الجائرة التي تحكم ذهنية أبيه وأمثاله في مجتمع كمجتمع (البلدة). من هذا المنطلق يجد القارئ نفسه مضطراً لأن يستخدم خلفية معلوماته الأساسية، ويحسن توظيفها بشكل واعٍ ينهض به للإحاطة بالبعد الخيالي الموجود في شخصيات مجتمع البلدة، ليقف على ثقافة هذا المجتمع، ويتعرّف إلى الأبعاد الفكرية والعقائدية والاجتماعية التي يرى أصحابها أنّها صحيحة ومنطقية ولازمة لضمان استمرار مجتمعهم الذي لم يحظّ بشرف الحصول على اسم يميزه عن باقي المناطق كما يقول (عايد):

" البلد قريتنا الصغيرة التي وعيت على الدنيا لأجدها تحمل هذا الاسم الغريب، لم تمض خطوة واحدة لتلحق باسمها، بقيت قرية صغيرة لا تزداد إلا بمن يولون ويكبرون ويموتون بالبيت ذاته. أي عاقل لا يقدر أن يحتمل العيش هنا لأنه سيكون غريباً عن الآخرين وسيخجله يتمه وترملّه حتى قبل أن يفقد أبويه أو زوجته. كنتُ في البلد يتيمًا وأرملٌ قبل أن يموت والذي وبعد أن تزوجت من ابنة عمي ساجدة... " <sup>22</sup>

لقد حاول (عايد) أن ينعي نفسه اليتيمة الأرملة حتى قبل مولدها في مجتمع لفظه ولم يقبل إنسانيته وفكره غير المندمج مع الذهنية الأبوية الرائجة ثقافة ومنهجاً وتطبيقاً، فاصطنع لنفسه عالماً آخر داوم على الهروب إليه كل يوم؛ لعلّه يجد فيه السكنية بعيداً عن إزعاجات البشر، واستخفافهم بمن هو مثله. وما استخدامه كلمة (صنعتها) إلا دليل دامغ على إعادة الخلق والتغيير في محاولة للعودة من الضياع والفقد والدونية التي كان يعيشها في مجتمع (البلد) الذي يفرض عليه القدر أن يكون أحد أفرادهِ. إن الإحساسات التي يشعر بها ساكن أي مدينة أو منطقة أو قرية يشوبها جملة كبيرة من الإحباطات التي لا يجد لها صاحبها من حلّ سوى الهروب، وهذه الإحباطات في مفهوم علماء الاجتماع نتيجة حتمية للصراع بين القيم، بين الذات والمجموع، بين الحرية والسلطة، بين التنافس الحادّ والمحبة الأخوية. <sup>23</sup>

رأت الدراسة أن أبوية والد (عايد) كانت انعكاساً لجملة من المفاهيم المغروسة في عقلية الذكورية، والتي تشكّل ثقافة ذلك المجتمع، ولكن (عايد) لم يرثها أو ينتسبها من والده أو من محيط عشيرته، أو على الأقلّ محيط عشيرة (الكهلان)، إنّما رفضها ولم يأخذ بها؛ الأمر الذي جعله يرى نفسه شخصاً مختلفاً عمّن سواه، لا شبيه له؛ فأحسّ بأنّه حالة استثنائية، فترك (البلدة) وغادرها إلى مكان آخر- حسب ما ورد في تقديم الرواية- وقيل بتغيير لقبه انعقاداً من الفيد الذكوري الذي يسيّر عشيرة (الكهلان) وسواها. وهو لم يتأثر أدنى تأثر بها طيلة فترة مكوثه فيها، وما أسلوب تعامل زوجته معه إلا دليل دامغ على رفضه عقلية أبيه وعشيرته؛ لأنها هي من مارست تسلطها عليه محاولة إهانة ذكورته، وتقييد رجولته، والإنزال من درجة فحولته، مستغلّة

<sup>22</sup> توفيق، قاسم، حانة فوق التراب، ص54.

<sup>23</sup> ينظر: عباس، إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، إصدارات سلسلة عالم المعرفة- فبراير، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص90-91.

ثقافة أهله وعشيرته التي ترى الرجل من منظور الفحولة وكثرة النسل. إن استخدام الكاتب شخصية زوجته (ساجدة) كانت حركة رمزية رائعة، حملت ملمحاً رمزياً كشف وجود كيانات ذكورية متمردة على العرف الذكوري، ترفض الانصياع- قدر المستطاع- لهيمنة الذكر على من هم في درجة التبعية له بحكم قرابة الدم، أو العلاقات الأسرية أو العشائرية. فكانت الزوجة هي من تمارس الفكر الذكوري المتسلط بحق (عايد) لقناعتها التامة أنّ مثل ذهنية آل (الكهلان) تكاد ترحم رجالها إن أحجموا عن أداء دور الرجولة والفحولة كما جرت الأعراف، حيث ما فتئت تصغر فحولته أمام أبيه، ولم تألُ أي فرصة من أجل تهميش دوره المنوط به في الإنجاب إرضاءً لرغبات أبيه في تكثير نسل عشيرة (الكهلان)، وإنجاب ولد( ذكر) يحمل لقبه.

قد تبدو الظواهر الكونية أو المشاهد اليومية عادية أمام الناس، ولكن الشخص الغريب أو الفكر المخالف للجماعة يعرف كيف يستنبط منها الكثير ويستنتجها بشيء من الرمزية<sup>24</sup>، وخير شاهد هو اندماج المهاجر مع الطبيعة تماماً مثل ما اندمج (عايد) مع حانته التي صنعها فوق تراب بقعة جغرافية توازي حجم جسده، ووصفها بقوله:

... "كنت في كل يوم بعد أن أنتهي من عملي في المصنع أقطع الطريق الموصل إلى القرية المجاورة عكس اتجاه بلدتنا، أدلف خمارة أبي إلياس، أشتري ربع زجاجة عرق، وحفنة فستق، وأجد ركنًا بعيدًا عن الأعين تحت ظل شجرة أو خرابة عتيقة أخلع نعالي وأمدد رجلي، أشعل سيجارة أرشف رشفة من العرق ألحقها بحبة فستق وأبدأ بالاسترخاء في حانتي التي صنعتها فوق التراب" (توفيق، 2015: 54).

كان يلوذ إليها هاربًا من عقلية والده المتحجرة، ومن شراك زوجته الساعية إلى طمس معالمه الذكورية أمام مجتمع البلدة. (ينظر: عبد الدايم، 1993: 38). إن شخصية (عايد) أقرب ما تكون- وفق منظور (قاسم توفيق) الروائي- إلى شخصية الأديب المهجري الذي يزواج بين الإحساس الذاتي والصور الخارجية (ينظر: القط، 1988: 35 وما بعدها)، فالمأساة الذاتية التي عاشها (عايد) تعالقت مع الوجود الخارجي من حولها؛ وما الحانة-التي تمثل الهجرة الداخلية- إلا جزء من الوجود الطبيعي الخارجي الذي هرب إليه (عايد) ليلقي فيه مآسيه الوجدانية وأوجاعه الذاتية بعيدًا عن البشر. ومن ثمّ كانت الهجرة الخارجية حاضرة في استيظاته في فلسطين بعيدًا عن مسقط رأسه الأردن، ليعيش بعدها تجربة اغترابية جديدة مقرونة بحلّة شكلية ومضمونية جديدة.

## الخاتمة

قدّم (قاسم توفيق) النموذج الذكوري لشخص (الأب) بصور مختلفة، تعدّدت توجهاتها كلّ شخصية، وتباينت أساليب هيمنتها، ولكن التقت جميعها في حقل مركزية السلطة، والتفرد

<sup>24</sup> ينظر: نصّار، حسين، الطبيعة والشاعر العربي، مكتبة دار نهضة الشرق، القاهرة، 1973، ص411.

باتخاذ القرار، والتحكّم بمن يخضع لسلطتها داخل التشكيلات الاجتماعية، كالأسرة، والعشيرة، والقرية، و...إلخ. وعلى الطرف المقابل صور (توفيق) عجز الطرف التابع الخاضع لهيمنة هذه الأبوية بحسب فني عالٍ، أبدعت مخيلته الروائية في خلق فضاء دلالي يكشف حجم المعاناة والتبعية الناجمتين عن سطوة الأب وهو يلغي الأنا المقابل لأناه الذكورية. وحاول (توفيق) ألا يبعد الفضاء الاجتماعي التخيلي لرواياته عن الواقع الحقيقي للمجتمع العربي، فطرح صوراً مختلفة لصورة الأب تجمعها سمات مشتركة من مثل: الانتثار بقرارات تحديد مصير أفراد العائلة، والأناية، وطمس شخصية الأبناء، وتدوير قضايا الأبناء وحقوقهم من وجهة نظره مع محاولة إقصاء رأي الطرف الآخر. ووضع (توفيق) قارئه في ظلال استحكام عروة العادات والتقاليد الأسروية والعشائرية، وما ينتج عنها من تبعيات تننافي والحقوق الإنسانية الفردية في المنظومة العائلية والعشائرية، فجهل بعض المجتمعات من جهة، وانحيازها لصالح العرف على حساب الشرع والدين والحقوق الفردية والحريات الشخصية من جهة أخرى، أفضى إلى نشوء نظام حكم أحادي داخل العائلة تؤول فيه المرجعية والسلطة التنفيذية إلى الذكر الأب.

#### المصادر والمراجع:

- إسماعيل، عزّ الدين، الشعر العربي المعاصر: قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، ط 9، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
- الأعرجي، علاء الدين، "هشام شرابي" بين النظام الأوي والعقل المجتمعي، مقالة في جريدة القدس العربي، العدد: 5167/يناير، قسم الأدب، لندن، 2006.
- إيجلتون، تيري، كيف نقرأ الأدب، ط 1، تر: محمد درويش الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2013.
- ===== تيري، كيس، س- إلين، وآخرون، التفسير والتفكيك والأيدولوجية ودراسات أخرى، تر: نهاد صليحة وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، مقال باتلر، ص 60 إلى ص 118.
- بن سلامة، رجاء، بنیان الفحولة، ط 1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، 2005.
- توفيق، قاسم، رواية البوكس، ط 2، دائرة المكتبة الوطنية، عمّان، 2014.
- ===== قاسم، رواية ميرا، ط 1، مؤسسة الآن نشرون وموزعون، عمّان، 2018.
- ===== قاسم، حانة فوق التراب، ط 1، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2015.

- شرايبي، هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية: محمود شريح، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993.
- عبّاس، إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، إصدارات سلسلة عالم المعرفة- فبراير، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.
- العيسوي، عبد الرحمن، اضطرابات الطفولة والمراهقة وعلاجها، ط 1، دار الراتب الجامعية، بيروت، 2000.
- ليتش، جيوفري، مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- نصّار، حسين، الطبيعة والشاعر العربي، مكتبة دار نهضة الشرق، القاهرة، 1973.
- وهولبورن، هارلمبس، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ط 1، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2010.
- يعقوب، أوس، قاسم توفيق الرواية والمخبوء، [www.thaqafat.com](http://www.thaqafat.com)، أبريل 2016، تاريخ الدخول: 2020/01/06).

# **BÖLÜM 7**

MESNEVİ-İ ŞERİF’TE YER ALAN HZ. NÛH İLE İLGİLİ  
BEYİTLERİN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

**Dr. Öğr. Üyesi Nurgül SUCU KÖROĞLU**  
**Uzm. Öğrt. Gülcan KOÇ**



# MESNEVİ-İ ŞERİF’TE YER ALAN HZ. NÛH İLE İLGİLİ BEYİTLERİN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

**Nurgül SUCU KÖROĞLU**

*Dr. Öğr. Üyesi ,Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve  
Edebiyatı Bölümü*

**Gülcan KOÇ**

*Uzman Öğretmen ,Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü  
Mevlâna ve Mevlevilik Ana Bilim Dalı YL Mezunu*

## **ÖZET**

Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde geniş bir şekilde tanıtılan ve “ulü’l-‘azm” olarak isimlendirilen beş büyük peygamberden ilki Hz. Nûh’dur. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Nûh28 surede anlatılır ve toplam 43 yerde ismen zikredilir. 71. sure olan ve Hz. Nûh’un tevhit mücadelesinin anlatıldığı sure, Nûh (A.S.)’in adı ile müsemmadır. “Nûh” kelimesi çok ağlayıcı manasına gelir. Nûh (A.S.)’a, kendisine inananların sayıca azlığı nedeniyle çok çaba sarf etmesi ve ağlayıp inlemesinden dolayı bu isim verilmiştir.Kur’an-ı Kerim’de Hz. Nûh; şükreden (İsrâ, 17/3), kul (Kamer, 54/9), mübârek (Hûd, 11/48),mürsel (Şu‘arâ, 26/105), resûl (Şu‘arâ, 26/107), apaçık uyarıcı (Zâriyât, 51/50), muhsin (Sâffât, 37/80), mü’min (Sâffât, 37/81), gibi sıfatlarla anılmaktadır. Hz. Nûh’un peygamber olarak gönderildiği kavim putpereslikten vazgeçmemiş,Nûh (A.S.)’a çok az sayıda insan inanmıştır.

Hz. Mevlâna, Mesnevi-i Şerif’te Nûh (A.S.)’la ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Hz. Nûh ile ilgili hususlar, Mesnevi’nin toplam

97 beytinde geçer.Bu beyitleri konularına göre tasnif edersek;78'inintufan hadisesi ve Nûh (A.S.)'ın kendisine inanan çok az sayıda insanla birlikte, kendi yaptığı gemi ile kurtuluşu;2'sininNeciyyullâh oluşu;17'sininise kavmiyle mücadelesikonularıyla alâkalı olduğunu görürüz.

Bu tebliğde; Mesnevi-i Şerif'in baştan sona taranması neticesinde elde ettiğimiz Hz. Nûh ile ilgili beyitlerin muhtelif tercüme ve şerhlerden istifade edilerek konularına göre tasnifi ve farklı açılardan değerlendirilmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nûh (A.S.), Kıssa, Gemi, Hz. Mevlâna.

## HZ. NÛH

“Ulû'l-‘Azm” peygamberden ilki Nûh (A.S.)'dır. Kur'an-ı Kerim'in 71. suresinde Hz. Nûh'untevhid mücadelesi anlatılır ve bu sure Hz. Nûh'un ismi ile müsemmadır.

Lakabı Neciyyullâh<sup>1</sup> (Cenab-ı Hakk'ın kurtardığı) ve Şeyhü'l-enbiyâ (Nebilerin uzun ömürlüsü) olarak geçer.

Mesnevi-i Şerif'te yer alan Hz. Nûh ile ilgili toplam 102 beyiti konularına göre şöyle tasnif edebiliriz:<sup>2</sup>

### 1. Tufan ve Gemi

Tufan, çok şiddetli ve her tarafı kaplayan yağmur manasına gelir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir. İlk olarak Firavun ve Mısır halkına (A'raf, 7/133), diğesinde de Nûh (A.S.)'ın kavmine (Ankebût, 29/14) gelen su felaketi söz konusu edilmektedir.“NûhTûfânı”

---

<sup>1</sup>Ankebût, 29/15

<sup>2</sup>Bu tasnif, Mesnevi-i Şerif Manzum NahîfiTercümesi'ne göre yapılmış, çalışmamızda yer alan beyitler yine aynı eserden alınmıştır. Bk. Mesnevi-i Şerif Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfi Tercümesi, hzl. Âmil Çelebioğlu, III Cilt, İstanbul 1967, 1969, 1972.

ise; A‘raf, Yûnus, Şûrâ ve Nûhsûrelerinde de geçmekle birlikte en ayrıntılı biçimde Hûd suresinde nakledilmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de;Nûh (A.S.)’inkavmini Cenâb-ı Hakk’a kulluğa daveti ve kavminin onu dinlemeyip inkardaırsrar etmesi üzerine ceza olarak tufan musibetinin geldişi bildirilmekte; tufanın cereyan ediş tarzı ile Nûh (A.S.)’ın ilahi emre uyup gemi yapması ve kendisine inananlarla birlikte tufandan kurtulması, inanmayanların boğulması anlatılmakta, geminin şekli ve ölçüleri, gemiye binenlerin türü ve sayıları ile tufanın süresi gibi konularda ise bilgiler yer almamaktadır.<sup>3</sup>

Kur’an-ı Kerim’de geminin tahtadan yapıldığı ve çivilerle çakıldığı bilgisi verilmiştir (Kamer, 54/13). Geminin özellikleri hakkında başka bir bilgi yoktur.

“Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap” (Hûd, 11/37) emri verilince rivayete göre Hz. Nûh tahtayı nereden bulacağını sorar, ona ağaç dikmesi emredilir ve o da Hint meşesi denilen ağaçları diker. Kırk yıl sonra bu ağaçları keserek gemiyi yapar. (Aydemir, 1992: 47; Harman, 2007: 225)

Hz. Nûh gemiyi yaparken kavmi onunla alay etmiştir. Gemi tamamlanınca Nûh (A.S.)’a, her bir canlıdan birer çift alarak “haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında” ailesini ve iman edenleri gemiye bindirmesi emredilmiştir (Hûd, 11/40). Ardından göğün kapıları açılmış, yerin kaynakları fışkırmış, adeta gök ve yer birleşmiş, gemi azgın suların üzerinde yüzerken Nûh (A.S.)’a inananlar kurtuluşa ermiş, Hz. Nûh’un eşi ve bir oğlu da dâhil olmak üzere ona inanmayanlar ise boğularak helak olmuşlardır (Hûd, 11/40-47; Mü’minûn, 23/26-29; Furkan, 25/37; Kamer,

---

<sup>3</sup> Bu tür bilgiler İsrailiyyat türündendir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydemir (1979). “Tefsirde İsrailiyyat”, s. 281-286.

54/9-17). Kırk gün, kırk gece gök suyunu dökmüş, yer suyunu fişkırtmış ve gemi altı ay su üzerinde kalmıştır. “Ey yer suyunu yut, ey gök suyunu tut” denilince tufan sona ermiş, gemi Cudi Dağı’na oturmuş (Hûd, 11/44) ve Hz. Nûh’a “Ey Nûh! sana ve seninle birlikte olanlara bizden selâm ve bereketle gemiden in” (Hûd, 11/48) şeklinde vahyedilmiştir.

Nûh (A.S.)’a “İkinci Âdem” de denir. Oğullarının ismi; Sâm, Hâm, Yafes ve Nûh (A.S.)’a inanmayıp felakete uğrayan Ken’an’dır. Tufandan sonra insanlar Hz. Nûh’un üç oğlundan türemiştir. Hz. Nûh’a “İkinci Âdem” denmesinin sebebi de budur.

İslâmi edebiyatlarda tufan, Kur’an-ı Kerim’de anlatılan şekliyle ve daha ziyade felsefî düşünceleri açıklamak yahut didaktik hikmetleri ortaya koymak amacıyla zikredilir. Hz. Nûh’un, kavmini doğru yola çağırması, onları defalarca uyarması, nihayet kavminin bir tufanda yok edilmesi şairlere kendi zamanlarındaki birtakım uygulamalar hakkında teşbih imkânı vermiştir. (Pala, 2012: 322-323)

Mesnevi-i Şerif’te geçen beyitlerin 78 tanesi “tufan” ve “gemi” ile alâkalıdır.

Olma keştîdencüdâKen’ân gibi

İtdimağrûr anı zann-ı gâlibi

(4/1430,55)

Ken’an gibi gemiden ayrılma, onu kuvvetli zannı mağrur etmiş, aldatmıştı. Hz. Nûh’un oğlu kendisine inanmayıp gemiye binmemiş, inkarcılardan olmuştu.

Olsa kâş Ashâb-ı Kehf-âsâ bu rûh

Olsa ya mahfûz çün keştî-yi Nûh

(1/419,17)

Bu ruh keşke Ashâb-ı Kehf gibi veya Nûh (A.S.) gibi korunmuş olsaydı. Burada Nûh (A.S.)'ın ve Ashâb-ı Kehf'in korunduğuna dair bir telmih unsuru vardır.

Bu beden hargâha benzer rûh için

Yâsefine misli oldu Nûh için

(2/461,18)

Bu beden ruh için bir çadır gibidir. Yahut Nûh (A.S.)'ın gemisi gibidir. Nûh'un gemisi nasıl koruyuculuk görevi görmüşse, bu beden de senin ruhunun koruyucusudur, denmektedir.

Mesnevi-i Şerif'te, bu konu ile alâkalı beyitlerle bir de hadis açıklaması yapılmıştır:

**“Benim ümmetim Nûh'un gemisine benzer; ona giren kurtulur, girmeyenlerse boğulur.”** manasındaki hadis-i şerifin açıklaması şöyledir:

Pes anın-çün didi Peygamber ki ben

Keştîyem tûfân olunca mevc-zen

(4/548,22)

Onun için Hz. Peygamber, “Tufan koptuğu zaman ben gemi gibiyim.” dedi. Burada, koruyuculuk ve kurtarıcılık vasfı kastedilmektedir.

Ben dahi ashâb çün keştî-i Nûh

Olmuşuzdur me'men-i fazl u fütûh

(4/549,22)

Ashabım ve ben, Nûh'un gemisi gibiyiz. Kurtuluş ve lütuf sığınağı olmuşuz.

Konu ile alâkalı diğer beyitler ise sırasıyla cilt, beyit ve sayfa numaralarına göre dipnotta verilmiştir.<sup>4</sup>

## 2. Neciyyullâh/Vahye Mazhar Oluşu

Neciyyullâh; “her daim Allah (C.C.) ile meşgul olan, ilahi feyizle mutlu olan; Allah (C.C.)’ün kendisine vahyettiği, kendisini kurtardığı kişi” anlamlarına gelir. Zira Allah, Nûh (A.S.)’a bir gemi yapmasını vahyetmiştir. Aslında “Biz Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.” (4/163) ayetine binaen bütün peygamberler vahye mazhar olmakla birlikte, bu vasıf Hz. Nûh’dadaha çok ön plana çıkmakta ve bu sebeple “Neciyyullâh” lakabıyla anılmaktadır.

Mesnevi-i Şerif’te Hz. Nûh’un bu vasfı 2 beyitte yer alır:

Nûh o pertevden ki oldu mâye-dâr

---

<sup>4</sup>(1/1909,73), (1/3234,123 ), (2/358,15), (2/461,18), (4/550,22), (4/551,22), (4/552,22), (4/801,32), (4/1431,55), (4/1432,55), (4/1433,55), (4/1435,56), (4/1436,56), (4/1967,76), (4/3380,129), (4/3381,129), (4/3383,129), (4/3384,129), (4/3385,129), (4/3386,129), (4/3387,129), (4/3388,129), (4/3389,129), (4/3390,129),( 4/3391,129), (5/2352,95), (5/2513,102), (5/2664,108), (6/809,31), (6,2107,79), (6/2108,79), (6/2109,79), (6,2231,83), (6/2232,83), (6/2233,83), (6/2234,83), (6/2382,89), (6/2383,89),(6/2677,99), (3/86,5), (3/336,14), (3/337,14), (3/338,14), (3/339,14), (3/1312,50), (3/1313,50), (3/1314,50), (3/1315,50), (3/1316,50), (3/1317,50),(3/1318,50),(3/1319,50),(3/1320,50), (3/1321,50), (3/1322,50), (3/1332,50), (3/1333,50), (3/1334,50), (3/1335,50), (3/1336,50), (3/1337,50), (3/1338,50), (3/1339,51), (3/1342,51), (3/1360,51), (3/1361,51), (3/1362,51), (3/2808,106), (3/2809,106), (3/2810,106), (3/2811,106), (3/2812,106), (3/2813,106), (3/2835,107).

Bahr-i cândan itdi gevherler nisâr

(2/921,34)

Nûh (A.S.) o ışıktan feyiz alarak can denizinden inciler saçtı.

Nûh'u dirlerse bilir misin sana

Ol resûl-i Hak nebiyy-i rûşenâ

(3/3665,139)

Sana Nûh (A.S.)'ı sorarlarsa, o, Hakk'ın resûlü, nurlu nebidir.

### **3. Kavmiyle Mücadelesi**

Hz. İdris'in ölümünden dolayı duyulan büyük üzüntüden sonra insanlar onun resimlerini yapmışlar, daha sonra gelenler ise bunu tanrı zannedip çeşitli heykeller yaparak onlara tapmaya başlamışlardır. Putperestlik bu şekilde ortaya çıkmıştır. Zulüm, zorbalık, fitne ve ahlaksızlığın arttığı bir kavim içinde, böyle bir cemiyette, Hz. Nûh kendi hâlinde salih bir kul iken 50 yaşına geldiğinde Allah (C.C.) ona peygamberlik vermiştir. Nûh (A.S.)'ın kavmi çeşitli ilahlara tapan, şirk içerisinde bir kavimdir. Kavmin içerisinde, Kur'an-ı Kerim'de "mele" olarak adlandırılan üst tabaka yöneticiler vardır ve bunların gayesi sadece dünya hayatı için servet biriktirmek ve zengin olmaktır. Bunu yaparken de, kendi isteklerini tanrı istiyormuş gibi göstererek halkı kandırmakta ve ezmekteydiler. Çıkarlarına ters düşen Nûh (A.S.)'ı da kendilerince bertaraf etmek için uğraşıp durmaktaydılar. Bu olayların merkezinde bulunan Hz. Nûh; çok büyük sıkıntılara maruz kalmış, oğullarından biri ve eşi dahi ona inanmamıştır.

Mesnevi-i Şerif'te bu konu ile alakalı toplam 17 beyit vardır:

Tâ helâk-i kavm-i Nûhu ‘Âd u Hûd

Oldu rahmetle bize pend-i şuhûd

(2/3087,111)

Nûh, Âd ve Hûd kavimlerinin helâki, bize rahmet olsun diye,ibret olarak gösterildi.

Pes kenâr-ı bâmdırcây-ı sukût

Sana ‘ibret kavm-i Nûh u kavm-i Lût

(4/2174,83)

Damın kenarından düşülür. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un kavimleri sana ibrettir.

Geldi fermânittibâ‘-ı Nûh kıl

Terk-i pâyân-bînî-i meşrûh kıl

(4/3607,137)

Hak'tan ferman geldi,Nûh (A.S.)'a uy, takdir edilen işin sonunu görme/araştırma huyunu terk et.

Konu ile alâkalı diğer beyitler şunlardır:<sup>5</sup>

## SONUÇ

---

<sup>5</sup>(1/1464,57), (1/3229,123), (1/3230,123), (1/3231,123), (2/3687,97), (6/10,giriş), (6/11,giriş), (6/20,1), (6/21,1), (6/22,1), (6/864,33), (6/865,33), (6/2065,77), (6/4506,168).



Mesnevi-i Şerif'te Nûh (A.S.) toplam 97 beyitte geçmektedir. 78 beyitte tufan ve gemi, 2 beyitte Neciyyullâh sıfatı/vahye mazhar oluşu, 17 beyitte ise kavmiyle olan mücadelesi işlenmiştir. Mesnevi-i Şerif'te yer alan peygamber kıssaları; daha çok gerçek anlamda işlenmekte, ayet ve hadislerle dayandırılmakta, kıssaların anlatımında Arapça ifade ve cümlelere yer verilmektedir. Hz. Mevlâna, müteşerri bir sûfî olarak Kur'an ve sünnete bağlılığını hayatın merkezine koymuş ve bunu yolunun esası hâline getirmiştir. Buna binaen, Mesnevi-i Şerif'in kaynaklarının da Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflere dayandığını söyleyebiliriz. Mesnevi'de, Ulü'l-'Azm peygamberler hakkında da, geniş bir yelpazeye sahip konu dağılımına rastlamaktayız.

## KAYNAKÇA

- ATEŞ, Bünyamin (1993). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul.
- AYDEMİR, Abdullah (1979). *Tefsirde İsrâiliyyat*. Ankara: TDV Yayınları.
- AYDEMİR, Abdullah (1992). *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDV Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1967-1969-1972). *Mesnevî-i Şerif Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi III Cilt*, Sönmez Neşriyat, İstanbul.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1997). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- HARMAN, Ömer, F. (2007). Nûh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 33, 224-227.
- PALA, İskender (2012). Türk Edebiyatı-Tufân. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41, 322- 323.
- ULUDAĞ, Süleyman (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- YAZIR Elmalılı Hamdi (1992). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- YILMAZ, Mehmet (1992). *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

# **BÖLÜM 8**

TÂCÜDDÎN ES-SÜBKÎ VE RÛ'YETULLAH'A DAİR  
DÜŞÜNCELERİ

**Prof. Dr. İsmail ŞIK**  
**Arş. Gör. Ömer FİDANBOY**

# TÂCÜDDÎN ES-SÜBKÎ VE RÛ'YETULLAH'A DAİR DÜŞÜNCELERİ

İsmail ŞIK

*Prof. Dr. ,Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*

Ömer FİDANBOY

*Arş. Gör. ,Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*

## ÖZET

Haçlı seferleri ve Moğol istilasının etkisiyle ms. 1200'lü yıllarda İslâm dünyası sıkıntılı zamanlar geçirmiştir, vaziyet kaotik bir hal almıştır. Yaklaşık bir asır sonra tarih sahnesine çıkan Memlûkler, İslâm dünyasını bu sıkıntılı halden nispeten kurtarmış, oluşan huzur ortamında bilimsel gelişmeler hız kazanmış ve önemli ilim adamları yetişmiştir. Bu ilim adamlarından biri de Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370)'dir.

Sübki, gerek aklî ilimlerde gerekse naklî ilimlerde kendini geliştirmiş ve birçok farklı alanlarda eserler ortaya koymuştur. Kelâm ile ilgili *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akîdeti Ebî Manşûr, el-Şaşıdetü'n-Nûniyye fî'l-'Akîde, Kavâ'idü'd-Dîn ve 'Umdetü'l-Muvaḥḥidîn* adındaki müstakil eserlerin yanında *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* adlı eserinde de itikadî görüşlere yer verdiğini görmekteyiz. İtikatta Eş'arî olan Sübki, ehl-i hadisin kelâmî yaklaşımlarını savunup temellendiren eserler kaleme almıştır.

Öte yandan Sübki'nin, özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Ehl-i Sünnet'in iki önemli itikadî mezhebi Eş'arîler ve Hanefîler/Mâtûrîdîler arasında yaşanan ihtilafların giderilmesi ve gerilen ilişkilerin yeniden onarılması adına gösterdiği çabalar takdire şayandır. Kendisi bu alanda uzlaşıcı kimliğiyle öne çıkmıştır. Bu çabalarının en bariz örneği, Eş'arî ve Hanefî/Mâtûrîdî mezheplerinin görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akîdeti Ebî Manşûr* adlı

eseridir. *El-Ḳaṣîdetü'n-Nûniyyefi'l-'Aḳîde* adlı eserinde de bu hususa değinen Sübkî, Eş'ârîler ile Hanefîler/Mâtûrîdîler arasında sadece altı meselede ihtilâf bulunduğunu kaydeder. Ona göre, Eş'ârîler'in kesb dediklerine Hanefîler/Mâtûrîdîler ihtiyâr demektedir. Dolayısıyla Hanefîler/Mâtûrîdîler insan iradesi hususundaki görüşleri, Eş'ârîlerin kesb teorisi ile benzer niteliktedir. Böylelikle aradaki ihtilâf, lâfzî olmaktan öteye geçmemektedir.

Bu şekilde Eş'arî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini uzlaştırmaya çalışan Sübkî, diğer fırkalar hakkında uzlaşından uzak bir tutum sergilemekte, onları ve mensuplarını akıllarını iyice kullanmamakla itham etmektedir.

İşte bu çalışmamızda mezheb içerisinde önemli bir konuma sahip olan Sübkî'nin kelimeler ile alakalı kaleme aldığı bu eserler çerçevesinde onun kelâmî tavırlarını kısaca aktaracak ve *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Aḳîdeti Ebî Manşûr* adlı eseri özelinde onun II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biri olan Rü'yetullah meselesine dair görüşlerini aktarıp değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî/Mâtûrîdî, Eş'arî, Sübkî, Rü'yetullah.

## 1. Rü'yetullah'a Dair Düşünceleri

Rü'yetullah, sözlükte “görmek” mânasındaki “rü'yet” kelimesiyle “Allah” lafzından meydana gelen bir terkiptir. Kur'an'da rü'yetullah ifadesi geçmemektedir. Rivayetlerde ise rü'yetullah tabiri yerine “rü'yetü rab” ifadesi vardır.<sup>1</sup>

Kelâmî bir problem olarak rü'yetullah konusu II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) tarafından ortaya atılmıştır.

---

<sup>1</sup>Buhârî, “Mevâḳîṭ”, 16; Müslim, “Zühd”, 16.

Ona göre Allah da insan ruhu gibi duyularla algılanamayan, idrak edilemeyen ve gözle görülemeyen bir varlıktır. O, insanın kendi ruhunu göremediği gibi Allah'ı da aynı şekilde göremeyeceğini söylemiştir. Öte yandan “Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder”<sup>2</sup> ayetini kendi anlayışı doğrultusunda te’vil ederek rü’yetullah’ın mümkün olmadığını savunmuştur.<sup>3</sup>

Genellikle kelmacılar rü’yetullah konusunu dünyada ve ahirette olmak üzere iki yönden ele almışlardır:<sup>4</sup>

### **Dünyada Rü’yetullah**

Allah’ın dünyada görülüp görülemeyeceği hususu kelmacılar tarafından tartışılmış ve iki farklı görüş ortaya çıkmıştır:<sup>5</sup>

1. Allah’ın dünyada görülebilmesi mümkündür. Müşebbihe ve bazı Sûfiyye fırkalarının benimsediği bu anlayış suistimale açık olup bağlayıcı bir yönü yoktur.<sup>6</sup>

Öte yandan Hz. Peygamberin (a.s) dünya hayatında Allah’ı görüp görmediği hususu da kelmacılarca tartışılmış, İbn Abbas başta olmak üzere sahabe ve tabiinden bir kesim mi’rac hadisesinde Hz. Peygamberin Allah’ı gördüğünü savunmuşlardır.<sup>7</sup>

2. Allah’ın dünyada görülebilmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber dahi hiçbir insan dünyada Allah’ı görmemiştir. Hz. Mûsâ’nın Sina Dağı’nda Allah’ı görme arzusuna, Allah’ın cevabı; “*Sen beni asla göremezsın*”<sup>8</sup> şeklinde olmuştur. Ayrıca “*Gözler O’nu idrak edemez,*

---

<sup>2</sup>En’am, 6/103.

<sup>3</sup> Yeşilyurt, Temel, Rü’yetullah, *DİA.*, İstanbul 2008, 35, 311-314.

<sup>4</sup> Yeşilyurt, Rü’yetullah, *DİA.*, 35, 311-314.

<sup>5</sup> Yeşilyurt, Rü’yetullah, *DİA.*, 35, 311-314.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, V, 489-490.

<sup>7</sup> Lâlekâî, *Şerhu uşûli i’ tikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a* (nşr. Ahmed Sa’d Hamdân), Dâru Tayyibe, Riyad, ts., III, 454-463, 512-521.

<sup>8</sup>A’râf, 7/143.

*hâlbuki O gözleri idrak eder*”<sup>9</sup> ayeti de bu husus açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>10</sup> Bununla beraber sahih hadislerde rü’yetullah’ın âhirette gerçekleşeceğine dair bilgiler mevcut iken dünyada gerçekleşeceğine dair herhangi bir malumat yoktur. Öte yandan Kur’an’da vahyin geliş şekillerinden bahsedilirken; “*Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izniyle dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir*”<sup>11</sup> ayetinde sadece üç vahiy indirme şekli bahsedilmiştir. Şayet mi‘rac hadisesi vuku bulup Hz. Peygamber Allah’ı görmüş olsaydı, dördüncü bir vahiy indirme şekli daha olacaktı. Fakat Kuran’da böyle bir bilgi yoktur. İsrâ gecesinde ise Hz. Peygamber, Allah’ı değil Cebrâil’i görmüştür. Hz. Âişe ve İbn Mes‘ûd başta olmak üzere sahabe ve tabiinden bir kesim bu görüştedir.<sup>12</sup>

Konu ile ilgili şahsî fikrini beyan etmeyen Sübkî, bu hususta âlimlerin ihtilaf ettiğini belirtmekle yetinmiştir.<sup>13</sup>

### **Ahirette Rü’yetullah**

Allah’ın ahirette görülüp görülemeyeceği hususu da kalamcılar tarafından tartışılmış ve yine iki farklı görüş ortaya konmuştur:<sup>14</sup>

1. Allah Teâlâ ahirette müminler tarafından görülecektir. Ehl-i Sünnet’e göre bu aklen caiz, naklen vaciptir.<sup>15</sup> Bu görüşte olanlar “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla*

---

<sup>9</sup>En‘am, 6/103.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmi‘u’l-beyân* (Şâkir), XII, 19. XII, 19.

<sup>11</sup>Şûrâ 42/51

<sup>12</sup> Dârekutnî, *Kitâbü’r-Rü’ye* (nşr. İbrâhim Muhammed el-Alî – Ahmed Fahrî er-Rifâî), Zerkâ/Ürdün 1990, s. 75-76; Ahmed b. Nâsır, *Rü’yetullâhi te‘âlâ ve tahkîku’l-keâm fihâ*, Mekke 1411/1991, s. 161-164

<sup>13</sup>Tâcüddînes-Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr fî Şerhi ‘Akîdeti Ebî Manşûr*, İstanbul 2000, s. 22.

<sup>14</sup> Yeşilyurt, *Rü’yetullah*, *DİA.*, 35, 311-314.

<sup>15</sup> Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn*, İstanbul 2016, s. 39.

*parıldayacaktır*”<sup>16</sup> ayetini delil getirmişlerdir. Gözlerin O’nu idrak edemeyeceğini bildiren ayeti<sup>17</sup> ise “gözler O’nun zatını idrak edemez/kuşatamaz” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>18</sup>

Sübki de bu görüşü benimseyip, Allah’ın âhirette görülmesinin aklen mümkün olduğunu ve müminlerin ahirette O’nu göreceğini savunmuştur. Zira görülme, var olma şartına bağlıdır. O, var olduğuna göre görülmesi gerekir.<sup>19</sup> Burada “Nasıl olur da siz “Var olan her şey görünür” dersiniz. Ortada cinler gibi var olmasına rağmen görülemeyen şeyler varken bu söylenemez” gibi bir itiraz gelebilir. Sübki, bu itirazı şöyle cevaplandırır: “Biz ‘aklî olarak kesinlikle Allah, ahirette görülecektir” demedik “görülmesi caizdir” dedik. Dolayısıyla “görülmesi mümkündür” sözünden “kesinlikle görülecek” sonucu çıkmaz. Ayrıca söylediğiniz şeyler, herkes tarafından kabul gören bir konu da değildir. Zira cini her ne kadar başkaları görmese de cin çarpmış bir kişi görür. Öte yandan birçok salih kişinin cinleri gördüklerine dair sağlam haberler bize ulaşmıştır. Gerek cinnî varlıklar gerekse onların dışındaki diğer gözle görülemeyen varlıkların, görülemiyor olmaları onların bizzat görünmez olmalarından değil, Allah’ın genel âdetinin, onların insanlar tarafından görülebilmeleri yönünde olmadığındandır. Hz. Peygamber, Cebrâil’i gördüğü halde orada bulunan diğer kişiler onu görmüyorlardı.”<sup>20</sup>

Öte yandan Hz. Peygamber, bu hususta şöyle buyurmuştur; “*Şüphesiz sizler dolunay (ayın on dördü) gecesi izdihama düşmeden zahmetsizce Ay’ı gördüğünüz gibi, (kıyamet gününde) Rabbinizi de*

---

<sup>16</sup>Kıyâme, 75/22-23.

<sup>17</sup>En’am, 6/103.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XII, 13-18

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, VI, 136.

<sup>20</sup> Sübki, *es-Seyfü’l-Meşhûr*, s. 20; Neseî, Ebü’l-Muîn, *Tebşiratü’l-edille*, s. 33-34.

(rahatlıkla) göreceksiniz”<sup>21</sup> Sübkî, muhaddislerin bu hadisin sıhhati üzerine ittifak ettiklerini ifade etmiştir.<sup>22</sup>

Hız. Musa'nın “*Rabbim bana kendini göster de sana bakayım*”<sup>23</sup> diyerek Allah'tan kendini göstermesini istemesi de rüyetin caiz olduğunun bir diğer delilidir. Şayet rüyet imkânsız olsaydı, Hız. Musa gibi bir peygamber kesinlikle böyle bir talepte bulunmazdı. Zira bir peygamberin bile bile imkânsız bir şeyi talep etmesi söz konusu değildir.<sup>24</sup>

Onlar bu delile, Allah'ın Hız. Musa'ya “*Sen beni asla göremezsin*”<sup>25</sup> cevabı ile karşı koyup “*لَنْ*” ifadesi ebedilik/sonsuzluk bildirdiğinden Allah'ın kendisiyle konuştuğu Hız. Musa dahi O'nu sonsuza dek göremeyecekken diğer insanlar - bunun dışında olamaz” derlerse buna karşılık şöyle cevap veririz: *لَنْ* harfi sonsuzluk anlamı vermemektedir.<sup>26</sup> Zira Kur'an'da Yahudiler hakkında “*hiçbir zaman onu (ölümü) temenni etmeyeceklerdir*”<sup>27</sup> şeklinde bir ifade geçmektedir. Bununla beraber onlar ahirette yok olup ölmeyi isteyeceklerdir.<sup>28</sup> Dolayısıyla *لَنْ* harfi sonsuzluk anlamını verseydi ayette bu şekilde geçmezdi.<sup>29</sup> Aynı şekilde *لَنْ* harfi sonsuzluk ifade etseydi “*artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım*”<sup>30</sup> ayetindeki olumsuzluk ifadesi “*bugün*” (zaman zarfı) ile

---

<sup>21</sup> Buhari, Tehvid, 64; Müslim, İman, 299.

<sup>22</sup> Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr*, s. 20.

<sup>23</sup> A'raf, 7/143.

<sup>24</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 39-40.

<sup>25</sup> A'raf, 7/143.

<sup>26</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 40.

<sup>27</sup> Bakara, 2/195.

<sup>28</sup> Zuhuruf, 43/77.

<sup>29</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 40-41.

<sup>30</sup> Meryem, 19/26.



sınırlandırılmazdı ve bu durumda Hz. Meryem'in sonsuza dek hiç kimseyle konuşmaması gerekirdi.<sup>31</sup>

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu, Allah'ın dünyada görülmeişinin âhirette görülemeyeceğine delil teşkil etmediğı, insan bedeninin yeniden mükemmel bir şekilde inşa edileceğı ve böylelikle ahiret âleminde gözlerin Allah'ı görebilecek bir yeteneğe kavuşturulacağı görüşündedir.<sup>32</sup>

2. Dünyada görülemediğı gibi âhirette de Allah'ın görülmesi mümkün değildir. Mu'tezile, Neccariyye, Haricîler ve Zeydiyye “*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder*”<sup>33</sup> ayetine dayanarak Allah'ın ahirette görülemeyeceğini savunmuşlardır.<sup>34</sup>

Bunun aksini savunan Sübkî, kendilerinin de bu ayet gereğince hüküm verdiklerini belirterek ayette ifade edilenin “Allah'ın görülemeyeceğı” değil, “tam olarak kavranamayacağı” olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı kendilerinin “*Allah, tam olarak kavranabilir*” tezini değil, bilakis “*sadece ahirette görülebilir olduğu*” tezini savunduklarını söylemiştir.<sup>35</sup>

Mutezile, Kıyâmet suresinin 22-23. ayetlerini şöyle yorumlamıştır: “*Oysa o gün bir kısım yüzler Rablerinin nimetini bekleyerek mutlulukla parılayacaktır*”<sup>36</sup> Sübkî onların bu yorumuna itiraz ederek şunları söylemiştir: Bu yorum, geçersizdir. Zira beklemek, yorgunluk ve bitkinliktir. Cennet ise yorgunluk yeri değildir. Ayrıca نظر kelimesi إلى kelimesi ile beraber kullanıldığında, “göz ile görme/bakma”

<sup>31</sup> Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr*, s. 21; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 40.

<sup>32</sup> Yeşilyurt, Rû'yetullah, *DİA.*, 35, 311-314.

<sup>33</sup> En'am, 6/103.

<sup>34</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 39.

<sup>35</sup> Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr*, s. 21.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi u'l-beyân* (Şâkir), XII, 20-21; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 264-270

anlamına gelir ki نظر اليه “onu gördü” manasındadır.<sup>37</sup> Aynı şekilde Hz. Mûsâ “*Rabbim, bana kendini göster de seni bekleyeyim*” değil, demiştir, “*Rabbim, bana kendini göster de seni bekleyeyim*”<sup>38</sup> demiştir.<sup>39</sup>

### **Sonuç ve Değerlendirme:**

Rü’yetullah meselesi, II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) tarafından ortaya atılmış kelimî problemlerinden biridir. Kelamcılar tarafından birtakım ihtilaflara neden olan bu husus, özellikle Selefîyye ve Ehl-i Sünnet âlimleri ile Mu’tezile arasında ciddi görüş ayrılıklarına yol açmıştır.

Çalışmamızda bu süreç hakkında kısa genel bir bilgilendirme yaptık, konunun menşei ve tarihî seyri hakkında öz bilgiler verip çalışmamızın ana unsuru olan Sübkî’nin bunu nasıl değerlendirdiğini, bu hususta vârid olan problemleri çözüme kavuşturma da nasıl bir yol izlediğini ve konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyduk. Sübk, diğer konularda olduğu gibi bu hususta da mensubu bulunduğu Eş’arî mezhebiyle uyum içerisinde olmuştur. Konuyu tüm yönleriyle ele alıp, karşı çıktığı veya reddettiği görüşleri de vererek münazara üslubu içerisinde, meseleyi analiz etmiştir. Meseleyi eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmese de sahip yer yer bu metodu kullandığını söylemek gerek.

### **Kaynakça**

Ahmed b. Nâsır, Rü’yetullâhi te’âlâ ve taḥkîku’l-keâm fiḥâ, Mekke 1411/1991.

<sup>37</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 41.

<sup>38</sup> A’râf, 7/143.

<sup>39</sup> Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr*, s. 21-22.

Dârekutnî, Kitâbü'r-Rü'ye (nşr. İbrâhim Muhammed el-Alî – Ahmed Fahrî er-Rifâî), Zerkâ/Ürdün 1990.

İbn Teymiyye, Mecmû'u fetâvâ, Beyrut, ts.

Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse, ts.

Lâlekâî, Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Dâru Tayyibe, Riyad, ts.

Sâbûnî, Nureddin, el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn, İstanbul 2016.

Sübki, Tâcüddîn, es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi 'Ağîdeti Ebî Manşûr, İstanbul 2000.

Taberî, Câmi'u'l-beyân (thk. Şâkir), ts.

Yeşilyurt, Temel, Rü'yetullah, DİA., İstanbul 2008, 35, 311-314.

# **BÖLÜM 9**

О ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

доктор Преподаватель, ШЕМШЕК ВЕСИЛЕ

# О ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

<sup>1</sup> ШЕМШЕК ВЕСИЛЕ

<sup>1</sup>ОРЦИД: 0000-0002-9800-4557 доктор Преподаватель,  
Университет Кастамону, Факультет Теологии, История Ислама Отдел

## ВВЕДЕНИЕ

На турецком языке он относится к тому же значению, что и понятие ‘‘цивилизация’’, полученное в связи с уйгурами, которые впервые вступили в жизнь. В арабском языке это понятие происходит от того же корня, что и слова ‘Умран’, используемые для процветания и счастья, социально-политической ситуации и реконструкции структуры.<sup>2</sup> Другое слово, ‘‘Хадаре / хадарат’’, означает быть городским, быть цивилизованным. Понятие цивилизации соответствует значению, выраженному термином ‘цивилизация’ в западной мысли, в последние периоды Османской империи (XX. Ю.Ю.) была введена Цивилизация-это совокупность элементов материальной и духовной культуры, которые люди в самом общем смысле передают от одного поколения к другому. В связи с этим понятие, непосредственно связанное со словом цивилизация, - культура. Культура-это материальные и духовные элементы социальной жизни, такие как язык, религия, мысли, обычаи, обычаи и традиции, а также произведения искусства.<sup>3</sup>

В начале IX. века Мусульмане впервые завоевали Южную Италию Мальту и другие прибрежные города, затем они добрались до Рима. X. в начале века они пересекли Альпийские горы и продвинулись вглубь Центральной Европы. стены замка, расположенные там, судя по топонимам, были сделаны мусульманами хансики, которые принадлежали к тому периоду.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Шекер, Мехмет, История Турецкой Исламской Цивилизации, с. 3

<sup>3</sup> Шекер, с. 4

<sup>4</sup> Сарычам, Ибрагим, История Исламской Цивилизации, с. 316.

Культура и цивилизация взаимодействуют друг с другом. было замечено, что в каждой эпохе и во всем мире каждое общество имеет культурные контакты друг с другом.<sup>5</sup>

Русской декретной целью подготовки этого заявления является рассказывание русскоязычным народам об историческом развитии, накоплении и актуальном значении исламской цивилизации, а также выявление ее влияния на другие цивилизации и ее положение среди мировых цивилизаций. В то же время было предпринято попытка рассказать о том, какие исламские ценности и явления и события в истории ислама следуют процессу развития в области цивилизации, а также о его роли в восприятии современной мировой цивилиза

Возраст цветения - 10. в течение столетия исламская цивилизация проникла во весь исламский мир, от Гималаев до Пиренеев, от Черного моря до Аденоского залива. Багдад располагался на территории Сирии и Ирака, в то время как на территории бывшего восточного государства наступали аньяне. Этот город, деконструированный всеми торговыми путями Передней Азии, стал центром собраний движений между народами. Ослепленный своими дворцовыми дебетами, очаровывая народные общины и привлекая сокровища в обеих частях мира, Багдад, город Харуна Рашида, вырос как самый большой и великолепный город в государстве. В эпоху блеска в Багдаде проживало два миллиона человек. Город был великолепен, украшен роскошными дворцами. Вокруг были виллы, красивые объекты и зоопарки. Конечно, вдохновение для получения и оценки богатства вытекало отсюда, эти вдохновения постоянно накладывали новые обязанности на художественный интеллект.

В области идей самым сильным амилом на начальном этапе была администрация и амбиции халифов, которые знали, что иностранные культуры владеют культурами идей. Систематическая и постепенная переводческая деятельность, включающая все отрасли науки, значительно улучшилась. Благодаря этому значительно улучшилась деятельность по сбору иностранных артефактов. Деятельность по сбору иностранных артефактов была продвинута Аббасидами богатыми средствами. Расходуя бесчисленные монеты или, в основном, дипломатическими средствами, они получали оригинальные рукописи. Большинство из них рассматривали греческие произведения. Они также отдали предпочтение персидской и индийской литературе. Труды по медицине, математике, астрономии и географии нашли сотрудников для их текемм. .мусульмане от

---

<sup>5</sup> Бозкурт, Нахиде, Аббасиды, с. 219

Адриатического моря до Китая отмечают усилия по поиску религиозной национальной идентичности людей тюркского мира.<sup>6</sup>

Затем развивалась философия и, конечно же, науки. Исламская культура служила спасению древнего греческого культурного сокровища от отрицания (разрушения). Мусульмане собирали и сохраняли древние знания о Хелене на протяжении веков. Даже по сей день переводы арабов по-прежнему имеют большое значение, частично дополняя тексты тенкиди, частично дополняя некоторые важные недостатки в древней литературе. Таким образом, за короткий промежуток времени он пришел к более широкому и другому вопросу. Мусульманские люди не просто переводили иностранную информацию. Напротив, они создали для них новое знание. В этот период они практически без границ распространились на три континента, что является единственной мощью исламской цивилизации, которая не может сравниться с способностью человеческого понимания в Великом Исламском государстве. В дополнение к Багдаду, Кундишапур, Каир, Кайраван и Фес были центрами исламской культуры в то время. Эта эпоха была достигнута в Багдаде с точки зрения культуры, а также в Испании, смешанной с различными народами, захваченными арабами в 711 году. Спустя столетие, по сравнению с шаркой, на берегах Кадалкувира, Евфрата и Тигресте, параллельно в некотором роде, исламская культура совершала ход развития, чтобы перейти к достижению Родины. Стремящиеся правители Омейядов (755-1031), которые взяли пример своих предков, с замечательным усердием, продолжая свое влияние в течение длительного времени, продвигали материальное благополучие страны, а также своим интеллектуальным усердием и работой, в частности, под руководством Третьего Абдурахмана (912-961), открыли подлинный золотой век. Куртуба, Багдад на Западе, город халифов, Махал, который проявляет наибольшую склонность к высшему образованию и изобразительному искусству, центр научных усилий, где собраны богатые сокровища книг, стал высшей школой для тысяч людей, стремящихся учиться. Вслед за куртубой, Севиль, Гирната, Тулейтула, Валенсия и Мурсия стали центрами исламской культуры и цивилизации. Испания пережила эпоху теракки и развития, когда все Халифы, которые пришли и ушли без исключения, находились под палочкой правления, больше не могли. Как сегодня, так и раньше во всем мире было проведено много исследований, которые привели к свету продуктов исламской цивилизации с ее серьезными исследованиями. Так же, как некоторые из этих работ касаются только одной области, некоторые из них касаются "исламской цивилизации" в целом. Мы не можем подробно рассмотреть все эти исследования и их продукты по состоянию на 10 мест и наших позиций. Но чтобы дать представление, мы кратко рассмотрим

---

<sup>6</sup>Альгюль, Х. (2009), Гц. Мохаммед, Анкара, 1.

информацию, которую один из исследований дал о конкретном поле. Исламская цивилизация, которая доминировала на протяжении веков в обширной географии, внесла значительный вклад в историю человечества, а также пролил свет на классический период и последующие эпохи своим опытом.

Результаты работы этой эпохи огромны. Ни одна область культуры не осталась без внимания. Литература, которая не может быть полностью ослеплена, взяла на себя всю науку и искусство. Знаменитые арабские медресе и академии в Куртубе, Севилье и Толедо привлекли учеников многих западных стран. В Толедо, который является центром арабской науки, а также крупнейшей библиотекой Европы, в 1130 году была создана школа перевода. Там пять епископов под покровительством Рэймонда начали переводить произведения самых известных мусульманских верующих с арабского на арабский, с арабского на латинский. Исследования 12, 13 и 14. это продолжалось и на протяжении веков. Все сторонники Запада в эту эпоху, в этой лакрице, позже папа 2. Герберт из Ориллака, названный в честь Сильвестра, Западный Аделард, Леонард из Пизы, основатель западной математики, великий Альберт, Роджер Бэкон, Мишель Скотт, Даниэль Морли, 10. Альфонс, Сент-Томас, Герман дер Дойч, Дунс Скотт, Вильгельм из Оккама и Арнольд из Вильнев обучались и обучались в этих культурных и научных центрах.

Герхард крамоновский в одиночку перевел 71 научную работу в Толедо. Уважаемый историк цивилизации Сигрид Хунке (Аллахс Сонн Убер Дем Абендланд) в своей работе "Солнце Аллаха над Западом" 11 говорит, что Герхард из Кремоны перевел более 80 важных работ за двадцать лет пребывания в Толедо. Таким образом, европейские народы, в результате контакта с исламской культурой, достигли обновления, которое они оставались под влиянием на протяжении веков. Период, в котором исламская цивилизация столкнулась с другими культурами и цивилизациями, а также развивалась, должен быть рассмотрен и изучен.<sup>7</sup>

Арабское табает завоевал большую репутацию на Западе, медицинские работы великих исламских врачей и ученых стали основой для развития медицины во многих университетах Европы. 11. до века в Западном табаете не зря искали какой-либо успех. 12. после того, как первые знания о медицине были изучены у испанских арабов. в течение столетия было только одно знание.

---

<sup>7</sup> Демиржан, А, История Ислама, с. 21



Первые ученые и преподаватели новых университетов были бывшими учениками арабских ученых. Генрих 3. Для облегчения инквизиции медицины во Франции в 1587 году в колледже Ройаль в Париже он основал кафедру арабского языка. Салермо, центр сбора медицины в Италии в Средние века, был основан и организован по примеру великих арабских школ. Ризес, подлинное имя которого было Эр-Рази, был крупнейшим Исламским клиницистом. Он написал более двухсот двадцати работ. Латинской декретной медицинской энциклопедии, переведенной с арабского языка на латынь, и 17. издавался на Западе до середины века. Первое исследование цветка и Кори принадлежит ему. "Эта оригинальная монография по праву считается шедевром медицинской литературы во всем мире", - говорит историк медицины Макс Нойбургер. Карл Судхоф признает, что Рази был одним из величайших врачей всех времен в истории медицины. Сигрид Хунке придерживается того же мнения.

Настоящим именем самого известного врача средневековья (Авиценны) был Ибн Сина. Его называли "Шах врачей". Он был гением, обладая чудесными энциклопедическими знаниями. Его величайшая работа, "Аль-закон", "законы медицины", была изучена во всех медицинских школах Европы в течение шести столетий. Мы обязаны ему полным объяснением радужной оболочки, вставкой, состоянием глазных яблок. Он также сделал имя в геологии. Из-за его осторожности в отношении образования гор Гаррисон называет его "отцом геологии".

На месте операции ситуация такая же. Абулькасис, азахра, рядом с Куртубой, чье настоящее имя-Абуль-ноябрь, является крупнейшим мусульманским хирургом. Его работа послужила основой для развития хирургии в Европе. Нет никаких сомнений в том, что исламские хирурги в этот период превосходят своих европейских коллег. Именно он находит и развивает кетгут (кетгут) шов, который объясняет связывание артериальных сосудов.

Средневековая Европа, также в стоматологическом лечении, полностью обязана Исламскому табабету. Мусульмане разработали арабский протез в лучшем виде в Средние века. Именно благодаря мусульманам ветеринар табабет пережил самые яркие эпохи в своей истории с восьмого века до 13-го века. Запад благодарен Исламским врачам за то, что они пришли в организм фармацевта, и за его особую профессию.

несомненно, ислам поддерживает людей, которые нуждаются в настроении, в повторном обучении и жизни.<sup>8</sup>

Терапевт узнал химию и, прежде всего, неожиданные к тому времени манеры сурьмы, ртути и препаратов железа от западных мусульман. Исламские врачи обогатили аптеку многочисленными новыми препаратами. Они впервые использовали сахар в сиропе и в медицине. Исламский кодекс и коллекция лекарств содержат более двухсот новых лекарств, большая часть которых по-прежнему используется сегодня. Медицина обязана мусульманам многими лекарствами, включая Кассию, Сенну, манну, равенди, муттеркорн, тамаринд, корень волка, Анбер, индийский кенвири, камфору, сандаловое дерево и алкоголь. Мусульманские химики также сделали замечательные открытия. Сульфатная кислота, нитратная кислота, нитрат серебра, агуарегия, сублимация, красный оксид ртути, щелочь, аммиачная соль и сахар были экспортированы ими. Как мы обязаны мусульманам открытиями ректификации, связывания извести, кристаллизации, разложения и фиксации, фармации и промышленности химии, в частности, с получением металлов, лучевой и красильной промышленности. Иль-эликсир, алкоголь, алколаид, салмяк, Кампфер, сода, алаун и многие другие символы в химии напоминают нам о великих достижениях мусульман в области химии. Одним из лучших достижений мусульман является организация больниц. Медицинский историк Нойбургер говорит, что в исламских странах психические пациенты лечились с осторожностью и любовью, а на Западе их долгое время называли злодеями. Следует отметить, что первая психиатрическая больница в Европе была введена государством в Багдаде в 1410 году, ровно за 700 лет до ее учреждения религиозной общиной в Испании, в 765 году. Коран не проводил политику принудительного религиозного принятия, поэтому исламская цивилизация распространилась на обширные территории.<sup>9</sup>

Здесь мы рассмотрим вопрос немного шире, чтобы дать представление читателю, а также сделать сравнение, в то время как слово было открыто из больниц. И в этом случае мы будем использовать больше западных писателей. Поскольку в исламском мире Наука и поклонение считались двумя элементами, которые не были разделены друг от друга, медицинская наука и работа с больницами были воплощены в качестве

---

<sup>8</sup>Альгюль, Х., с..2

<sup>9</sup>Азимли, М. Сиер, с. 152

заповеди. Халиф Омейядов валид б. Абдул-Малик (86-96/705-715), хиджра 88 (м. 707) в истории Дамаска была создана первая полностью организованная больница до медицины, в том числе мечеть, в различных научных учреждениях. Еще во времена Омейядов в Фустате была открыта больница под названием Зуакуль-канадец, которая ухаживала за прокаженными. Несмотря на все эти события, самая яркая эпоха исламских больниц произошла в более поздний период Аббасидов. Эти события также привели к некоторым медицинским открытиям в исламском мире. Действительно, поиск кровообращения, открытие лекарств от микробов и некоторых других заболеваний можно назвать одним из первых, кто приходит на ум. деканат В отличие от этого, в западном мире того времени было очень нечестно лечиться любыми лекарствами, использовать не что иное, как духовные лекарства, особенно делать что-то своими руками, как врач, и использовать хирургические инструменты. Христианин, который болен или ранен, сначала исповедует все свои грехи, затем ест священный хлеб, который называется плотью Иисуса, а затем полагается на Бога. На Западе-общезнания, где принимают больных, XII. он был основан спустя столетие. Таким образом, произошло из-за. Однако врача не было. По мнению церкви, уход за больными предназначен не для блага, а только для облегчения страданий. Это была одна из первых больниц, и, по словам тех, кто был в свое время, лучшим был Отель-Дье (гостиница Бога) в Париже. В этой больнице лежала солома на кирпичном полу. Пациенты лежали друг на друге на этих соломинках. Они были выстроены так, что голова одного подошла к ногам другого. У стариков лежали дети и даже мужчины и женщины. Они лежали бок о бок с теми, у кого были инфекционные заболевания, и теми, у кого был только легкий дискомфорт. Кто - то с туберкулезом кашлял, а кто-то с кожным заболеванием царапал их кожу и кровоточил.

В исламском мире наибольший стимул для развития таких наук, как астрономия и математика, связан с определением времени выполнения молитв. В этом отношении требовались математика, астрономия и, в частности, сферическая геометрия. Действительно, работа по наблюдению за полумесяцем в начале месяца Рамадан и его праздник была одной из самых важных операций мусульманских математиков и астрономов. Также для решения таких конкретных задач требовалось применение гораздо более сложной сферической геометрии. Одним из них было определение направления, в котором находится Мекка (для определения киблы) из любой части мира, а другим было определение времени молитвы, совершаемой пять раз в день, в соответствии с движением солнца. 16 чтобы иметь возможность делать точные расчеты по этим предметам, необходимо было найти их неизвестные, двигаясь от известных углов и сторон

треугольников на небесной сфере. Из-за того, что метод Птолемея не был полезен, мусульманские математики и астрономы нуждались в более простых тригонометрических методах. В результате этого IX. в течение столетия было описано шесть тригонометрических функций, которые также используются сегодня. Это были синус, Косинус, касательная, котангенантная, секущая и косекантная функции. Во времена Птолемея ничего из этого не было известно. Пять из этих шести функций строго исламского происхождения, и можно сказать, что только функция синуса была взята у индейцев. Понимание исламской цивилизации также решит многие проблемы в наши дни. он также определяет отношение мусульман к различным культурам и цивилизациям.<sup>10</sup>

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

известно, что исламская цивилизация, одна из самых влиятельных цивилизаций в мире, началась с Корана.<sup>11</sup> Границы Исламской цивилизации постоянно форсировали двери западного мира после Омейядов, а после того, как турки приняли ислам, это стало еще более распространенным явлением. Особенно после завоевания Анатолии, будь то с крестовыми походами или с притоками мусульманских турецких рейдеров, исламская цивилизация столкнулась с западной цивилизацией. Индийская культура: была развитав области математики и астрономии. А Иранская культура: в основном это были литература и изобразительное искусство.<sup>12</sup>

Помимо работы исламских философов, таких как Фараби, Ибн Сина, Газали, а также работы Аристотеля, переведенные на арабский язык, переведенные на латинский язык, западный мир был вынужден заниматься другими науками. Даже в университетах XII. с конца века предметы медицинских курсов, Ибн Сина под названием "Закон", были дублированы на медицинских трактатах Ибн Рушда. В медресе Низамии, который стал первым университетом в истории ислама, потребности студентов в еде и жилье были удовлетворены, и никаких сборов не требовалось.<sup>13</sup>

Римляне и византийцы, их наследники, объединили Восточный и Западный мир вокруг Средиземного моря и создали "средиземноморскую

---

<sup>10</sup> Демиржан, А, с. 430.

<sup>11</sup> Демиржан, А, с. 431.

<sup>12</sup> Сарычам, И, с. 25.

<sup>13</sup> Бозкурт, Аббасиды, с, 226

цивилизацию", которая была посредником в переходе восточной культуры на Запад. С появлением ислама западный мир должен был получить и передать восточную культуру через исламскую цивилизацию. Мусульмане сыграли важную роль в передаче древней восточной цивилизации и древних наук на Запад. Мусульмане, которые изучали науки, происходящие на Дальнем Востоке, внесли значительный вклад в эти науки и передали их на Запад что в конце Средневековья и в эпоху Возрождения греческая философия была изучена на основе того, что было в руках арабов, а не прямых переводов и переводов на Западе. Логика, физика и метафизика Аристотеля изучались либо на основе подержанных переводов с арабского языка, либо на основе произведений Ибн Сина.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Альгюль, Х. (2009), Гц. Мохаммед, Анкара  
Азимли, М. (2018). Сиер, Анкара.  
Бартольд, Б. (1963). История Исламской Цивилизации, Анкара  
Бозкурт, Н. (2018). Аббасиды, Анкара.  
Демиржан, А. (2018), История Ислама, Анкара  
Иналджик Х. (2017), Организация, Стамбул.  
Климович Л. (1936). Ислам в царской России, Москва.  
Мавлютов, Р.Р. (1974). *Ислам*, Москва.  
Мазитов, В.А. (1981). *Историй Изучения Ислам в казане в XIX века, Ислам V народов Восток*, Москва.  
Табери, М. (1326 / 1948). *История Аль-улам и Аль-Мулуки*, Каир.  
Уатт, У. М. (1986). *Гц. Мухаммад в Мекке*, ( п: Р. Аяс, А.Восстань), Анкара.  
Делегация, (2014). *Коран путь Турецкий еда и Тафсир*, Анкара.  
Сарычам, И, Эршахин С. (2011). *История Исламской Цивилизации*, Анкара  
Сезгин, Ф. (2010). *Беседы По Истории Науки, Публикации Тимаша*. Стамбул.  
Унлу, Н. (1984). *История Ислама*, Стамбул.  
Зекийюддин, Ш. (2012). *Основы Исламской Юридической Науки*, Анкара.  
Шекер, Мехмет, *История Турецкой Исламской Цивилизации*, Стамбул.

# **BÖLÜM 10**

ARAPÇADA FİİL KALIPLARININ ANLAM ÜZERİNDEKİ  
ETKİSİ

**Dr.Yaşar Seracettin BAYTAR**

# ARAPÇADA FİİL KALIPLARININ ANLAM ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

*EFFECT OF VERB PATTERNS ON MEANING IN ARABIC*

**Yaşar Seracettin BAYTAR**

*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı,  
(Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı)*

## ÖZET

Dil, insanların duygu, düşünce ve fikirlerini birbirleriyle paylaşmalarında, ilmi ve kültürel birikimlerini nesilden nesile aktarmalarında en önemli iletişim ve transfer aracıdır. Dilin, söz konusu iletişim ve aktarma görevini doğru ve sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi, gramerin doğru kullanımı kadar cümlede seçilen kelimelerin maksada uygunluğu ile de ilgilidir. Maksada uygun doğru kelimeyi seçebilmek için de dilin, zengin bir kelime hazinesine sahip olması gerekir. Diğer bir deyişle bir dilin kelime hazinesi ne kadar zengin ve çeşitli ise ifade gücü de o ölçüde güçlü, net ve isabetlidir. Bu anlamda Arapçada eşyanın, çeşitli durumlarına göre farklı isimlerinin olması, edatların birlikte kullanıldığı kelimelere farklı anlamlar kazandırması, fiillerin farklı kalıplarda farklı anlamlar yüklenmesi gibi özellikleri sebebiyle Arapça zengin bir dil hazinesine sahiptir.

Bu çalışmanın konusunu, Arapçanın zengin bir dil hazinesine sahip olmasında önemli katkısı olan fiiller ve bu fiillerin içinde buldukları kalıplar sebebiyle kazandıkları özel anlamlar oluşturmaktadır.

Arapçada fiiller üç, dört, beş hatta altı harfli olabilmektedir. Kök olarak üç veya dört harfli bir fiil, harf ilave edilmek suretiyle aktarıldığı yeni kalıp gereği anlam değişikliğine uğrayabilmekte ve kök anlama ek anlamlar kazanabilmektedir. Diğer bir ifadeyle kök itibariyle geçişli veya geçişsiz fiiller, kendilerine harf ilavesiyle farklı bir kalıba aktarıldıklarında bir veya iki nesne üzerine geçişli olabildikleri gibi aktarıldıkları kalıp gereği farklı özel anlamlar da kazanabilmektedirler.

Örneğin, “أَفْعَالٌ/أَفْعَلٌ” kalıbı bu kalıba aktarılmış bir fiile, kök anlama ilave olarak ta‘diyet, sayrûret, musâdefe, ta‘rîz, selb/izâle, duhûl ve haynûnet gibi anlamlar katabilmektedir. Aynı şekilde “تَفْعِيلٌ/فَعَّلٌ” kalıbı ise bu kalıptaki bir fiilin, teksir, ta‘diyet, nisbet, selb, teveccüh ve ihtisâr gibi anlamlar kazanmasını sağlayabilmektedir.

Bu çalışmanın amacı ise, Arapçadaki fiil formlarının, Arapçanın zengin kelime hazinesine ve kelimelerin anlam yelpazesine katkısına yukarıda işaret edilen kalıp kaynaklı anlamlar üzerinden dikkat çekmek ve bu vesileyle Arapçanın güçlü, zengin ve çeşitli ifade gücüne işaret etmektir.

Arapça kelime bilgisini konu edinen sarf ilminde işlenen, otuz beş farklı fiil formunun kök ve türetilmiş kalıplardaki anlamlarını çeşitli örnekler üzerinden zikretmek ve bunların özellikle dini ve edebî metinlerdeki pratik yansımalarını ortaya koymak, bu çalışmada yöntem olarak takip edilecektir.

Başta sarf ve nahiv gibi Arapça gramer kitapları olmak üzere lügatlar ve filolojik tefsir kitapları çalışmada başvurulacak başlıca kaynaklardır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Sarf, Fiil Kalıpları, Anlam Üzerine Etki

## **ABSTRACT**

Language is the most important communication and transfer tool for people to share their feelings, thoughts and ideas, and to transfer their scientific and cultural accumulation from generation to generation. The correct and healthy fulfillment of the communication and transfer task in question is related to the suitability of the words chosen in the sentence as well as the correct use of the grammar. The language must have a rich vocabulary in order to choose the right word for the purpose. In other words, the richer and more diverse the vocabulary of a language, the more powerful, clear and accurate it is. In this sense, Arabic has a rich language treasure because of its characteristics such as having different names according to various situations, prepositions giving different meanings to the words they are used with, and verbs loading different meanings in different patterns.

The subject of this study is the verbs that have an important contribution to the richness of Arabic language and the special meanings they have gained due to the patterns they contain.

Verbs in Arabic can be three, four, five or even six letters. As a root, a verb with three or four letters can change meaning due to the new pattern to which it is transferred by adding letters and gain additional meanings for root understanding. In other words, transitive or intransitive verbs by root can be transitive on one or two objects when they are transferred to a different pattern by adding letters to them, or they can gain different special meanings due to the pattern they are transferred to.



For example, the “إِفْعَالٌ / أَفْعَلٌ” pattern may add meanings to the verb transferred to this pattern, in addition to root meaning, such as taeadiyah, sayrûrah, musadafah, taerîd, salb/ izâlah, dukhûl, hainûnah. Likewise, the pattern of “تَفْعِيلٌ/فَعَّلٌ” can enable a verb in this pattern to gain meanings such as takthir, taeadiyah, nisba, salb, tawajjuh ve ikhtisâr.

The aim of this study is to draw attention to the contribution of Arabic verb forms to the rich vocabulary of Arabic and the meaning range of the words through the above-mentioned mold axis meanings and to point out the strong, rich and diverse expression power of Arabic.

It will be followed as a method in this study to mention the meanings of thirty-five different verb forms in root and derived patterns processed in morphology science dealing with Arabic vocabulary, from various examples and to reveal their practical reflections especially in religious and literary texts.

The main sources to be used in this study are especially Arabic grammar books such as morphology and syntax, lexicons and philological tafser books.

**Keywords:** Arabic, Morphology, Verb Patterns, Effect on meaning.

## 1. GİRİŞ

Arapçada edatlar ve isimler bir veya iki harfli olabilirken, fiiller ise asgari üç harften oluşmaktadır. Çalışmamızın konusu olan fiiller en az üç olmak üzere, dört, beş veya altı harften oluşabilmektedir. Fiiller kendi içerisinde aslî/yalın harfli veya artırılmış/eklenmiş harfli olma anlamında mücerred ve mezîd olanlar diye iki ana gruba ayrılmaktadır. Mücerred/yalın olan fiiller de sülâsî/üçlü mücerred ve rübâ‘î /dörtlü mücerred diye ikiye ayrılmaktadır.

Kök itibariyle üç veya dört harfli olan bu mücerred/yalın harfli fiillere bir, iki veya üç harf ilavesiyle elde edilen fiillere ise mezîd/artırılmış/eklenmiş hale getirilmiş fiiller denilmektedir. Mezîd fiiller grubu da aslî harflerinin üç veya dört olmasına göre sülâsî mezîd ve rübâ‘î mezîd diye ikiye ayrılmaktadır. Sülâsî mücerred fiillere bir harf ilavesiyle elde edilen yeni mezîd fiillere, sülâsî mezîd rübâ‘î/dörtlü fiiller, iki harf ilavesiyle elde edilenlere sülâsî mezîd hümâsî/beşli fiiller ve üç harf ilavesiyle elde edilen yeni fiiller grubuna ise sülâsî mezîd sūdâsî/altılı fiiller denilmektedir. Aynı şekilde tek kalıptan müteşekkil olan rübâ‘î mücerred

fiil kalıbına bir harf ilavesiyle ele edilen yeni mezîd fiillere, rübâ'î mezîd hümâsî/beşli fiiller ve iki harf ilavesiyle elde edilenlere de rübâ'î mezîd sūdâsî/altılı fiiller denilmektedir. Bir de rübâ'î mücerred ve rübâ'î mezîd olan fiil kalıplarına mülhâk/eklenmiş olan kalıplar vardır. Bunların tamamı genel anlamda otuz beş fiil kalıbı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz arapça fiil kalıpları ile bunların taşıdıkları kalıp kaynaklı anlamlar ve mana incelikleri, mümkün olduğunca ayet ve hadislerden seçilmiş örnekler eşliğinde aşağıdaki bölümlerde ele alınacaktır.

## 2. SÜLÂSÎ MÜCERRED FİİLLERİN BABLARI / YALIN OLARAK ÜÇ HARFLİ OLAN FİİLLERİN KALIPLARI

Sülâsî mücerred fiiller başlıca altı bab (kalıp) üzere gelmektedir. Bu bablar ve kalıp olarak taşıdıkları anlamlar sırasıyla aşağıdaki şekildedir.

### 2.1. 1. BAB

Bu babdan gelen fiillerin malûm mâzî (etken geçmiş zaman) ve malûm muzâri kipleri (etken şimdiki veya geniş zaman), **فَعَلَ - يَفْعَلُ** kalıbında bulunur. Bu bab kalıp olarak çoğunlukla fiile ta'diyet (geçişlilik) anlamı kazandırır. Bununla birlikte bazen bu babdan gelen fiiller lâzım (geçişsiz) de olabilirler.<sup>1</sup>

**Ta'diyet** - örnek: **نَصَرَ - يَنْصُرُ** (Yardım etti/ediyor): “**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ**” (Andolsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir'de de yardım etmişti. Allah'a isyandan sakının ki şükretmiş olasınız.)<sup>2</sup> Ayette geçen ve 1. babdan gelen **نَصَرَ** fiili müteaddi (geçişli) olup kendisine bitişen **كُمُ** zamirini meful (nesne) olarak almıştır.

<sup>1</sup> Mehmet Tevfik, *Behçetu't-taraf fi ilmi's-sarf*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, h.1308/m.1890); s.21; Mehmed, Zihnî, *el-Muşezzeb*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, h.1318/m.1900), s.62; Ahmed Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.), s.29; Abdulhâdî el-Fadlâ, *Muhtasaru's-sarf*, (Beyrut: Daru'l-Kalem, tsz.), s.83; Hüseyin Tural - Hüseyin Avni Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, Erzurum, 1986, s.14; Yusuf Uralgiray, *Modern Metodlu, Uygulamalı, Tahlilli ve Araştırmalı Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1986), c.1, s.24; Hasan Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, (Konya: Damla Matbaacılık, 1989), s.80-81; İbrahim Muhammed Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, (Suriye: Dâru Sa'deddîn, 2004), s.26; Mehmed Ali Arslan, *Mecmuatu's-sarf*, (Ankara: Mütercim Yayınevi, 2015), s.124; Şaban Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmudiyye, 2015), c.1, s.265-269.

<sup>2</sup> Âl-i İmrân, 3/123.

**Lâzımiyyet** - örnek: **خَرَجَ - يَخْرُجُ** (çıkı/çıkıyor): “ **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ** ” (Her nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir.)<sup>3</sup> Ayette yer alan ve bu babdan gelen **خَرَجَ** fiili lâzım (geçişsiz) olduğundan herhangi bir mefûl (nesne) almamıştır.

## 2.2. 2. BAB

2. Babdan gelen fiiller **يَفْعَلُ - فَعَلَ** kalıbında bulunur. 1. Babda olduğu gibi bu bab da kalıp olarak çoğunlukla fiile ta'diyet (geçişlilik) anlamı kazandırır. Aynı şekilde bu babdan gelen fiiller bazen lâzım (geçişsiz) de olabilirler.<sup>4</sup>

**Ta'diyet** - örnek: **ضَرَبَ - يَضْرِبُ** (Vurdu, misal getirdi/...yor): “ **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ** ” (Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi?)<sup>5</sup> Ayette geçen **ضَرَبَ** fiili müteaddi olup kendisinden sonra gelen **مَثَلًا** kelimesini meful almış ve nasbetmiştir (harekesini mansub kılmıştır).

**Lâzımiyyet** - örnek: **نَزَلَ - يَنْزِلُ** (indi/...yor): “ **وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وَمَا** ” (Biz Kur'an'ı sadece gerçeğin bilgisi olarak indirdik, o da (sana) yalnız gerçeği söyleyerek indi/geldi.)<sup>6</sup> Ayette geçen **نَزَلَ** fiili bu babdan gelmekte olup lâzımî anlamda olduğundan meful almamıştır.

## 2.3. 3. BAB

3. Babdan gelen fiiller ise **يَفْعَلُ - فَعَلَ** kalıbında gelirler. Bu babdan gelen fiillerin ikinci veya üçüncü harflerinin harufu halk denilen boğaz harflerinden (ح - خ - ع - غ - ه) olması gerekir.<sup>7</sup> Ancak ikinci veya üçüncü harfinden biri bu harflerden olan bir fiilin bu babdan gelmesi zorunlu değildir. Bu babdan gelen fiiller de çoğunlukla ta'diyet (geçişlilik) anlamı taşırlar, bazen de lâzım olabilirler.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Bakara, 2/149.

<sup>4</sup> Tefkik, *Behçetu't-taraf fi ilmi's-sarf*, 22; Zihnî, *el-Muşezzeb*, s.62; Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.30; el-Fadlâ, *Muhtasarü's-sarf*, s.83; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.14; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.24; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.80-81; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.27; Arslan, *Mecmuatu's-sarf*, s.124; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.297-298.

<sup>5</sup> İbrahim, 14 /24.

<sup>6</sup> İsrâ, 17/105.

<sup>7</sup> Tefkik, *Behçetu't-taraf fi ilmi's-sarf*, 22; Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.30; el-Fadlâ, *Muhtasarü's-sarf*, s.84; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.81; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.27; Arslan, *Mecmuatu's-sarf*, s.125; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.324.

<sup>8</sup> Zihnî, *el-Muşezzeb*, s.62; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.14; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.24; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.325.

**Ta'diyet** - örnek: **فَتَحَ - يَفْتَحُ** (Bir şeyi açtı/...yor): “ **وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ** ” (Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar,...)<sup>9</sup> Ayette geçen **فَتَحْنَا** fiili müteaddi olduğundan cümlede daha sonra gelen **بَابًا** kelimesini meful almış ve nasbetmiştir. Aynı şekilde bu babdan gelen mezkûr fiilin üçüncü harfî de harufu halktan biri olan (ح) harfidir.

**Lâzîmiyyet** - örnek: **ذَهَبَ - يَذْهَبُ** (Gitti/gidiyor): “ **فَلَمَّا ذَهَبَ عَنَ إِبرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ** ” (İbrâhim'in korkusu geçip müjdeyi de alınca Lût kavmi hakkında bizimle tartışmaya başladı.)<sup>10</sup> Ayetteki **ذَهَبَ** fiili bu babdan olup lâzîmî anlamda olduğundan meful almamıştır. Bu fiilin de kalıp gereği ikinci harfî harufu halktan biri olan (ه) şeklinde gelmiştir.

#### 2.4. 4. BAB

Bu babdan gelen fiiller **فَعِلَ - يَفْعَلُ** kalıbında gelirler. Bu babdan gelen fiiller de çoğunlukla ta'diyet (geçişlilik) anlamı taşırlar, bazen de lâzîm olabilirler.<sup>11</sup>

**Ta'diyet** - örnek: **عَلِمَ - يَعْلَمُ** (Bir şeyi bildi/biliyor): “ **قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ** ” (Her topluluk kendi içeceği yeri bildi.)<sup>12</sup> Bu babdan gelen ve ayette yer alan **عَلِمَ** fiili müteaddi olup cümledeki **مَشْرِبَهُمْ** kelimesini meful olarak nasbetmiştir.

**Lâzîmiyyet** - örnek: **فَرِحَ - يَفْرَحُ** (Sevindi/...yor): “ **لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ** ” (Önce olduğu gibi sonra da Allah'ın dediği olur. O gün müminler Allah'ın yardımı sebebiyle sevinirler.)<sup>13</sup> Ayette geçen ve dördüncü babdan olan **يَفْرَحُ** fiili lâzîmî anlamda olduğundan meful almamıştır.

<sup>9</sup> Hicr, 15/14.

<sup>10</sup> Hûd, 11/74.

<sup>11</sup> Tevfik, *Behçetu't-taraf fî ilmi's-sarf*, 22; Zihnî, *el-Muşezzeb*, s.62; Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fî fenni's-sarf*, s.30-31; el-Fadlâ, *Muhtasaru's-sarf*, s.84; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.15; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.24; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.80-81; Abdullah, *Mebâhis fî ilmi's-sarf*, s.27; Arslan, *Mecmuatu's-sarf*, s.125; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.335.

<sup>12</sup> Bakara, 2/60.

<sup>13</sup> Rûm, 30/4.

## 2.5. 5. BAB

2.6. 5. Babdan gelen fiiller **يَفْعُلُ** - **فَعُلَ** kalıbında gelirler. Bu babdan gelen fiiller kalıp gereği sadece lâzımî anlamda olurlar ve meful almazlar. Yani daima geçişsizdirler ve nesne almazlar.<sup>14</sup>

**Lâzımiyyet** - örnek: **كَبُرَ** - **يَكْبُرُ** (Büyük olmak/...yor): “ **كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ** ” **تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ** ” (Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.)<sup>15</sup> Ayette geçen **كَبُرَ** fiili lâzım/geçişsiz bir fiil olduğundan meful/nesne almamıştır. Kendisinden sonra gelen **مَقْتًا** kelimesi ise temyiz olmak üzere mansûb olmuştur.

## 2.7. 6. BAB

Bu babdan gelen fiiller ise **يَفْعِلُ** - **فَعِلَ** kalıbında gelirler. Bu kalıpta gelen fiiller de çoğunlukla ta'diyet (geçişlilik) anlamı taşırlar, bazen de lâzım (geçişsiz) olabilirler. Bu babdan gelip de müteaddî olan fiiller bazen iki meful de alabilirler.<sup>16</sup>

**Ta'diyet** - örnek: **حَسِبَ** - **يَحْسِبُ** (Bir şeyi bir şey zannetti/...yor): “ **أَفَحَسِبْتُمْ** ” **أَنْتُمْ خَلْقْنَاكُمْ عِبْتًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ** ” (Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?)<sup>17</sup> Ayette yer alan **أَفَحَسِبْتُمْ** fiili, iki meful alan müteaddî fiillerdendir. Bu sebeple kendisinden sonra gelen **أَنْتُمْ خَلْقْنَاكُمْ عِبْتًا** şeklindeki **أَنْ** edatı ve bu edatın ismi ile haberinden oluşan isim cümlesi **حَسِبَ** fiilinin iki mefulu yerine geçmiş olup mahallen mansûb olmuştur. Cümlenin takdiri şöyledir: **أَفَحَسِبْتُمْ خَلْقْنَاكُمْ عِبْتًا**

**وَوَرِثَ** (Bir şeye veya birine vâris oldu/...yor) fiili gibi bu kalıptan gelip tek meful alan müteaddî fiiller de vardır. “ **وَوَرِثَ سُلَيْمُنُ دَاوُدَ** ” (Süleyman Dâvûd'a vâris oldu/onun yerine geçti.)<sup>18</sup> Ayette geçen **وَرِثَ** fiili tek meful alan müteaddî fiillerden olup cümlede **دَاوُدَ** kelimesini meful olarak almış ve mansûb kılmıştır.

<sup>14</sup> Tevfik, *Behçetu't-taraf fi ilmi's-sarf*, 22; Zihnî, *el-Muşezzeb*, s.62; Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.31; el-Fadlâ, *Muhtasaru's-sarf*, s.84; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.15; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.24; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.80-81; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.28; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.344.

<sup>15</sup> Saff, 61/3.

<sup>16</sup> Tevfik, *Behçetu't-taraf fi ilmi's-sarf*, 22; Zihnî, *el-Muşezzeb*, s.62; Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.32; el-Fadlâ, *Muhtasaru's-sarf*, s.84; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.15-16; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.24; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.80-81; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.28; Arslan, *Mecmuatu's-sarf*, s.125; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.350.

<sup>17</sup> Müminûn, 23/115.

<sup>18</sup> Naml, 27/16

**Lâzımiyyet** - örnek: **وَتَقَى** – **يَتَّقُ** (Güvenmek/...yor): “**وَتَقَى بِحَالِدٍ**” (Hâlid’e güvendim) cümlesinde yer alan **وَتَقَى** fiili aslen lâzım/geçişsiz bir fiil olduğundan direk olarak meful/nesne alamamıştır. Ancak (ب) harfi ceri yardımıyla geçişli olmuştur.

### 3. SÜLÂSÎ MEZÎD, RÜBÂ’Î FİİLLERİN BABLARI/ ÜÇ HARF ÜZERİNE BİR HARF İLAVESİYLE DÖRT HARFLİ YAPILMIŞ FİİL KALIPLARI

Sülâsî mezîd rübâ’î fiiller, diğer ifadesiyle üç harfli fiillere bir harf ilave edilerek dört harfli hale getirilmiş fiil kalıpları üç tane olup bunlar ve kalıp olarak fiile kattıkları anlamlar sırasıyla aşağıdaki şekildedir.

#### 3.1. 1. BAB – İF‘ÂL KALIBI

**أَفْعَلٌ – يَفْعَلُ – إِفْعَالًا**<sup>19</sup> kalıbına aktarılmış fiiller çoğunlukla ta‘diyet/geçişlilik anlamı kazanırlar. Bu babdan gelen fiiler bazen lâzım/geçişsiz olma anlamında da olabilirler. Ancak bu iki aslî anlamın dışında bu kalıptan kaynaklanan başka anlamlar da vardır ki bunlar sırasıyla aşağıdaki şekildedir:

**Ta‘diyet:** Bu baba aktarılmış lâzım bir fiil, bir mefule geçişli olacak şekilde müteaddî olur.<sup>20</sup>

Örnek: **فَأَمَّ** fiili (kâim olmak, kalkmak) anlamında lâzım sülâsî bir fiildir. Bu kalıba aktarıldığında bir meful alan geçişli bir fiile dönüşür. “**وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصَلِحِينَ**” (*Kitaba sınımsız sarılıp namazı ikâme edenler/dosdoğru kılanlar var ya, işte böyle iyiliğe çalışanların ecrini biz asla zayi etmeyiz.*)<sup>21</sup> Ayette geçen **أَقَامُوا** fiili bulunduğu kalıp sayesinde müteaddî olmuş ve **الصَّلَاةَ** kelimesini meful olarak nassetmiştir.

Sülâsî iken bir meful alan müteaddî bir fiil, bu kalıba aktarıldığı takdirde iki meful alabilecek şekilde geçişlilik kazanmış olur. Örnek: **لَيْسَ زَيْدٌ ثَوْبًا** (Zeyd elbise giydi) cümlesinde tek meful alan **لَيْسَ** fiili, **الْبَيْسُ زَيْدًا ثَوْبًا**

<sup>19</sup> M. Sadi Çögenli, *Kur’an ve Hadis Kaynaklı, Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul, 2008, 223-240; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.361-364.

<sup>20</sup> Hamlâvî, *Şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.39; Muhammed Abdusselam Şâhîn, *Mecmu’atu’ş-şâfiye fi ‘ilmeyi’t-tasrif ve’l-hatt*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye), 1971, c.1, s.229; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.17; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.78; ‘Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku’s-sarfî*, (Riyâd: Mektebetü’l-me‘ârif, 1999), s.27.

<sup>21</sup> A’râf. 7/170.

(Zeyd'e elbise giydirdim) cümlesinde olduğu gibi bu kalıba aktarıldığında iki meful alabilecek şekilde müteaddi olmaktadır. “**أَنْتَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا**” “**تَسْمَعُ الصَّمَّ الدَّعَاءَ إِذَا وَلُوا مُدْبِرِينَ**” (Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırışı duyuramazsın.)<sup>22</sup> Ayette geçen **تَسْمَعُ** fiili de sülâsi olarak (bir şeyi işitmek) anlamında bir meful alan bir fiil iken bu kalıba aktarılmakla (birine bir şeyi işittirme/duyurma) anlamı kazanarak iki meful alacak şekilde geçişli olmuştur.

Sülâsi iken iki meful alan müteaddi bir fiil ise bu kalıba aktarıldığında üç meful alabilecek şekilde geçişlilik kazanmış olur. Örnek: **عَلَّمْتُ زَيْدًا كَرِيمًا** (Zeyd'i cömert bildim) cümlesindeki fiil, if'âl kalıbına aktarılarak **أَعْلَمْتُ** (Zeyd'e amr'ın cömert olduğunu bildirdim.) şeklinde bir cümle kurulduğunda bu kalıptaki fiil, üç meful alacak şekilde geçişlilik kazanmış olur.

**Lâzımiyyet:** İf'âl kalıbında gelen fiiller bazen lâzımî anlamda da olabilmektedir. Örnek: “**فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ**” (Hâlbuki O'nu yalanladılar, artık onları şiddetli bir sarsıntı yakaladı da yurtlarında dizleri üzerine çöküvermiş kimseler olarak sabahladılar.)<sup>23</sup> Ayette geçen (sabahlamak) anlamındaki **فَأَصْبَحُوا** fiili if'âl kalıbında lâzım bir fiil olup cümlede herhangi bir meful almamıştır.

**Sayrûret:** if'âl babı bu kalıptaki bazı fiillere, cümlenin fâilinin bir şey sahibi olduğunu ifade etme anlamında sayrûret anlamı katar.<sup>24</sup> Örnek: “**....أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرَةٍ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**” ((Bunlara) meyve verirken/meyvelerinken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır.)<sup>25</sup> Ayette geçen **أَثْمَرَ** fiili meyve sahibi olmak, meyve vermek anlamlarına gelip if'âl babının sayrûret anlamına delâlet eder.

**Musâdefe:** cümlenin failinin, meful konumundaki kelimeyi fiilden türemiş bir sıfatla sıfatlanmış olarak bulması anlamına gelir. Bu babdan gelen bazı fiiller bu anlamda musâdefe anlamı taşırlar.<sup>26</sup> Örnek: **أَبْخَلْتُ** (Salih'i cimri buldum) cümlesinde **أَبْخَلْتُ** fiili, meful konumundaki **صَالِحًا** sözcüğünün, kendi kökünden türetilmiş olan cimrilik sıfatıyla sıfatlanmış olarak bulunduğunu ifade etmektedir.

<sup>22</sup> Neml, 27/80.

<sup>23</sup> Ankebût, 29/37.

<sup>24</sup> Hamlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.39; Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.230; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.18; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.84; er-Râcihi, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.29.

<sup>25</sup> En'âm, 6/99.

<sup>26</sup> Hamlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.40; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.18; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.84; er-Râcihi, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.28.

**Ta'rîz:** sunmak, arz etmek anlamında olup, if'âl babının taşıdığı bir anlam olarak; cümlede mefulü, fiilin aslî anlamına arz etmeyi, sunmayı ifade eder.<sup>27</sup> Örnek: أَبَعْتُ التَّوْبَ (elbiseyi satışa sundum/arz ettim) cümlesinde meful konumunda bulunan التَّوْبَ kelimesi أَبَعْتُ fiilinin aslî anlamı olan “satmak” anlamına/eylemine sunulmuş bulunmaktadır.

**Selb/İzâle:** gidermek, izâle etmek anlamlarında olup, if'âl kalıbının bir anlamı olarak; cümlede failin, fiilin anlamını mefulden gidermesi manasına gelmektedir.<sup>28</sup> Örnek: “وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ” (...ve adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları/zulmü izâle edenleri sever.)<sup>29</sup> Ayette geçen وَأَقْسَطُوا “adaletli davranın” anlamındaki fiil, if'âl babından أَقْسَطَ fiilinin emridir. Bu fiilin sülâsîsi olan قَسَطَ - قَسَطًا و قَسَطًا و قَسَطًا fiili ise “zalim olmak, adaletten sapmak, zulmetmek ” anlamlarına gelmektedir. Nitekim Cin suresi 15. Ayette bu fiilden türetilmiş ismi fail formundaki kelimedede bu anlam açıkça görülmektedir. “وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا” (Zulüm edenlere gelince, onlar cehenneme odun olmuşlardır.)<sup>30</sup> Bu fiil if'âl babına aktarılınca anlamı zulmetmekten, zulmü izale etmeye yani adaletli davranmaya dönüşmektedir.

**Duhûl fi'z-zemân ve'l-mekân:** Bir zaman veya mekâna girme anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Örnek: “إِذَا أُمْسَيْتَ فَلَا تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ، وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلَا تَنْتَظِرِ... الْمَسَاءَ...” (...Akşama erdinmi/girdinmi, sabahı bekleme, sabaha erdinmi/girdinmi akşamı bekleme!...) <sup>32</sup> Hadiste geçen أُمْسَيْتَ ve أَصْبَحْتَ fiilleri bu baba aktarılınca sırasıyla akşama girme ve sabaha girme anlamları kazanmışlardır.

**Haynûnet:** Cümlede failin, fiilin ifade ettiği aslî anlama girmeye yaklaştığını ifade eder.<sup>33</sup> Örnek: “أُحْصِدَ الزَّرْعَ” (Ekinin hasadı yaklaştı.)

<sup>27</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.40; Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.230; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.18; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.84. er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.29.

<sup>28</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.39; Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.232; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.18; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.84. er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.29.

<sup>29</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>30</sup> Cin, 72/15.

<sup>31</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.39; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.18; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.84.

<sup>32</sup> Buhârî, “Rikak”, 2.

<sup>33</sup> Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.230; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.19.



### 3.2. 2. BAB – TEF‘İL KALIBI

فَعَلٌ - يَفْعَلٌ - تَفْعِيلًا<sup>34</sup> kalıbında gelen fiiller bu kalıp sebebiyle aşağıdaki anlamları kazanırlar.

**Teksîr ve mübâlağa:** Tef‘il kalıbının teksîr/çokluk veya mübâlağa/abartı anlamı cümlede bazen fiilde, bazen failde, bazen de mefulde olur.<sup>35</sup> Fiilde teksîr anlamına örnek: “فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ” (*Kadınlar Yûsuf’u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini doğradılar/çokça kestiler.*)<sup>36</sup> Ayette, teksîr anlamı kesme fiilinde olmaktadır. Failde teksîr anlamına örnek: “مَوْتَتْ الْإِبِلَ” (Çokça develer öldü) bu cümlede ölme fiilinin teksîr anlamı ise faildedir. Mefulde teksîr anlamına örnek ise: “وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ” (*(Yûsuf’un) evinde bulunduğu kadın, ondan murat almak istedi de çokça kapıları kapattı.*)<sup>37</sup>

**Ta‘diyet:** Sülâsisi lâzım/geçişsiz olan fiiller, bu kalıba aktarıldığında ta‘diyet/geçişlilik anlamı kazanırlar.<sup>38</sup> Örnek: “قَدْ صَدَّقْتَ الرَّعْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ” (*Sen rüyayı doğruladın/tasdik ettin, işte biz, güzel davrananları böyle mükâfatlandırırız!*)<sup>39</sup> şeklindeki ayette geçen “bir şeyi tasdik etmek” anlamındaki صَدَّقَ fiilinin sülâsisi, “doğru söylemek” anlamındaki صَدَقَ fiili olup lâzım bir fiildir. Söz konusu fiil, bu kalıba aktarılınca ta‘diyet anlamı kazanmış ve mefule geçişli olmuştur.

**Nisbet:** Cümlede fiilin aslî anlamının mefule nisbet edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>40</sup> Örnek: “فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ” (*(Resûlüm!) Eğer onlar, sana yalan nispet ettilerse (yadırgama); gerçekten, senden önce nice peygamberlere de yalan nispet edildi.*)<sup>41</sup> Ayette geçen كَذَّبُوكَ fiilinin kök veya aslî anlamı olan كَذَّبَ “yalan söyleme” eylemi fail tarafından mefule nispet edilmiştir.

<sup>34</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 265-270; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.381.

<sup>35</sup> Hamlâvî, *şeze ‘l-‘arf fi fenni ‘s-sarf*, s.41; Şâhîn, *Mecmu‘atu ‘ş-şâfiye*, c.1, s.233; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi ‘s-sarf*, s.19; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.80; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.85; er-Râcihî, *et-Tatbîku ‘s-sarfî*, s.30; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.382.

<sup>36</sup> Yûsuf, 12/31.

<sup>37</sup> Yûsuf, 12/23.

<sup>38</sup> Şâhîn, *Mecmu‘atu ‘ş-şâfiye*, c.1, s.234; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi ‘s-sarf*, s.20; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.80; er-Râcihî, *et-Tatbîku ‘s-sarfî*, s.30.

<sup>39</sup> Sâffât, 37/105.

<sup>40</sup> Hamlâvî, *şeze ‘l-‘arf fi fenni ‘s-sarf*, s.41; Şâhîn, *Mecmu‘atu ‘ş-şâfiye*, c.1, s.235; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi ‘s-sarf*, s.20; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.85; er-Râcihî, *et-Tatbîku ‘s-sarfî*, s.31.

<sup>41</sup> Âl-i İmrân, 3/184.

**Selb/İzâle:** gidermek, izâle etmek anlamlarında olup, tef'îl kalıbının bir anlamı olarak; cümlede fiilin manasının mefulden giderilmesi anlamına gelmektedir.<sup>42</sup> Örnek: “قَسَّرْتُ الْفَاكِهَةَ” (Meyvenin kabuğunu giderdim/soydum)

**Teveccüh:** yönelme anlamına gelmektedir. Özellikle yön bildiren kelimelerden bu kalıpta fiil yapıldığında söz konusu yöne yönelme ifade edilir.<sup>43</sup> Örnek: “شَرَّقَ عَلِيٌّ وَغَرَّبَ” (Ali doğuya ve batıya yöneldi).

**İhtisâru'l-hikâye:** daha çok evrâd ve ezkâr türünden dini nitelikli cümlelerin kısaltılarak tek kelimeyle/fiille ifade edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>44</sup> “سُبْحَانَ اللَّهِ” : “*Suhhânallah*” dedi.); “حَمْدٌ” (الْحَمْدُ لِلَّهِ : “*Elhamdülillah*” dedi.); “كَبِيرٌ” (اللَّهُ أَكْبَرُ) : “*Allahuekber*” dedi). Örnek: “سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” (Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir/Subhânallah demektedir.)<sup>45</sup>; “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُسَبِّحُونَ وَتُحَمِّدُونَ وَتُكَبِّرُونَ دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ” (Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: Her namazın ardından otuz üç defa “*Subhânallah*”, “*Elhamdülillah*” ve “*Allahuekber*” deyiniz.)<sup>46</sup>

### 3.3. 3. BAB –MUFÂ‘ALE KALIBI

فَاعِلٌ – يَفَاعِلُ – مُفَاعَلَةٌ<sup>47</sup> kalıbında gelen fiiller bu kalıpta bulunmaları sebebiyle aşağıdaki anlamları kazanırlar.

**Müşâreket:** Türkçe gramerde “işteşlik” olarak ifade edilen müşâreket, failiyette ve mefuliyette iki veya daha fazla ismin ortaklaşması anlamına gelir.<sup>48</sup> Örnek: “ضَارَبَ عَلِيٌّ بَعْرًا” (Ali bekir’le dövüştü) cümlesinde عَلِيٌّ lafzı şeklen fail, بَعْرًا lafzı da şeklen meful olsa da her ikisi de dövme ve dövülme (faillik ve mefullukta) işinde ortaklıklar. عَلِيٌّ lafzının cümlede fail olması kavgayı ilk başlatan olduğuna delalet etmekte, بَعْرًا lafzının meful olması ise onun dövüşme de Ali’ye karşılık verdiğine delalet etmektedir. “قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتِي الثَّقَاتِ فَمَنْ تَقَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ” (Karşı karşıya gelen iki topluluğun durumlarında sizin için ibret vardır; biri

<sup>42</sup> Şâhîn, *Mecmu‘atu’ş-şâfiye*, c.1, s.234; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.20; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.85; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.31.

<sup>43</sup> Hamlâvî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.42; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.20; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.85; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.30.

<sup>44</sup> Hamlâvî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.42; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.20; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.31.

<sup>45</sup> Hadîd, 57/1.

<sup>46</sup> Buhari, “Ezan”, 155; Müslim, “Mesâcid”, 142-146.

<sup>47</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 277-284; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.394.

<sup>48</sup> Hamlâvî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.40; Şâhîn, *Mecmu‘atu’ş-şâfiye*, c.1, s.235; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.21; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.80; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.31; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.395.

*Allah yolunda savaşanlardır, diğeri inkarcılardır... )<sup>49</sup> Bu babdan gelen ثَقَاتِلْ fiili savaşma anlamında olup müşareket/işteşlik ifade etmektedir.*

**Teksîr:** Çokluk, kat, kat fazlalık ifade eder. Bu kalıba aktarılmış bazı fiiller çokluk ifade ederler.<sup>50</sup> Örnek: “مَنْ ذَا الَّذِي يُفْرِضُ اللَّهُ فَرَضًا حَسَنًا فَيُضَاعَفُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ” (*Allah'a kim güzel bir ödünç takdiminde bulunursa, Allah karşılığını kat kat verir, ona cömertçe verilecek bir ecir de vardır.*)<sup>51</sup> Ayette geçen ve bu babdan gelen فَيُضَاعَفُ fiili “karşılığın fazlasıyla, kat be kat verilmesi” anlamına gelmektedir.

**Muvâlât:** Fiilin tekrar ettiğini, peş peşe tekrarlandığını ve sürekli yapıldığını ifade eder.<sup>52</sup> Örnek: “وَأَلَيْتُ الصَّوْمَ” (peş peşe oruç tuttum); “تَابَعْتُ” (Okumayı sürdürdüm, devam ettirdim.)

#### 4. SÜLÂSÎ MEZÎD, HUMÂSÎ FİİLLERİN BABLARI/ ÜÇ HARF ÜZERİNE İKİ HARF İLAVESİYLE BEŞ HARFLİ YAPILMIŞ FİİL KALIPLARI

Sülâsî mezîd humâsî fiiller, diğer ifadesiyle üç harfli fiillere iki harf ilave edilerek beş harfli hale getirilmiş fiil kalıpları beş tane olup bunlar ve kalıp olarak fiile kattıkları anlamlar sırasıyla aşağıdaki şekildedir.

##### 4.1. 1. BAB – İNFİ‘ÂL KALIBI

إِنْفَعَلٌ - يَنْفَعِلُ - اِنْفَعَالًا<sup>53</sup> kalıbında gelen tüm fiiller lâzımî/geçişsiz olup bu kalıp sebebiyle genellikle mutâvaat anlamı taşırlar.<sup>54</sup>

**Mutâvaat:** Türkçe gramerde “dönüşlülük” olarak ifade edilen mutâvaat, başkası tarafından yapılan fiilin etkisini kabul etmek anlamına gelmektedir.<sup>55</sup> Örnek: “كَسَرْتُ الزُّجَاجَ فَانكَسَرَ الزُّجَاجُ” (Camı kırdım, cam da kırıldı) örnekte cam, failin kırma eylemini kabul edip kırılmak suretiyle

<sup>49</sup> Âl-i İmrân, 3/13.

<sup>50</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.22.

<sup>51</sup> Hadîd, 57/11.

<sup>52</sup> Hamlâvî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.41; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.22; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.32.

<sup>53</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 305-314; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.403.

<sup>54</sup> Hamlâvî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.42; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.23; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.81; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, s.87; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.33.

<sup>55</sup> Şâhîn, *Mecmu’atu’s-şâfiye*, c.1, s.243; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.23; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.81; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.404.

mutâvaat/dönüşlülük anlamı kazanmıştır. “إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ” (*Gök yarılıp parçalandığında,...*)<sup>56</sup> Ayette geçen انشَقَّتْ “yarıldı” fiili, شَقَّ “yardı” fiilinin mutâvaatı/dönüşlüsüdür.

## 4.2. 2. BAB – İFTİ‘ÂL KALIBI

اِفْتَعَلَ – يَفْتَعِلُ – اِفْتِعَالًا <sup>57</sup> İfti‘âl kalıbından hem lâzım/geçişsiz, hem de müteaddî/geçişli fiiller gelebilmektedir.

**Mutâvaat:** Bu babdan gelen lâzım fiiller mutâvaat/dönüşlülük anlamı taşırlar.<sup>58</sup> Örnek: “جَمَعْتُ الْإِبِلَ فَأَجْتَمَعَتِ الْإِبِلُ” (Develeri topladım; develer de toplandı). “قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا” ((Zekeriyya (a.s.))Demişti ki: 'Rabbim, şüphesiz benim kemiklerim gevşedi ve başım, yaşlılık aleviyle tutuştu). Ayette geçen ve mecazi olarak saçın ağarmasını ifade eden, “beyazlık ateşiyle tutuştu” anlamındaki اِسْتَعَلَ fiili شَعَلَ “tutuşturdu” fiilinin etkisini kabul eden mutâvaat anlamlı şeklidir.

**İttihâz:** Edinme anlamına gelir. Fiilin kök anlamının delalet ettiği şeyi cümlede failin edinmesidir.<sup>59</sup> Örnek: “إِخْتَتَمَ مُحَمَّدٌ” (Muhammed yüzük edindi); “يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ...” (Münafik erkeklerle münafik kadınların, müminlere: Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım/edinelim,...)<sup>60</sup> Ayette geçen نَقْتَبِسْ fiili, “meşale” anlamındaki قَبَسْ kelimesinden türetilmiş olup “meşale/ışık edinme” anlamına gelmektedir.

**Teşâruk/ortaklık:** İşteşlik anlamına gelmekle birlikte daha önce geçen “müşâreket” anlamından farklıdır. Müşâreket anlamında ortaklardan biri cümlede meful olmak üzere mansub olduğundan müşâreket zımnîdir. Teşâruk anlamında ise ortakların ikisi de merfu olmaktadır. Birincisi fail olarak merfu olurken diğeri ise atıf yoluyla merfu olur. Yani teşârukta ortaklık/işteşlik anlamı daha açıktır.<sup>61</sup> Örnek: “إِخْتَصَمَ زَيْدٌ وَ عَمْرُو” (Zeyd ve

<sup>56</sup> İnşikâk, 84 /1.

<sup>57</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 319-337; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.415.

<sup>58</sup> Hamlavî, *şeze 'l- 'arf fi fenni 's-sarf*, s.43; Şâhîn, *Mecmu 'atu 'ş-şâfiye*, c.1, s.245; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.23-24; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.81; er-Râcihî, *et-Tatbiku 's-sarf*, s.33; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.416.

<sup>59</sup> Hamlavî, *şeze 'l- 'arf fi fenni 's-sarf*, s.42; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.24; er-Râcihî, *et-Tatbiku 's-sarf*, s.34.

<sup>60</sup> Hadîd, 57/13.

<sup>61</sup> Hamlavî, *şeze 'l- 'arf fi fenni 's-sarf*, s.42; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.24; er-Râcihî, *et-Tatbiku 's-sarf*, s.33.

amr hasımlaştı/düşman kesildiler);  
“وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا...”<sup>62</sup>  
(Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin....)

**İzhâr:** izhar etmek, açığa çıkarmak ve göstermek anlamlarına gelmektedir.<sup>63</sup> Örnek: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ”  
("Ey inkar edenler! Bugün özür beyan etmeyin/özrünüzü izhâr etmeyin, ancak işlediklerinizin karşılığını görmektesiniz" denir.)<sup>64</sup>

**İhtiyâr:** Seçmek ve tercih etmek anlamlarına gelir.<sup>65</sup> Örnek:  
“

وَمَنْ يَرْعَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ”  
(Kendini bilmezden başkası İbrahim'in dininden yüz çevirmez. And olsun ki, dünyada onu seçtik/seçkin kıldık, şüphesiz o, ahirette de iyilerdendir.)<sup>66</sup>

“وَمِنْ آبَائِهِمْ وَدُرِيَّاتِهِمْ وَأَخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”  
(Babalarından, soylarından, kardeşlerinden bir kısmını seçtik ve doğru yola erıştirdik.)<sup>67</sup>; “وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا”  
(Mûsâ, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti.)<sup>68</sup>

#### 4.3. 3. BAB – İF‘İLÂL KALIBI

İf‘ilâl kalıbı, renk veya kusur bildiren lâzım/geçişsiz fiillerin mübâlağası için kullanılır.<sup>70</sup> “يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ...”  
(O günde ki nice yüzler bembeyaz olacak, nice yüzler de kapkara kesilecek...)”<sup>71</sup>; “وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ”  
(Yüzleri bembeyaz olanlar ise Allahın rahmeti içindedirler. Onlar bunun içerisinde ebedî kalıcıdır.)<sup>72</sup>

<sup>62</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>63</sup> Hamîlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.43; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.25.

<sup>64</sup> Tahrîm, 66/7.

<sup>65</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.25.

<sup>66</sup> Bakara, 2/130.

<sup>67</sup> En‘âm, 6/87.

<sup>68</sup> A'râf, 7/155.

<sup>69</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 347-352; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.433.

<sup>70</sup> Hamîlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.43; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.82-83; er-Râcihî, *et-Tatbîku's-sarfî*, s.35; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.31; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.434.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân, 3/106.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân, 3/107.

#### 4.4. 4. BAB – TEFE‘‘UL KALIBI

تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ - تَفَعَّلُوا<sup>73</sup> kalıbında gelen fiiller, bu kalıpta bulunmaları sebebiyle aşağıdaki anlamları kazanırlar.

**Tekellüf:** İstenilen şeyin zorlanarak, çaba ve gayret sarfederek yapıldığını ifade eder.<sup>74</sup> Örnek: “...وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” (...O, insanlara âyetlerini apaçık söyler. Tâki iyice düşünüp ibret alsınlar.)<sup>75</sup>; “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.)<sup>76</sup>; “الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي “خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” (Onlar (o salim akıl sahipleri öyle insanlardır ki) ayakta iken, otururken, yanları üstünde (yatar) iken (hep) Allahı hatırlayıp anarlar ve göklerin, yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler.)<sup>77</sup> Ayetlerde düşünmenin, bu kalıptan seçilen tezekkür, tedebbür ve tefekkür etme fiilleriyle ifade edilmesiyle bunun, kafa yorarak, özel bir çaba ve gayret sarfederek yapılmasına işaret edilmektedir.

**Mutâvaat:** Bu kalıpta gelen bazı fiiller, تَفَعَّلَ - يُفَعَّلُ - تَفَعَّلُوا kalıbının mutâvaatı/dönüşlüğü olurlar.<sup>78</sup> Örnek: “عَلَّمْتَهُ فَتَعَلَّمَ” (Ona öğrettim, o da öğrendi.); “هَدَيْتُهُ فَتَهَدَّبَ” (Onu terbiye ettim, o da terbiyeli oldu).

**İttihâz/edinme:** Cümlede failin, mefulu bu kalıptaki fiilin ifade ettiği anlamda nesne edinmesidir.<sup>79</sup> Örnek: “تَوَسَّدْتُ ثَوْبِي” (elbisemi yastık edindim) cümlesinde meful konumundaki ثَوْبِي (elbise) kelimesi, fail tarafından تَوَسَّدْتُ fiil kökünün delâlet ettiği وَسَادَةٌ (yastık) edinilmiştir. “...وَتَرَوُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الرَّادِ التَّقْوَىٰ...” (Kendinize azık edinin, kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) azığıdır...) <sup>80</sup>

<sup>73</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 353-363; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.451.

<sup>74</sup> Hamlâvî, *şeze l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.43; Şâhîn, *Mecmu‘atu’s-şâfiye*, c.1, s.241; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.26; er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, s.34; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.452.

<sup>75</sup> Bakara, 2/221.

<sup>76</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>77</sup> Âl-i İmrân, 3/191.

<sup>78</sup> Hamlâvî, *şeze l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.43; Şâhîn, *Mecmu‘atu’s-şâfiye*, c.1, s.240; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.26.

<sup>79</sup> Şâhîn, *Mecmu‘atu’s-şâfiye*, c.1, s.241; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.26; er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, s.35.

<sup>80</sup> Bakara, 2/197.

**Tecennüb:** Kaçınma, terketme ve uzaklaşma anlamlarına gelmektedir. Cümlede failin, fiilin asli anlamından uzaklaştığını, onu terkettiğini veya ondan kaçındığını ifade eder.<sup>81</sup> Örnek: “تَهَجَّدْتُ” (uykuyu terkettim, kaçındım); “وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا” (Gecenin bir kısmında da uyanarak/uykuyu terkederek sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud’a ulaştırsın.)<sup>82</sup>

**Tedric:** Zaman içerisinde yavaş yavaş yapma anlamlarına gelir. Cümlede fiilin peyder pey yapıldığını ifade eder.<sup>83</sup> Örnek: “تَجَرَّعْتُ الْمَاءَ” (Suyu yudumlayarak içtim.); “وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ...” (...orada kendisine irinli su içirilecektir. Onu (peşpeşe) yudumlamaya çalışacak fakat boğazından geçiremeyecektir.)<sup>84</sup>

**Talep:** İstemek, arzulamak anlamlarına gelmektedir.<sup>85</sup> Örnek: “تَعْظُمُ”, “تَكْبُرُ” (Büyüklendi/büyüklenmek istedi)

#### 4.5. 5. BAB – TEFÂ‘UL KALIBI

تَفَاعُلٌ - تَفَاعَلٌ - تَفَاعَلٌ<sup>86</sup> kalıbında gelen fiiller, bu kalıp sebebiyle aşağıdaki anlamları kazanırlar.

**Müşâreket:** İki veya daha fazla özne arasında fiildeki ortaklığı/işteşliği ifade eder.<sup>87</sup> Örnek: “تَخَاصَمَ عَلِيٌّ وَ بَكْرٌ وَ عَمْرٌو” (Ali, bekir ve amr hasımlaştılar.) Cümlede عَلِيٌّ kelimesi fail olmak üzere diğer isimler ise faile atıf yoluyla merfu olmuşlardır. “وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ” (...Karşılıklı alışveriş yaptığımızda şahit tutun...) <sup>88</sup>; “مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ” (Size ne oldu ki yardımlaşmıyorsunuz?)<sup>89</sup> Ayetlerde geçen تَبَايَعْتُمْ ve تَنَاصَرُونَ fiilleri içinde buldukları bu kalıp sebebiyle müşâreket anlamı taşımaktadırlar.

<sup>81</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni 's-sarf*, s.43; Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.241; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.26; er-Râcihî, *et-Tatbîku 's-sarfî*, s.35.

<sup>82</sup> İsrâ, 17/79.

<sup>83</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni 's-sarf*, s.43; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.27.

<sup>84</sup> İbrahim, 14/16-17.

<sup>85</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.27.

<sup>86</sup> Çögenli, *Arabça Dilbilgisi Sarf*, 369-380; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlimi*, c.1, s.455.

<sup>87</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni 's-sarf*, s.43; Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.237; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi 's-sarf*, s.27; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.81; er-Râcihî, *et-Tatbîku 's-sarfî*, s.34; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlimi*, c.1, s.456.

<sup>88</sup> Bakara, 2/282.

<sup>89</sup> Saffât, 37/25.

**Tekellüf/tezâhür:** İstenilen şeyin zorlamayla, ilave bir çaba ve gayret sarfederek yapıldığını veya gösterildiğini ifade eder.<sup>90</sup> Bu kalıptaki bir fiil için ise, cümlede failin gerçekte muttasıf olmadığı bir vasfı göstermeye çalışması demektir. Örnek: “تَجَاهَلُ” ((Olmadığı halde) Cahil göründü); “تَبَاخُلُ” ((Olmadığı halde) Cimri göründü).

**Mutâvaat:** Bu kalıpta gelen bazı fiiller, مُفَاعَلَةٌ - يُفَاعِلُ - فَاعِلٌ kalıbının mutâvaatı/dönüşlüsü olurlar.<sup>91</sup> Örnek: “بَاعَدْتُهُ فُتْبَاعِدُ” (Onu uzaklaştırdım, o da uzaklaştı.)

**Tedric:** Zaman içerisinde yavaş yavaş olma/yapma anlamlarına gelir.<sup>92</sup> Örnek: “تَزَايَدَ النَّيْلُ” (Nîl nehri yavaş yavaş arttı/kabardı.); “تَزَايَدَ الْمَطْرُ” (Yağmur yavaş yavaş arttı.)

## 5. SÜLÂSÎ MEZÎD, SÜDÂSÎ FİİLLERİN BABLARI/ ÜÇ HARF ÜZERİNE ÜÇ HARF İLAVESİYLE ALTI HARFLİ YAPILMIŞ FİİL KALIPLARI

Sülâsî mezîd sūdâsî fiiller, diğer ifadesiyle üç harfli fiillere üç harf ilave edilerek altı harfli hale getirilmiş fiil kalıpları dört tane olup bunlar ve kalıp olarak fiile kattıkları anlamlar sırasıyla aşağıdaki şekildedir.

### 5.1. 1. BAB – İSTİF‘ÂL KALIBI

اِسْتَفْعَلُ - يَسْتَفْعِلُ - اِسْتَفْعَلًا<sup>93</sup> kalıbında gelen fiiller, bu kalıp sebebiyle aşağıdaki anlamları taşırlar.

**Talep:** İstemek, dilemek anlamlarına gelmektedir.<sup>94</sup> Örnek: “قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” (Salih, onlara “Ey kavmim! Niçin iyilikten önce kötülüğün acele gelmesini istiyorsunuz? Merhamet edilmeniz için Allah’tan bağışlanma dilereniz ya!”)<sup>95</sup> Ayette geçen ve bu kalıptan gelen تَسْتَغْفِرُونَ ve تَسْتَعْجِلُونَ fiilleri talep anlamı ifade etmektedirler.

<sup>90</sup> Hamlâvî, *şeze l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.44; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.28; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.34.

<sup>91</sup> Hamlâvî, *şeze l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.44; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.34.

<sup>92</sup> Hamlâvî, *şeze l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.44; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.28; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.34.

<sup>93</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 391-406; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlimi*, c.1, s.465.

<sup>94</sup> Hamlâvî, *şeze l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.44; Şâhîn, *Mecmu‘atu’s-şâfiye*, c.1, s.248; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.29; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.83; er-Râcihî, *et-Tatbiku’s-sarfî*, s.36; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlimi*, c.1, s.467.

<sup>95</sup> Neml, 27/46.



**Tahavvul/Sayrûret:** Değişim ve dönüşüm anlamına gelmektedir. Bu kalıptaki bazı fiiller sebebiyle cümlede failin, fiilin delalet ettiği bir hale dönüştüğünü ifade etme anlamı taşır.<sup>96</sup> Örnek: “إِسْتَحْجَرَ الطِّينَ” (Çamur taşlaştı.)

**Musâdefe:** Bulma, rastlama ve karşılaşma anlamlarına gelmektedir.<sup>97</sup> Örnek: “إِسْتَعْظَمْتُ بَكْرًا” (Bekr’i büyüklenmiş buldum.)

**İhtisâru’l-hikâye:** Cümlelerin kısaltılarak tek kelimeyle/fiille ifade edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>98</sup> Örnek: “إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ” (Zeyd “إِسْتَرْجَعَ زَيْدًا” (Biz Allah’a aitiz ve ona döneceğiz” dedi.)

**Mutâvaat:** Bu kalıpta gelen bazı fiiller, أَفْعَلٌ - يَفْعَلُ - إِفْعَالًا kalıbının mutâvaatı/dönüşlüsü olurlar.<sup>99</sup> Örnek: “أَقَمْتُهُ فَاسْتَقَامَ” (Onu doğrulttum/kaldırdım, o da doğruldu/kalktı.)

## 5.2. 2. BAB – İF‘Î‘ÂL KALIBI

اِفْعُولٌ - يَفْعُولٌ - اِفْعِيَالًا<sup>100</sup> kalıbı, lâzım/geçişsiz fiillerin mübâlağası için kullanılır.<sup>101</sup> Örnek: “عَشَبْتُ الْأَرْضَ” (Yeryüzü yeşerdi) cümlesindeki lâzım fiil bu kalıba aktarılarak cümle tekrar kurulduğunda yeryüzünün çokça yeşerdiği veya yemyeşil olduğu ifade edilmiş olur. “إِعْشَوْشَبْتُ الْأَرْضَ” (Yeryüzü yemyeşil oldu). Örnek: “فَلَمَّا رَأَاهُم النَّبِيُّ (صلعم) اِعْرُورَقَتْ عَيْنَاهُ وَتَعَيَّرَ” (Hz. Peygamber (s.a.v.) onları görünce gözleri doldu ve rengi değişti.)<sup>102</sup>

## 5.3. 3. BAB – İF‘İVVÂL KALIBI

اِفْعُوَالًا<sup>103</sup> - يَفْعُوَالًا - اِفْعُوَالًا kalıbı da lâzım/geçişsiz fiillerin mübâlağası için kullanılır.<sup>104</sup> Örnek: “إِجْلُودَ الْمَطَرِ” (Yağmurun yağması çok gecikti).

<sup>96</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni 's-sarf*, s.44; Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.248; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.29; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.83; er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.36; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.467.

<sup>97</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni 's-sarf*, s.45; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.30; er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.36.

<sup>98</sup> Hamîlâvî, *şeze 'l-'arf fi fenni 's-sarf*, s.45; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.30; er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.36-37.

<sup>99</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.30; er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.36.

<sup>100</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 425-430; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.470.

<sup>101</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.31; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.83; er-Râcihî, *et-Tatbiku's-sarfî*, s.36; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.471.

<sup>102</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 23.

<sup>103</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 436-438; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.475.

#### 5.4. 4. BAB – İF‘İLÂL KALIBI

اِفْعِيلاً - يَفْعَالٌ - اِفْعَالٌ<sup>105</sup> bu kalıp da önceki iki kalıp gibi lâzım/geçişsiz fiillerin mübâlağası için kullanılır.<sup>106</sup> Örnek: “مَدَّهَامَتَانِ فَبَايَ الْأَمِّ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ” (Bu iki cennetin ikisi de yemyeşildir, artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?)<sup>107</sup>

#### 6. RÛBÂ‘Î MÜCERRED FİİLLERİN BABI / YALIN OLARAK DÖRT HARFLİ OLAN FİİLLERİN KALIBI

##### 6.1. 1. BAB – Fİ‘LÂL KALIBI

Rübâ‘î mücerred fiiller, yalnızca فَعْلَلًا و فَعْلَلَةٌ - يُفَعِّلُ - فَعَّلَ kalıbında gelmektedir.<sup>108</sup> Bu kalıpta gelen fiiller çoğunlukla ta‘diyete/geçişlilik ifade etmekle beraber bazen de lâzım/geçişsiz olurlar. Örnek: “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ” (Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.)<sup>109</sup> “...إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا...”<sup>110</sup> Ayetlerde geçen تُوسُّوسُ ve زُلْزِلَتِ fiilleri bu kalıptan olup birincisi müteaddî/geçişli, ikincisi ise lâzım/geçişsizdir.

#### 7. RÛBÂ‘Î MÜCERRED FİİLLERE MÛLHÂK OLAN FİİLLERİN BABLARI / YALIN OLARAK DÖRT HARFLİ OLAN FİİLLER GRUBUNA EKLENMİŞ KALIPLAR

Bu grupta bulunan fiiller de altı babda/kalıpta gelmektedir.

<sup>104</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.31; er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, s.36; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.476.

<sup>105</sup> Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 421-424; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.479.

<sup>106</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.31; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.83; er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, s.36; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.480.

<sup>107</sup> Rahmân, 55/64-65.

<sup>108</sup> Şâhîn, *Mecmu‘atu’s-şâfiye*, c.1, s.250; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.32; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.84; Arslan, *Mecmuatu’s-sarf*, s.125; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.484.

<sup>109</sup> Kâf, 50/16.

<sup>110</sup> Zilzâl, 99/1.

## 7.1. 1. BAB – FÎ‘ÂL KALIBI

فُوعِلَ - يُفُوعِلُ - فُوعِلَةٌ - وَفِيعَالًا Bu kalıpta gelen fiiller yalnızca lâzım/geçişsiz olurlar.<sup>111</sup> Örnek: “حَوْقَلْ مُحَمَّدٌ” (Muhammed “لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ” dedi.) Bu cümledeki fiilin İhtisârü'l-hikâye anlamında olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü “لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ” şeklindeki cümle “حَوْقَلْ” fiilinde ihtisâr edilmiştir.

## 7.2. 2. BAB – FÎY‘ÂL KALIBI

فِيعِلَ - يُفِيعِلُ - فِيعِلَةٌ - وَفِيعَالًا Bu kalıpta gelen fiiller yalnızca müteaddî/geçişli olurlar.<sup>112</sup> Örnek: “بَيَّطَرَ مُحَمَّدٌ الدَّوَابَّ” (Muhammed hayvanları tedavi etti.)

## 7.3. 3. BAB – FÎ‘VÂL KALIBI

فُوعِلَ - يُفُوعِلُ - فُوعِلَةٌ - وَفِيعَالًا Bu kalıpta gelen fiiller de yalnızca müteaddî/geçişli olurlar.<sup>113</sup> Örnek: “جَهَّوَرَ خَلِيلٌ الْقُرْآنَ” (Halil kur'an'ı açıktan/aşıkâr okudu.)

## 7.4. 4. BAB – FÎ‘YÂL KALIBI

فِيعِلَ - يُفِيعِلُ - فِيعِلَةٌ - وَفِيعَالًا Bu kalıpta gelen fiiller ise yalnızca lâzım/geçişsiz olurlar.<sup>114</sup> Örnek: “عَثِرَ حَسَنٌ” (Hasan tökezledi.)

## 7.5. 5. BAB – FÎ‘LÂL KALIBI

فُوعِلَ - يُفُوعِلُ - فُوعِلَةٌ - وَفِيعَالًا Bu kalıpta gelen fiiller müteaddî/geçişli olurlar.<sup>115</sup> Örnek: “جَلَّبَبَ عَلِيٌّ الْجَلْبَابَ” (Ali elbise giydi.)

## 7.6. 6. BAB – FÎ‘LÂ' KALIBI

فِيعِلَ - يُفِيعِلُ - فِيعِلَةٌ - وَفِيعَالًا Bu kalıpta gelen fiiller de müteaddî/geçişli olurlar.<sup>116</sup> Örnek: “سَلَّقَى عُمَرُ رَجُلًا” (Ömer adamın sırtını yere getirdi/yıktı.)

<sup>111</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.33; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.85; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.488.

<sup>112</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.33; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.85; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.29; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.492.

<sup>113</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.33; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.85; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.29; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.496.

<sup>114</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.34; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.85; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.29; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.500.

<sup>115</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.34; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.85; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.29; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.503.

<sup>116</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.34; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.85; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.29; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.507.

## 8. RÛBÂ'Î MEZÎD, HÛMÂSÎ FİİLLERİN BABI/ASLEN DÖRT HARFLİ FİİL ÜZERİNE BİR HARF İLAVESİYLE BEŞ HARFLİ YAPILMIŞ FİİLLERİN KALIBI

Bu grupta bulunan fiiller tek babda/kalıpta gelmektedir.

### 1. BAB – TEFE'LUL KALIBI

فَعَّلَ - يَفْعَلُ - فَعَّلَهُ و فَعَّلَا - تَفَعَّلَ<sup>117</sup> Bu kalıpta gelen fiiller, فَعَّلَا - يَفْعَلُ - تَفَعَّلَ kalıbının mutâvaatı/dönüşlüsü olurlar.<sup>118</sup> Örnek: “دَحْرَجْتُ الْكُرَّةَ فَتَدَحْرَجُ” (Topu yuvarladım, o da yuvarlandı.)

## 9. RÛBÂ'Î MEZÎD, SÛDÂSÎ FİİLLERİN BABLARI/ASLEN DÖRT HARFLİ FİİL ÜZERİNE İKİ HARF İLAVESİYLE ALTI HARFLİ YAPILMIŞ FİİL KALİPLARI

Bu grupta bulunan fiiller iki babda/kalıpta gelmektedir.

### 9.1. 1. BAB – İF'İNLÂL KALIBI

أَفْعَلَّ - يَفْعَلُّ - أَفْعَلَّلَ<sup>119</sup> Bu kalıp, anlam olarak rûbâ'î mücerred fiillerin mutâvaatını/dönüşlülüğünü bildirir.<sup>120</sup> Örnek: “حَرَجَمْتُ الْإِبِلَ فَأَحْرَجَمْتُ تِلْكَ” (Develeri topladım, develer de toplandı.)

### 9.2. 1. BAB – İF'İLLÂL KALIBI

أَفْعَلَّلَ - يَفْعَلِّلُ - أَفْعَلَّلَّا<sup>121</sup> Bu kalıp, lâzım fiillerin mübâlağası için kullanılır.<sup>122</sup> Örnek: “اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَفْشَعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ”

<sup>117</sup> Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.251; Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 383-388; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.527.

<sup>118</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.36; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.86; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.528.

<sup>119</sup> Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.251; Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 431-434; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.531.

<sup>120</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.35; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.86; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.532.

<sup>121</sup> Şâhîn, *Mecmu'atu's-şâfiye*, c.1, s.251; Çögenli, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 417-420; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.540.

<sup>122</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.35; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.86; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.541.

(Allah, sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı ürperir.)<sup>123</sup>

## 10. RÛBÂ'Î MEZÎD, HÛMÂSÎ FİLLERE MÛLHÂK OLAN FİLLERİN BABLARI / BEŞ HARFLİ OLAN FİLLER GRUBUNA EKLENMİŞ KALIPLAR

Bu grupta bulunan fiiller, dört harfli fiilin başına bir “ت” (Te) harfi ilavesiyle elde edilirler. Bunlar da beş babda/kalıpta gelmekte olup söz konusu kalıplar sebebiyle genellikle **lâzım ve mutâvaat** anlamı taşırlar.<sup>124</sup>

### 10.1. 1. BAB – TEFE‘LUL KALIBI

**فَعَّلَ - يُفَعِّلُ - فَعَّلَهُ وَ فَعَّلَا - تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ** Bu kalıpta gelen fiiller, **فَعَّلَ - يُفَعِّلُ - فَعَّلَهُ وَ فَعَّلَا** kalıbının mutâvaatı/dönüşlüsü olurlar.<sup>125</sup> Örnek: “جَلَبَبْتُ الْفَقْرَ فَتَجَلَّبَبَ” (Fakire elbise giydirdim O da giyindi.); “عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ دَعَا بِوُضُوءٍ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ مِنْ إِنَائِهِ” (عَسَلَهُمَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ أَدَخَلَ يَمِينَهُ فِي الْوُضُوءِ، ثُمَّ تَمَضَّمَصَّ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرُ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثًا، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ غَسَلَ كُلَّ رِجْلٍ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ يَتَوَضَّأُ نَحْوَ وَضُوءِي هَذَا” (Osman b. Affân abdest için su istedi: Sonra üç kere avuçlarına su boşaltarak onları yıkadı. Sonra sağ elini kaba sokarak ağzını çalkaladı ve burnuna su çekti. Sonra yüzünü üç kere ve dirseklere kadar kollarını üç kere yıkadı. Sonra başını meshetti. Sonra ayaklarını üçer defa yıkadı. Sonra şöyle dedi; “Hz. Peygamberi bu şekilde abdest alırken gördüm”).<sup>126</sup>

### 10.2. 2. BAB – TEFEV‘UL KALIBI

**تَفَوَّعَلَ - يَتَفَوَّعَلُ - تَفَوَّعَلُ** kalıbı da mutâvaat ifade eder.<sup>127</sup> Örnek: “جَوْرَبْتُهُ” (Ona çorap giydirdim; o da giyindi.)

<sup>123</sup> Zümer, 39/23.

<sup>124</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.34.

<sup>125</sup> Hamlavî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.38; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.35; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.87; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi’s-sarf*, s.33; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.552.

<sup>126</sup> Buhari, “Vudu”, 159.

<sup>127</sup> Hamlavî, *şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf*, s.38; Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.36; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.87; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi’s-sarf*, s.33; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmî*, c.1, s.557.

### 10.3. 3. BAB – TEFEY‘UL KALIBI

تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ - تَفَعُّلًا Bu kalıptan gelen fiiller anlamca sadece lâzım/geçişsiz olurlar.<sup>128</sup> “تَشَيْطَانُ الرَّجُلِ فِي مُعَامَلَتِهِ” (Adam muamelesinde şeytanlaştı.)

### 10.4. 4. BAB – TEFE‘VUL KALIBI

تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ - تَفَعُّلًا Bu kalıptan gelen fiiller de sadece lâzım/geçişsiz olurlar.<sup>129</sup> “تَرَاهُوكَ أَحْمَدَ فِي مَشِيَّتِهِ” (Ahmet yürüyüşünde böbürlendi.)

### 10.5. 5. BAB – TEFE‘LÂ KALIBI

تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ - تَفَعُّلًا Bu kalıptan gelen fiiller de lâzım/geçişsiz olurlar.<sup>130</sup> “تَسَلَّقَى زَيْدًا” (Zeyd sırtüstü yattı.)

## 11. RÜBÂ‘Î MEZÎD, SÜDÂSÎ FİLLERE MÜLHÂK OLAN FİLLERİN BABLARI / ALTI HARFLİ OLAN FİLLER GRUBUNA EKLENMİŞ KALIPLAR

Bu grupta bulunan fiiller, başlıca iki babda/kalıpta gelmekte olup, buldukları kalıplar sebebiyle **mübâlağalı lâzım/geçişsiz ve mutâvaat** anlamı taşırlar.<sup>131</sup>

### 11.1. 1. BAB – İF‘İNLÂL KALIBI

أَفْعَلَلَ - يَفْعَلَلُ - إِفْعَلَلًا Bu kalıptan gelen fiiller, anlamca mübâlağalı lâzım anlamında olurlar.<sup>132</sup> Örnek: “إِفْعَسَسَ الرَّجُلُ” (Adamın göğsü öne doğru (kambur gibi) dışarı çıktı.)

<sup>128</sup> Hamlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.38; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.36; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.87; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.33; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.560.

<sup>129</sup> Hamlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.38; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.37; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.87; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.33; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.563.

<sup>130</sup> Hamlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.38; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.37; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.87; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.33; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.566.

<sup>131</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.37; Abdullah, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, s.33.

<sup>132</sup> Hamlâvî, *şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s.38; Tural - Çelik, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, s.37; Uralgiray, *Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, c.1, s.87; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.581.

## 11.2. 2. BAB – İF‘İNLÂ’ KALIBI

اِفْعَلَاءَ - اِفْعَلَى - اِفْعَلَى Bu kalıptan gelen fiiller mutâvaat ifade ederler.<sup>133</sup>  
Örnek: “سَلَفْتُهُ فَاسَلَّنِي” (Onu sırtı üzerine attım, o da sırtüstü düştü).

## 12. SONUÇ

Yukarıdaki bölümlerde örnekler üzerinden detaylı olarak işlediğimiz fiil kalıpları anlam bakımından özetle şöyledir: sülâsî mücerred fiil kalıpları, genel olarak meful/nesne alıp almama bakımından anlamlarına göre taksim edilmekte olup, meful/nesne almayanlar lâzım/geçişsiz, alanlar ise müteaddî/geçişli diye nitelendirilmektedir.

Sülâsî mezîd rübâ‘î fiil kalıplarından, if‘âl ve tef‘il kalıpları genellikle lâzım fiillerin müteaddi yapılması için kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra bu kalıplara aktarılan ve normalde bir mefûl alan fiiller kalıp sebebiyle daha fazla mefûl alacak şekilde müteaddi olabilmektedir. Mufâ‘ale kalıbının baskın anlamı müşâreket olup her üç kalıbın da bu öne çıkan anlamları dışında daha önce detaylı olarak işlenen farklı anlamları da bulunmaktadır.

Sülâsî mezîd hümâsî fiil kalıplarından infî‘âl ve ifti‘âl kalıplarında mutâvaat/dönüşlülük ve lâzımiyyet/geçişsizlik öne çıkan anlam olurken, if‘ilâl kalıbında lâzımî mübâlağa/ geçişsiz fiillerin mübâlağası; tefe‘‘ul ve tefâ‘ul kalıplarında ise ortak bir şekilde tekellûf ve tezâhür anlamlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Yine tefâ‘ul kalıbının müşâreket anlamı da kendine has baskın anlamlardandır. Bu kalıpların da burada işaret ettiklerimizden farklı anlamlarına çalışmamızda daha önce yer verildi.

Sülâsî mezîd sūdâsî fiillerden en çok kullanılan istif‘âl kalıbının en belirgin anlamı talep/istektir. Bu gruptaki diğer if‘î‘âl, if‘ivvâl ve if‘ilâl kalıpları ise ortak ve baskın anlam olarak lâzım/geçişsiz fiillerin mübâlağası için kullanılmaktadır.

Rübâ‘î mücerred fiillerin tek kalıbı olan fi‘lâl kalıbı, çoğunlukla ta‘diyet/geçişlilik ifade etmekle beraber bazen de lâzım/geçişsiz anlam ifade edebilmektedir.

Yukarıda zikredilen fiil kalıpları dışında kalan rübâ‘î mezîd hümâsî, rübâ‘î mezîd sūdâsî ile rübâ‘î mücerred ve rübâ‘î mezîd olan fiil kalıplarına mülhâk/eklenmiş olan kalıplar, önceki zikri geçen kalıplar

<sup>133</sup> Tural - Çelik, *Mebâdiu ‘ilmi’s-sarf*, s.38; Sadoğlu, *Muvazzah Sarf İlmi*, c.1, s.585.

kadar yaygın kullanıma sahip olmamakla beraber bunların da her birine özgü kalıp kaynaklı anlamları bulunmaktadır. Bunların detayları da çalışmanın ilgili bölümlerinde verildi.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz ve çalışmamızda, özellikle dini referanslardan örneklerle ayrıntılı bir şekilde anlam inceliklerine işaret etmeye çalıştığımız fiil kalıplarının, Arapçanın zengin kelime hazinesine ve kelimelerin anlam yelpazesine önemli ölçüde katkı sağladığını ve bu sayede Arapçanın güçlü ve zengin ifade gücüne sahip bir dil olmasında önemli rol oynadığını söylemek mümkündür.

Bu vesileyle ifade etmek gerekir ki; söz konusu fiil kalıplarının, anlam inceliklerini bilerek ve bunları dikkate alarak yapılacak dini metin tercümeleri maksada daha uygun, ifade ve anlatım açısından da daha doğru ve isabetli olacaktır. Kur'ân meali ve hadis tercümesi çalışmalarında bu yaklaşım ve hassasiyeti gözetmek ilâhi mesajın doğru aktarılmasında büyük önem arz etmektedir. Arapça kaleme alınmış diğer alanlarla ilgili ilmi ve edebî eserlerin doğru anlaşılmasında da bu yaklaşımın göz ardı edilmemesi aynı değerinde önemi haizdir.



## KAYNAKLAR

1. Abdullah, İbrahim Muhammed, *Mebâhis fi ilmi's-sarf*, Suriye: Dâru Sa'eddîn, 2004.
2. Akdağ, Hasan, *Arap Dili Dilbilgisi*, Konya: Damla Matbaacılık, 1989.
3. Arslan, Mehmed Ali, *Mecmuatu's-sarf*, Ankara: Mütercim Yayınevi, 2015.
4. el-Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 8 Cilt. İstanbul, 1981.
5. el-Bustânî, Butrus, *Kitâbu miftâhi'l-misbâh fi's-sarfi ve'n-nahv*, Yryk., 1867.
6. Çögenli, M. Sadi, *Kur'an ve Hadis Kaynaklı, Arapça Dilbilgisi*, İstanbul, 2008.
7. el-Fadlâ, Abdulhâdî, *Muhtasaru's-sarf*, Beyrut: Daru'l-Kalem, tsz.
8. Hamlâvî, Ahmed, *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.
9. İbn Mâce, *Suneni İbn Mâce*, 2 Cilt, İstanbul, 1992.
10. İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, 17 Cilt, Beyrut, 1968.
11. Karaman, Hayreddin – Topaloğlu, Bekir, *Arapça Dilbilgisi (Sarf Nahiv)*, İstanbul: Yılmaz Ofset Basımevi, 1977.
12. Kâmil, Yûsuf, *Kitabu's-sarfi's-şâmil*, Lübnan, 1907.
13. Mustafâ, İbrâhîm, vdğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
14. Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
15. Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 5 Cilt. İstanbul, 1992.
16. Özek, Ali, vdğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
17. er-Râcihî, 'Abduh, *et-Tatbîku's-sarfi*, Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999.
18. er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1996.
19. Sadoğlu, Şaban, *Muvazzah Sarf İlmi*, 2 Cilt, İstanbul: Mektebetü'l-Mahmudiyye, 2015.
20. Şâhîn, Muhammed Abdusselam, *Mecmu'atu's-şâfiye fi 'ilmeyi't-tasrîf ve'l-hatt*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
21. Tevfik, Mehmet, *Behçetu't-taraf fi ilmi's-sarf*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası,

- h.1308/m.1890.
22. Tural, Hüseyin-Çelik, Hüseyin Avni, *Mebâdiu 'ilmi's-sarf*, Erzurum, 1986.
23. Uralgiray, Yusuf, *Modern Metodlu, Uygulamalı, Tahlilli ve Araştırmalı Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi*, 2 Cilt, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1986.
24. Zihnî, Mehmed, *el-Muntehab ve'l-muktedab fî kavâidi's-sarfî ve'n-nahv*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
25. \_\_\_\_\_, *el-Muşezzeb*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, h.1318/m.1900.

# **BÖLÜM 1**

MODERNİZM VE POST-MODERNİZM: FELSEFİ BİR  
KARŞILAŞTIRMA

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇİFCİ

# MODERNİZM VE POST-MODERNİZM: FESEFİ BİR KARŞILAŞTIRMA

## *MODERNİSM AND POSTMODERNİSM: A PHILOSOPHICAL COMPARİSON*

Yusuf ÇİFCİ<sup>1</sup>

### Özet

Modernizm, geleneksellik ve post-modernizm kavramlarının farkları ve benzerlikleri bütün bilim disiplinlerinde ve sanat biçimlerinde sürekli tartışılmaktadır. Modernizm ve geleneksellik arasındaki savaşı, modernizm kazanmış ve gelenekselliğin hemen hemen bütün argümanlarını reddetmiştir. Bu bağlamda modernizm, geleneksellikten radikal bir kopuştur. Ancak post-modernizm ve modernizm arasındaki bağıntı, modernizm ve geleneksellik arasındaki bağıntıdan farklıdır. Çünkü post-modernizm, modernizmden radikal bir kopuş değildir. Post-modernizm, modernizme eleştiri olarak doğmuş ancak yeni bir “gerçeklik dairesi” oluşturamamıştır. Bu çalışmada post-modernizm ve modernizm arasındaki ilişki yorumcu bilgi kuramı düzleminde incelenecek ve post-modernizm ve modernizm felsefesi konumlandırılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Modernizm, Post-modernizm, Felsefe, Karşılaştırma.

### Absract

The differences and similarities of the notions these modernism, traditionalism and postmodernism, are dicussed constantly in all science diciplines and art forms. Modernism won the war between modernism and traditionalism and the modernism refused almost the all arguments of the traditionalism. In this context, modernism is a radical parting from the traditionalism. But the relation between postmodernism and modernism is different from the relation between

---

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi Yusuf Çıfci, Muş Alparslan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

modernism and traditionalism. Because the postmodernism is not a radical parting from the modernism. Postmodernism was born as a criticism to modernism. On the other hand the postmodernism was not able to create a new “reality chamber”. In this study, the relation between postmodernism and modernism is going to be analyzed on the plane of hermeneutics and It is going to be tried that positioning postmodernism philosophy and modernism philosophy.

**Keywords** : Modernism, Postmodernism, Philosophy, Comparison.

## GİRİŞ

Geleneksel olan, modern olan ve post modern olan üçlüsünün aralarındaki ayrımların hemen hemen bütün bilim disiplinlerinde yapılan incelemelerde bir nirengi noktası olarak ele alındığı ifade edilebilir. Bu doğrultuda geleneksel olandan kopuşun, XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkan sanat eserlerinin beraberinde getirdiği felsefe sayesinde olduğu sürekli dile getirilmektedir.<sup>2</sup> Burada “modern olan”ın hemen hemen her yönde, “geleneksel olan”dan farklı bir gerçeklik anlayışı ortaya çıkardığı açıkça ifade edilmelidir.<sup>3</sup> Ancak XX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde “modern olan” dan “post modern” olana doğru bir geçişin yaşandığı önermesi, bu geçişin -geleneksel olandan modern olana geçişteki gibi- yeni bir gerçeklik algısını ortaya çıkarıp çıkarmadığı sorusunu, çağın cevabını arayan sorusu haline getirmiştir. Bu bağlamda modern olandan post-modern olana geçişte, post-modern olanın modern olandan tam bir felsefi kopuşun simgesini oluşturabildiğine dair felsefi argümanlar olduğu gibi, post-modern

---

<sup>2</sup> Kiliseye karşı yapılan felsefi hareketlerin yanında sanatsal karşı duruşların da çok önemli oldukları bilinmektedir. Bu sanatsal karşı duruşların Rönesans ve Reform hareketleri ile birer düzlem kazandıkları ve de en nihayetinde “geleneksel olan” dan “modern olan” a doğru geçişin sağlandığı ileri sürülmektedir.

<sup>3</sup> Literatüre bakıldığında bu yeni gerçeklik anlayışı üzerinde bir fikir birliğinin mevcut olmadığı görülmektedir. Modern gerçeklik anlayışı kimi kaynaklarda Antik Yunan felsefesinin yeniden yorumlanması olarak okunmakta kimi kaynaklarda ise, taptaze yeni bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bloch bu durumu şu tümcelerle nitelendirilmektedir: “Rönesans yaygın şekilde yorum yapıldığı gibi, geçmişteki bir şeyin, Antik Çağın yeniden ortaya çıkışı değildir. İnsanoğlunun hiç biz zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşudur.” (Bloch, 2002:7)

olanın modern olandan hiçbir surette farklı bir düşünce dünyası oluşturamadığına dair felsefi anlamlandırmalar da yapılmaktadır.<sup>4</sup> Bu temelden hareketle bu çalışmada “modern olan” ile “post-modern olan” arasında bir mukayese yapılmaya çalışılmış ve modern düşüncenin post-modern düşünceden farkları ve benzerlikleri ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan sırasıyla modern ve post-modern felsefenin konumlandırılmasının yapılması gerekmektedir.

### **Modernizm: Eleştiri Değil Felsefe**

Dünya tarihinde, tarihin normal seyrini ve işleyişini değiştiren pek çok olaydan bahsedilebilir. Ancak bu olaylardan ikisi, insan hayatını kolaylaştırmasının yanında tarihte sonu alınamayacak sorunlar zincirini beraberinde getirmiştir (Marx, 2010:357). Bunlardan bir tanesi; M.Ö. 10.000 yılında meydana gelen Tarım Devrimi (Fagan, 1988:283-287), diğeri ise 18. yüzyılda İngiltere’de buharlı makinenin icadıyla başlayan sanayi devrimidir (Ashton, 1980:18). Sanayi Devrimi, bir bütün olarak insanoğlunun “tarih tüneli” içerisindeki “hayat kurumu”nu her yönüyle değiştirmiş ve “toplumsal olan”ı öncelikle Batılı Devletlerde, daha sonra Doğulu Devletlerde büyük bir ivmeyle dönüştürmüştür. Sanayi Devrimi’nden sonra ise, toplumun yapısı büyük bir “makine” (Tilly, 2011:167, Marx, 2010:357-360) halini almış ve bu “makine” merkezli toplumsallık, dünyanın her yerinde hissedilir olumlu/olumsuz etkiler bırakmıştır. Ancak “resmi tarih” yazımında<sup>5</sup> bu etkiler çoğu zaman tarafgir söylemler merkezinde değerlendirilmiş (Carr ve Fontana, 1992:33-38, Carr, 2008:27-31) ve

---

<sup>4</sup> Diyalektik düşünce açısından bakıldığında; bir düşünce durumunun gerçek bir egemenliğinden ve toplumsal bellekte o düşünce durumunun gerçek bir anlam ağırlığına sahip olduğundan bahsedilebilmesi için; diyalektik düşünceye uygun olarak ilgili kavramın karşıtının da bir o kadar güçlü olması diğer bir ifade ile bir anlam ağırlığına sahip olması gerekmektedir. Post-modern düşüncenin, modern ve geleneksel diyalektiği gibi modern düşünce ile bir karşıtlık hali ortaya koyamadığı açıkça ifade edilmelidir. Geleneksel olan ontolojik-epistemolojik-aksiyolojik kabullerin tam karşıtında yer alan modern olan düşünce durumu yüzyıllardır bu karşıtlık ilişkisi içinde ilerlemektedir. Ancak modern olan için düşünüldüğünde post-modern olanın bir karşıt felsefe dünyası oluşturamadığı açıkça ileri sürülmelidir.

<sup>5</sup> Burada resmi tarih yazımı olarak ifade edilmek istenen, bir bütün olarak “tarih”in belirli bir “paradigma” merkezinde yazılmış olmasıdır. “Modern” öncesi dönemde imparatorlukların tarih yazıcıları genelde kendi dönemlerine ve bizzat hükümdarların şahıslarına övgüler yağdıran kişiler iken, “modern” dönemde ise “resmi” tarih yazıcıları ilgili ulusu, dini ya da grubu öven kişilere (ideologlara) dönüşmüşlerdir.

kayda alınmıştır. Bu doğrultuda hem ilk modern toplumlarda hem de sonradan modernleşen toplumlarda söz konusu “makine” merkezli hayat kurumunun toplumsal aurada uyandırdığı yankının yazılı tarihte tam olarak bulunması kolay görünmemektedir (Kavaz, 2012:98). Çünkü toplumun bir mekanik aksam olarak değerlendirilmesi, geleneksel toplumsal bellekten modern olana geçişin önemli simgelerinden bir tanesidir.

Modernite, modernizm ve modernleşme kavram üçlüsünün tanımları, tanımı yapan kalemin coğrafyasına göre değişmektedir (Çıfci, 2013:17). Bu anlamda İngiltere için modernite sınai bir dahilik ürünü iken, Fransa için modernizm politik bir duruş şekli ve Almanya için modernleşme kendini kendi içinde sürekli yenileyen romantik bir organizmadır. Doğu toplumları için ise modernleşme, bir yarışa sonradan giren bir sporcunun ötekileri yakalama hevesi gibi bir hevesle “değer-norm-kurum” anlamında “Avrupamerkezli” (Amin, 2007:111) olana ulaşma çabası olarak değerlendirilebilir.

Anlamaların silahları olan kavramların<sup>6</sup> (Skinner, 1997:24) namluları göz ardı edildiğinde “modernite-modernizm-modernleşme” kavram üçlüsü için genel olarak şu tanımlamalar yapılabilir. Modernite Batı(lı)’nın kendi içsel dönüşümünden kaynaklanan bir süreç (Çetin, 2007:67), modernizm bu durumun Batı(lı)’da yarattığı düşünce-eylem zemini (Childs, 2010:10-29), modernleşme ise Batı dışı toplumların Batı’ya ulaşma çabasıdır (Göle, 1991:12-16). Her ne kadar objektif olarak bu şekilde tanımlansa da; “modern olan”ın, “modern olmayan” ile arasındaki ilişkinin incelendiği binlerce çalışmada (makale, kitap, röportaj, seminer, sempozyum, film, dizi, vs.) iki hâkim söylemin olduğu görülmektedir. Birinci söylem; “modern olan”ın “modern olmayan”a karşı üstünlüğüne dayanırken, ikinci söylem; “modern olmayan”ın, “modern olan”a karşı tartışmasız üstünlüğüne dayanmaktadır. Bu anlamda “modern olan” ve “modern olmayan” arasındaki ayrımlarda, her iki hâkim söylemin de aslında “modern

---

<sup>6</sup> Skinner, kavramların anlamların silahları olarak ifade edilmesini Foucault’ya gönderme yaparak açıklamaktadır. Foucault ise bu durumu anlamların kavramlar tarafından temsil edildiğine ve bu ilişkiden bir söylemin ortaya çıktığına işaret ederek tanımlamaktadır. Foucault’nun “söylem”leri merkeze alan bu kuramsallaştırmasında en önemli öge ise söylemlerden birinin diğerinden üstün olduğuna dair bir sınıflandırmanın yapılamayacağına ilişkindir.

olan”a hizmet ettiği ifade edilebilir. Anlamlandırmanın genel karakterine uygun olarak; “olmak” ya da “olmamak” şeklinde bir anlamlandırma yapıldığında yapılan anlamlandırmanın kendi içinde barındırdığı “önermesel doğruluk-zıtlık”<sup>7</sup> dolayısıyla aslında tersine de vurgu yaptığı ve bazı durumlarda özellikle tersini güçlendirdiği söylenebilir. Dolayısıyla anlamlar tersleriyle beraber bir terazinin iki kefesinde bulunmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere tersi olmadan bir anlamın tartılması ya da anlaşılması mümkün görünmemektedir.<sup>8</sup>

Modern olan ile geleneksel olan arasındaki bu karşıtlık ilişkisi, hemen hemen her alanda görülmektedir. Nitekim birey, toplum ve devlet anlamında bir değerlendirilme yapıldığında; modern olanın geleneksel olana birer reddiye olarak kendisine varoluş alanı açmaya çalıştığı ifade edilebilir. Nitekim geleneksel dönemdeki dini değerlerin yerine aklın, manevi olanın yerine rasyonel ve pozitif olanın ve de en nihayetinde din temelli devlet meşruiyeti yerine halk temelli meşruiyetin geçtiği ifade dileyebilir.<sup>9</sup> Bu bağlamda birbirlerine ters bir kavramsal anlamlandırmaya sahip olan geleneksellik ve modernliğin varoluş alanlarının da birbirlerine ters bir konumda buldukları dile getirilebilir. Nihai olarak modern felsefe ile geleneksel olanın konumları belirtildikten sonra, post-modern felsefe ile modern olanın konumlarının karşılaştırılması post-modern olan ile modern olan arasındaki fark ve benzerliklerin daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilir.

---

<sup>7</sup> Burada anlamın oluşması sırasında algının önce olumsuz olarak zihinde canlanması durumu ifade edilmiştir. Diyalektik düşünce sitilinin de önermesel doğruluk-zıtlık üzerinde durduğu söylenebilir. Buradan hareketle “modern olan” ile “modern olmayan”ın yani geleneksel olanın bir tez ve antitez durumu oluşturduğu ancak modern olan ve post-modern olanın diyalektik mantığa göre bir karşıtlık barındırmadığı dile getirilmelidir.

<sup>8</sup> “Post-modern Felsefe” başlığı altında incelenecek olan durum, burada ifade edilen anlamların zıtları ile varoluşlarını kazanmaları açısından dikkate değerdir. Post-modern felsefi öğretinin hemen hemen bütün çalışmalarında belirsiz bir tanımının olması diğer bir ifade ile tanımlanamaması, post-modern felsefenin, modern olandan bir kopuşu temsil etmediği şeklinde yorumlanabilir.

<sup>9</sup> Meşruiyet bahsi açıldığında, geleneksellik ve modernliğin keskin bir ayrımına gitmesi, egemenlik bahsinde de önemini korumaktadır. Bilindiği gibi geleneksel felsefede egemenliğin kaynağı tanrıdan devşirilirken, modern felsefede egemenliğin kaynağı, insan-merkezli (homosantrik) bir yapıya bürünmektedir.



## Post-Modernizm: Felsefe Değil Eleştiri

Diğer bütün fikir akımlarında olduğu gibi post-modern felsefe de öncelikle sanat, daha özelde ise mimari alandaki yansımalarla ortaya çıkmaya başlamıştır (Yamaner, 2007:15). Bu bağlamda “Post-modern felsefenin varoluş alanı radikal bir değişime işaret etmektedir” (Best ve Kellner, 1998: 24) ifadesini benimseyenlerin yanında, post-modernizmin, modernliğin bir parçası olduğunu (Lyotard, 1997: 155-156) ileri sürenler de olmuştur. Ancak modern felsefe ve post modern felsefenin mukayesesinin tam olarak anlaşılabilmesi için, bu iki anlamı oluşturan kavramlara bakılması gerekmektedir. Modernizm, anlamını, ulus devlet, kapitalizm, yapısalcılık, laiklik, aklın ve rasyonalitenin egemenliği ve insan merkezli evren gibi ifadelerde bulurken<sup>10</sup> post-modernizm anlamını hangi kavramlarla açıklamaktadır? Post-modernizmin anlam dünyası modernizm temelli kavramlar tarafından açıklanmaktadır. Örneğin Jameson’un “geç kapitalizm” (Jameson, 2008:29-35) kavramı, Foucault’un post-Marksizm tanımlaması ya da Sarup’un post-yapısalcılık ifadesi (Sarup, 2010:204-209), post-modernizmin anlam dünyasının ya da diğer bir ifade ile varoluş alanının modernizmden kopamadığını açık bir Şekilde göstermektedir.

Post-modern felsefenin modern felsefeden fark ya da benzerliklerini sıralamaktan ziyade aralarındaki ilişkinin tarif edilmesi, her iki düşüncenin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bakımdan Jameson’un post-modernizmin varoluş alanına işaret ederken kullandığı şu ifadeler kayda değerdir: “Bugünün yazar ve sanatçıları, artık yeni biçemler ve yeni dünyalar yaratamamaktadırlar, çünkü biricik olanlar daha önce düşünülmüştür ve bugünün yazar ve sanatçılarının yaptığı sadece l biçemlere yknmektir.” (Jameson, 1998:18) Jameson’un “l biçemler” metaforunun çözümlenmesi, post-modern felsefenin varoluş alanının önündeki puslu durumu biraz olsun netleştirebilir. Jameson’un modernizme ait olan düşünce ve

---

<sup>10</sup> Burada özellikle bir önceki bölümde geleneksellik ve modernlik arasında yapılan anlamlandırmaya dikkat etmek gerekmektedir. Geleneksellik ve modernlik arasında radikal bir felsefi kopuş vardır. Ancak aynı mukayese modernlik ve post-modernlik için yapıldığında ise bu çalışmaya temel önerme olarak alınan “Post-modernizm, modernizmden radikal bir paradigmatic kopuş sergileyememiştir.” ifadesini doğrulayan bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda post-modernizmin kendisini anlamlandırdığı kavramların da modernizm temelli olduğu dikkate değerdir.

görüşleri, “ölü biçemler” olarak değerlendirmesi ve post-modernizmin “ölü doğuş”una işaret etmesi bu açıdan kayda değerdir. Nihayetinde ise post-modernizmin, Frankfurt Okulu temsilcileri ve son dönem varoluşçularının yaptığı kritikler merkezindeki yalnızca bir modernizm eleştirisi olduğu ve eleştiriden öte modernizme bir zıt kutup oluşturamadığı ileri sürülebilir (Neuman, 2013:140-142).

Post-modernizm felsefesinin tanımlanamaması ve kaosun yeni bir teori olarak sunulmaya çalışılması, diğer bir ifade ile büyük bir belirsizliğin yaşanması “post-modern” olanın tam olarak ifade edilmesine engel olmaktadır. Modern felsefe bağlamında düşünüldüğünde aydınlanma felsefesinin gelenekle olan aktif bağın koparılmasını başardığı (Harvey, 1996:26) ancak post-modern felsefenin modern gelenekleri sadece ve sadece eleştirdiği ve Marksizm Literatürü’nden bir kavramla ifade edilecek olursa “reformist” bir karaktere büründüğü açıkça ifade edilebilir. Nitekim modernizm ve post-modernizm arasındaki bu durumu, Baudrillard şu ifadelerle açıklamaktadır: “Modernizm, metalaşma, mekanizasyon ve teknoloji gibi alanlarda ortaya çıkan bir dış patlama (explosion) iken, post-modernizm farklılıkların ortadan kalktığı bir içe patlama (implosion)’dır.” (Şaylan, 2002:243)

Bir “içe patlama” olarak post-modernizm düşüncesi kendisine sanat, edebiyat, felsefe ya da siyaset alanlarında yeni bir “gerçeklik dairesi” oluşturabilmiş midir? Post-modernizm, yeni, özgün, orijinal bir felsefi öğretinin kendisi ya da hamisi olabilir mi? Post-modernizm ve modernizm arasındaki bağıntıyı anlamlandırabilmek için bu ve benzeri pek çok soru sorulabilir. Ancak Foster’ın şu ifadeleri, post-modernizm ve modernizm karşılaştırmasına son noktayı koymaktadır: “Post-modernizm kavramı demode olmuştur, ama eleştiri gücünü hala korumaktadır.” (Foster, 2009:252-254) Foster’ın bu ifadeleri şu şekilde anlamlandırılabilir: “Post-modernizm, modernizmden bağımsız olarak hiçbir surette “yeni”ye gidecek bir yol açamaz, post-modernizm ancak modernizmi eleştirebilir.”

## **Özgül Bağlam**

Modern olan ve post-modern olanın birbirlerinden bağımsız olmadıkları ve post-modern olanın yeni ve otonom bir düşünce zemini oluşturamadığı açıkça ifade edilebilir. Ancak burada post-modern felsefenin, modern felsefeden ayrı bir düşünce olmadığından ziyade

daha önemlisi, dünyadaki bütün toplumsal organizmaların “yeni” düşünce dairesine olan açlığıdır. Sanatta, Edebiyatta ve Felsefede “eski” olanın sürekli tekrarı, toplumsal gelişme ve ilerlemenin önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Bu bağlamda burada özellikle işaret edilmesi gereken şey şudur: Modernizm ve post-modernizm birbirlerine zıt değil, birbirlerini tamamlayıcı iki kavramdır. Modernizm ve post-modernizm ilişkisinin bu şekilde okunması hem modernizmden kopacak olan “yeni” ve “özgün” düşünce ve tartışmaların önünü açabilir hem de post-modernizmin kısır döngüsü içinde felsefenin damarlarının tıkanmasının önüne geçilebilir.

Max Weber’in ifade ettiği gibi “Modernizm, dünyanın ruhunu çalmıştır” ve post-modernizm bu ruhu iade etmektense, ruhu çalınmış dünyaya dair düşünceler geliştirmektedir. Sonuç olarak Weber’in “Aydının yegâne görevi, dünyaya ruhunu iade etmektir” şeklindeki ifadesi sanattaki biçimsel yorgunluğun önüne geçilebilmesi için temel argüman olarak değerlendirilebilir.

### **Kaynakça**

Amin, Samir. (2007), **Avrupa-Merkezcilik Bir İdeolojisinin Eleştirisi**, Çeviren: Mehmet Sert, Chiviyazıları Yayınları, İstanbul.

Ashton, T.S. (1980), **The Industrial Revolution 1760-1830**, Oxford University Press, England.

Best, Steven. & Kellner, Douglas. (1998), **Postmodern Teori**, Çeviren: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bloch, Ernst. (2002), **Rönesans Felsefesi**, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Carr, Edward Hallett. (2008), **Tarih Nedir?**, Çeviren: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul.

Carr, Edward Hallett. ve Fontana, J. (1992), **Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık**, Çeviren: Özer Ozankaya, İmge Yayınevi, Ankara.

- Childs, Peter. (2010), **Modernizm**, Çeviren: Vural Yıldırım, Sitare Yayınları, Ankara.
- Çetin, Halis. (2007), **Modernleşme Krizi, İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye**, Orion Yayınları, Ankara.
- Çifci, Yusuf. (2013), **Self Oryantalizm ve Türkiye’de Kürtler**, Orient Yayınları, Ankara.
- Fagan, B.M. (1988), **In The Beggining**, Brown College Division, Scott Foresman and Company, Glenview, Illinois.
- Göle, Nilüfer. (1991), **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Harvey, David. (1996), **Postmodernliğin Durumu**, Çeviren: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul.
- Jameson, Fredric. (1998), **Kültürel Dönemeç**, Çeviren: Kemal İnal, Dost Yayınları, Ankara.
- Jameson, Fredric. (2008), **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, Çevirenler: Nuri Pülimer ve Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara.
- Kavaz, İbrahim. (2012), “Tarihselcilik Anlayışı ve Tarihi Romanlarda Gerçeklik Üzerine Bir Değerlendirme”, **Bilig Güz 2012 Sayı 63**, ss. 93-110.
- Lyotard, Jean François (1997). **Postmodern Durum**, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara.
- Marx, Karl. (2010), **Kapital 1. Cilt**, Çev: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, İstanbul.
- Neuman, W. Lawrance. (2013), **Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, Cilt I**, Çeviren: Sedef Özge, Yayınodası Yayınları, Ankara.
- Sarup, Madan. (2010), **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çeviren: Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul.

Skinner, Qentin. (1997), “Teorinin Geri Dönüşü”, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Editör: Qentin Skinner, Çev: Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara.

Şaylan, Gencay. (2002), **Postmodernizm**, İmge Kitabevi, İstanbul.

Tilly, Charles. (2011), **Demokrasi**, Çev: Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara.

Yamaner, Güzin. (2007), **Postmodernizm ve Sanat**, Algı Yayınları, Ankara.