

lâm ilmiyle de ilgilenmiş ve bu konuda eserler kaleme almıştır (aş.bk.).

**Başlıca Eserleri.** 1. *el-Me'mûn* (Agra 1887). Şiblî bu ilk büyük çalışmasında Abbâsî Halifesi Me'mûn'u akılcı, entelektüel bir devlet adamı olarak tanıtmış, kültür faaliyetlerine dikkat çekmiştir. Seyyid Emîr Ali *A Short History of the Saracens*, P. K. Hitti *Makers of Arab History* adlı çalışmalarında bu eserden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Sahasında Urduca kaleme alınmış ilk eser olma özelliğini taşıyan kitap Urduca tarih yazıcılığının gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Eserin ikinci baskısı Seyyid Ahmed Han'ın takriziyle yapılmıştır (A'zamgarh 1889). 2. *Sîret-i Nu'mân* (Agra 1891). İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin hayatına dair Urduca eserde Şiblî sadece Ebû Hanîfe'nin biyografisini yazmakla kalmamış, Hanefî fıkının önemli noktaları üzerinde de durmuştur. Eser İngilizce'ye tercüme edilmiştir (trc. M. Hadî Husain, Lahor 1972; New Delhi 1988). 3. *Sevânîh-i Mevlânâ-yı Rûm* (Leknev 1902; Lahor 1909). Şiblî, yeni ilm-i kelâma ilgisini göstermesi bakımından önemli olan bu eserinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi sadece bir sûfî olarak değil aynı zamanda seçkin bir kelâm âlimi olarak ele alıp değerlendirmiştir. 4. *Sîretü'n-nebî*. Şiblî, Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı en önemli çalışması kabul edilen bu eserini beş cilt halinde tassarlamışsa da iki cildini yazabilmiştir. Eserin ilk cildi Şiblî'nin ölümünden sonra basılmış (A'zamgarh 1918), II. cildi Seyyid Süleyman Nedvî'nin yaptığı bazı ilâvelerle yayımlanmış (A'zamgarh 1920), Nedvî dört cilt daha yazarak eseri tamamlamıştır. Ömer Rıza Doğrul, aslı Urduca olan eseri İngilizce tercümesinden *İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-IV, İstanbul 1928; bk. ASR-ı SAÂDET). 5. *Şî'rü'l-'Acem yâ Târîh-i Şu'arâ ve Edebiyyât-ı Manzûm-ı İrân* (I-IV, Aligarh 1909-1912; V, A'zamgarh 1919). Eser Farsça'ya tercüme edilmiştir (trc. Burhâneddîn Keşkekî v.dğr., Kâbil 1306-1315 hş.; Tahran 1326-1363 hş.). 6. *Küllîyyât-ı Şiblî*. Kitapta Şiblî'nin şiirleri derlenmiştir (Kanpûr 1909; Tahran 1937; A'zamgarh 1954). İyi bir şair olan Şiblî'nin "Himâr-ı Çeşm-i Sâkî" ve "Bâğ ü Bahâr" adlı şiirleri onun bu sahadaki kabiliyetini göstermektedir. 7. *'Ömer el-Fârûk* (Kanpûr 1899; İng. trc. Zafar Ali Khan – M. Saleem, I-II, Lahore 1957; İngilizce özeti: London 2004). Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye çevrilen eser *Asr-ı Saâdet*'in VII. cildi olarak yayımlanmıştır. Eserin iki

Türkçe tercümesi daha vardır (*Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, trc. Talip Yaşar Alp, I-II, İstanbul 1986; *Hazreti Ömer*, trc. Fatih Güngör v.dğr., İstanbul 2004). Mevlânâ Şiblî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: *el-Gazzâlî* (Lahor 1902; T trc. Yusuf Karaca, *İslâmın Fikir Kılıcı Gazzâlî*, İstanbul 1972), *Kitâbhâne-i İskenderiyye* (Agra 1891), *Huţûţ-ı Şiblî* (Agra, ts.), *Mekâtib* (nşr. Süleyman Nedvî, I-II, A'zamgarh 1927-1928), *Maķâlât-ı Şiblî*, (I-VIII, A'zamgarh 1934-1954), *Sefer-nâme-i Rûm u Mışır u Şâm* (A'zamgarh 1940), *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* (Far. trc. M. Takî Fahr-i Dâî-i Gilânî, Tahran 1328), *'İlm-i Kelâm-ı Cedîd* (Far. trc. M. Takî Fahr-i Dâî-i Gilânî, Tahran 1329).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VIII, 174-177; Seyyid Süleyman Nedvî, *Hayât-ı Şiblî*, A'zamgarh 1943; M. Emîn Zübeyrî, *Zîkr-i Şiblî*, Lahor 1953; Âftâb Ahmed Siddîkî, *Şiblî ek Debistân*, Dakka 1958; Muhammed İkrâm, *Yâdgâr-i Şiblî*, Lahor 1971; Hânâbâ, *Fihrist*, I, 738; III, 3276-3277; IV, 4116; Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani*, Lahore 1976; Anis Ahmad, *Two Approaches to Islamic History: A Critique of Shibli Nu'man's and Sayed Amir Ali's Interpretation of History* (doktora tezi, 1980), Michigan University; Mazheruddin Siddiqui, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, Islamabad 1402/1982, s. 218-223; Seyyid Sabahaddin Abdurrahman, *Mevlânâ Şiblî Nu'mânî par ek Nazâr*, Karaçi 1992; Javed Ali Khan, "Shibli's Studies in Islamic History", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture* (ed. Mohamed Taher), New Delhi 2003, V, 90-98; Fazlur Rahman, "Sirat al-Nabi of 'Allamah Shibli", *JPHS*, VIII (1960), s. 1-18, 167-183, 260-270; M. Hüseyin Meşâiyih-i Feridenî, "Şemsü'l-'ulemâ' Şiblî Nu'mânî İrânşinâs-ı Meşhûr-ı Hind", *Tahkîkât-ı İslâmî*, III/1-2, Tahran 1368/1988-89, s. 34-60; W. Christian Troll, "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education", *Islam and the Modern Age*, XXIV/1, New Delhi 1993, s. 1-19; Mihrunnisâ E. Han, "Mevlânâ Şiblî ve Şîr-i Fârsî", *Dâniş*, sy. 84-85, İslâmâbâd 1385/2006, s. 223-234; J. A. Haywood, "Shibli Nu'mânî", *EP* (İng.), IX, 433-434.



ANIS AHMAD

**Fikirleri.** Hindistan'da modernist düşünce genellikle Seyyid Ahmed Han'la başlatılsa da bölgede yeni kelâm hareketinin temsilciliğini Şiblî Nu'mânî yapmıştır. Şiblî, tarihçiliğinin yanında çalışmalarında temel İslâm ilimlerini de konu edinmiş, ıslahat anlayışında fıkıh ve siyasetten ziyade kelâma öncelik vermiştir. Kelâm ilmini çağdaş dinî akılcılık bakımından bir hareket noktası ve ilham kaynağı olarak görmüş, eski kelâm metodunun yetersiz kalması yüzünden yeni bir kelâm kitabı yazma ihtiyacını dile getirmiştir (*Târîh-i 'İlm-i Kelâm*, s. 2-3). Şiblî'ye göre son dönemde

bazı kelâm kitapları telif edilmişse de bunların bir kısmı müteahhir Eş'ariyye'yi, bir kısmı da Avrupa'ya has inanç ve düşünceleri ölçü almış, dolayısıyla birinciler taklide, ikinciler ise taklidî bir ictihada yönelmiştir. Bu sebeple Şiblî, Hindistan'da 1894'te Nedvetü'l-ulemâ adıyla kurulan cemiyetin hedefine uygun biçimde materyalizmin İslâm âleminde yayılmasına karşı yeni bir kelâm ilmi tesis etmek amacıyla eserler kaleme almıştır.

Modern çağın gereklerine uygun açıklamalar getirmeyi zorunlu gören Şiblî'ye göre itikadî konuların yanı sıra dinin tarihî, ahlâkî ve sosyal yönleri de sorgulanmaya başlandığı için yeni kelâm ilminde bunların da ele alınması gerekir. Önceki kelâm kitaplarında bulunan uzun mukaddimeler, anlaşılması zor terimler ve lüzumsuz tartışmalara karşılık yeni çalışmalarda temel konulara açık biçimde yer verilmeli, aklın yanında kalp ve vicdanın da tatmin edilmesi hedeflenmelidir (*'İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 4). Şiblî, Selefi eğilimdeki Hint âlimlerinin aksine yalnızca Asr-ı saâdet'ten değil İslâm tarihindeki bütün birikimden ve her alandaki âlimlerden istifade edilmesini gerekli görmüştür. Gazzâlî veya Fahreddin er-Râzî birer kelâm âlimi olduğu gibi İslâm'ı farklı bir üslûpla takdim etmek isteyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de bir kelâmcıdır. Şiblî'nin yeni metod arayışında, kelâm tarihindeki görüşlerden seçme ve tercihler yaparak gelenekten kopmadan kelâmı yenileme yolunu benimsediği görülmektedir. Yeni kelâmı ilgili eserinde kelâm kitaplarının başında yer alan bilgi konusu yerine dinin mahiyeti ve fitriliği konusunu işlemiş, din duygusunun doğuştan gelen bir haslet olduğu hususu üzerinde durmuştur.

Ulûhiyyet inancı bağlamında daha çok tevhid konusuna vurgu yapan Şiblî Nu'mânî, Allah ile kul arasına herhangi bir aracının konmaması ve kişinin ihtiyaçlarını doğrudan Allah'a arz etmesinin gerekliliğini sıkça vurgulamıştır. Ona göre diğer din ve inançların ulûhiyyet anlayışındaki karmaşıklığın aksine İslâm'daki apaçık tevhid ve tenzih fikri, putperestliğin bir daha geri gelmeyecek şekilde müslüman toplumlarından tamamen sökülüp atılmasını sağlamıştır (a.g.e., s. 55, 117-118). Kur'an'da çoğunlukla ilâhî iradenin beşerî fiillerden sonraya bırakıldığı görülmekle beraber (Yûnus 10/9; en-Nahl 16/104; Muhammed 47/7; es-Saf 61/5) insanların fiillerinde zorunluluk altında olduğu kanaatini uyandıran bazı âyetler de bulunmaktadır (mese-lâ en-Nisâ 4/78; el-En'âm 6/18). Bundan

hareketle bazı çevreler, müslümanlar arasında görülen tembelliği ve geriliği kazâ ve kader inancına bağlamakta, dolayısıyla diğer dinlerin üstünlüğünü ileri sürmektedir. Bu iddia her ne kadar bir kısım tasavvuf ehlinin davranışlarıyla teyit edilmişse de gerçekte asılsızdır. İslâm dini insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onu haddi aşmaya veya sorumluluklarını ihmal etmeye yöneltmesini de kabul etmez (a.g.e., s. 192-194; krş. Mehr Afroz Murad, s. 55).

Şiblî'nin yeni ilm-i kelâma dair eserinde üzerinde en çok durduğu konu nübüvettir. Peygamberliğin bazı üstün özelliklere sahip kimselere verileceği hususunda İbn Hazm, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Şah Veliyullah'a dayalı açıklamalar yaptıktan sonra kendi görüşünü şöyle temellendirir: Allah bazı insanlara diğerlerinde bulunmayan yetenekler ihsan eder. Bu ruhanî kapasiteler içinde nefis terbiyesi ve ahlâk temizliğiyle ilgili bir yetenek vardır ki "kuvve-i kudsiyye" veya "meleke-i nübüvvet" diye anılır. Buna sahip olan kişi öğrenim görmediği halde nesne ve olayların mahiyeti kendisine açılır. Nitekim peygamberler ümmî iken fesahat, belâgat ve hitabette yüksek dereceler elde etmişlerdir. Meselâ Hz. İbrâhim, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed rehberlik ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirmiş, ahlâk felsefesinde Eflâtun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuştur (*İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 89-90).

Mûcize üzerine kurulu yaygın nübüvvet anlayışını eleştiren Şiblî'ye göre davet ve tebliğleri sırasında peygamberlere mânevî destek verilirken Allah'ın koyduğu tabiat düzeninin bozulması gerekmez. Aksi takdirde her şeyin illetsiz meydana gelebileceği görüşü ortaya çıkar. Bundan dolayı mûcizelerin bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilâhî kanun çerçevesinde oluşan hadiseler şeklinde açıklanması daha doğrudur. Nitekim âlemdeki sebepler zinciri üzerinde inceleme yapıldığı takdirde mûcizelerin sırrı daha iyi anlaşılabilir. Görevi dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmak olan bir peygamberin elindeki cismi ejderhaya çevirmesi hayret verici de olsa insanlığa sunduğu mânevî değerlere fazla bir katkı sağlamaz (a.g.e., s. 61-64, 72-73). Şiblî, mûcizelerin niteliği hususunda Allah'ın kanunlarına aykırı hiçbir olayın meydana gelmeyeceği yönünde -bazı Eş'arîler hariç- bütün mezhep âlimlerinin birleştiğini söyler. Peygamberlere gelen vahyin insanlar tarafından anlaşılması konusuna değinen Şiblî nasların zâhirî çerçevesi içinde birbirin-

den farklı mânalarının olabileceğini, bunların ortaya çıkarılmasıyla bazı anlam sorunlarının çözüleceğini düşünür. Her dilde çok anlamlı mecazi ifadeler bulunur. Meselâ "el açıklığı" deyince cömertliğin anlaşılması hiçbir anlam değişikliği meydana getirmeyen yaygın mânanın kastedilmesi bazı problemlere yol açar. Şu halde asil dikkate alınması gereken husus şudur: Kur'an-ı Kerîm, Allah kelâmı olmasının yanı sıra Arapça indirildiği için bu dilde bulunan bütün yapı ve kullanılışları yani mecaz, istiare ve teşbihlerin her çeşidini içerir. Dolayısıyla zâhirî anlamın terkedildiği, aralarından birinin uygun görüldüğü açıklamalar çok defa te'vil olarak isimlendirilse de aslında bunlar tam bir te'vil değildir. Zira bir kelimenin aslı mânasından başka bazan birçok anlamı bulunabilmektedir. Metinlerdeki kelimelerin tek mânaya indirilmesi durumunda لغات kitaplarında mevcut karşılıkların çoğunun göz ardı edileceği hesaba katılırsa dilde yer alan sözlük anlamlarının çoğunun aslında zâhirî mânâ kapsamına girdiği anlaşılır (a.g.e., s. 163-169). Şiblî ayrıca, tarihteki Bâtîniyye tehlikesi yüzünden başka yönlere çekilmesini önlemek için dinî metinlerin âlimler tarafından sadece yaygın sözlük anlamlarıyla açıklandığını belirtir (*İslâmın Fikir Kılıcı Gazzâlî*, s. 137).

Kur'an'da Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan herkes müslüman kabul edildiğinden bazı hadiseler dayanılarak tekfir iddialarının ortaya atılması mümkün değildir. Bu sebeple Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırkalar İslâm dışında tutulmamış ve ümmetin yetmiş üç fırkaya bölünüp yalnız birinin kurtuluşa ereceğini haber veren rivayete uyulmamıştır. Dolayısıyla metinlerin zâhirine takılıp kalan bazı âlimlerin bu tür hadiseleri dikkate alıp bazı insanları tekfir etmeleri kabul edilemez bir durumdur.

Âhiret hayatının farklılığına dikkat çeken Şiblî, ruhanî âleme ve bedenlerin yeniden dirilmesine ateistlerin itiraz etmesi karşısında rüya olayını delil gösterir. Hiç kimse rüyayı inkâr edemeyeceğine göre rüya sahibinin uzak yerleri görüp nakletmesi gibi nebî ve velîlerin uhrevî ve ruhanî âlemi tasvir etmeleri de mümkündür. İnsanlara dünyada yaptıklarının karşılığı olarak âhirette mükâfat veya ceza verilmesi Şiblî'ye göre naslarda yalın biçimde ifade edilmiştir. Zira âhiret hayatı gibi beşer tasavvurunun dışında kalan bir konu ancak farklı ifadeler ve maddî bir üslûpla nakledilmesi halinde anlaşılabilir. Aslında ceza ve mükâfat konusunu sebep-sonuç

ilişkisi içinde anlamak gerekir. Madde âleminde nasıl zehir öldürücü, ilâç tedavi edici ise ruh dünyasında da aynı durum söz konusudur. İyi veya kötü davranışlardan ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. Ruhun iyi fiiller neticesinde duyduğu mutlulukla kötü amellerden dolayı hissettiği üzüntünün isimleri dinde mükâfat ve cezadır. Gazzâlî'nin *el-Mağnûn* adı eserine atf yapan Şiblî bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklar: Allah'ın emir ve nehiyeleri bir tabibin hastaya ilâç ve perhiz vermesine benzer. Hastanın bunlara uymaması durumunda rahatsızlığın sürmesinin gerçek sebebi ilâcın ve perhizin ihmal edilmesi iken halk genellikle bunu tabibin tavsiyesine uymamak şeklinde algılar. Aslında mesele doğrudan ilâç ve perhizle ilgilidir. Tabip perhiz tavsiye etmeseydi bile kişi gerekli perhizi yapmadığı için yine zarar görecekti. Aynı şekilde Allah'ın günah işlemeyi yasaklamaması halinde de ruh onu işlemekle üzüntü duyacaktı. Nitekim Kur'an'da cehennem kesin ilimle görülebileceği (et-Tekâsür 102/5-6) ve hâlihazırda insanı kuşattığı (el-Kehf 18/29; el-Ankebût 29/54) yönünde işaretler bulunmaktadır (*İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 120-123, 179-181).

İslâm'ın temel ilkelerinde mevcut beraklık ve sadeliğe rağmen zamanla birçok ilâve yapılarak kelâm ilminin bir problemler yumağı haline getirildiğini belirten Şiblî, ilk dönem müslümanlarının bile bu tür meselelerle kuşatılmış İslâm'ı anlayamayacağını söyler. Ona göre asıl şaşılacak şey Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla münasebeti ve amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmaların küfür ya da iman ölçüsü diye kabul edilmesidir. Bunlar eskiden bilinmediği halde bazı vasıtalarla kelâm ilmine girip zaman içinde kelâmcıların vazgeçilmez meselesi durumuna gelen tartışmalar veya Kur'an'da geçen, fakat mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyip te'vile tâbi tutulan konulardır. Ancak bu tartışmalar yüzyıllar boyunca İslâm esasları gibi telakki edildiğinden hemen çıkarılıp atılması kolay değildir (a.g.e., s. 144-146). Nitekim sahâbe devrinden itibaren ictihad teşvik edildiği halde daha sonra taklit hâkim olmaya başlamıştır. Düşünme ve araştırma ruhu her ne kadar kelâm kitaplarına, "İtikadda taklit câiz değildir" ifadesiyle geçmişse de bu, sonraki dönemlerde geçerliliği bulunmayan bir söz olarak kalmıştır (a.g.e., s. 115-116, 194).

Şibî Nü'mânî kelâmın siyerle bağlantısını kurmak istemiştir. Dinin sadece Allah'a imandan ibaret bulunmadığını, nübüvvetin de onun bir parçası olduğunu, dolayısıyla peygamberin şahsiyeti ve hayatıyla ilgili muhtemel sorularla kelâm ilminin ilgilenebileceğini vurgular. Ayrıca evlilik, İslâm'ı zorla kabul ettirme, köleliğe izin verme, dünya işleri ve siyasetle uğraşma gibi konularda Batılı yazarlarca Hz. Peygamber'e eleştiriler yöneltilmişliği ifade ederek bunlara cevap verilmesinin zorunlu hale geldiğini belirtir (*Sirat-un-Nabi*, I, 7, 88). Bu noktada İslâm'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese edip üstünlüğünü göstermeye çalışır. Bunun yanında insan hakları, kadının konumu, miras ve amme hukuku gibi o zamana kadar kelâmda ele alınmayan konulara da başlıklar halinde yer vermiştir (*İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 127-144). Bu durumda kelâmın muhtevası, konularının sıralanışı sabit ve durağan olmaktan çıkmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Şibî Nü'mânî, *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* (trc. M. Takî Fahr-i Dât-i Gilânî), Tahran 1328, s. 2-3; a.mlf., *'İlm-i Kelâm-ı Cedid* (trc. M. Takî Fahr-i Dât-i Gilânî), Tahran 1329, tür.yer.; a.mlf., *İslâmın Fikir Kulcu Gazzâlî'nin Bütün Cepheleri ile Hayatı ve Eserleri* (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972, s. 137; a.mlf., *İmam Abu Hanîfa: Life and Work* (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988, s. 153-156; a.mlf., *Sirat-un-Nabi* (trc. M. Tayyib Bakhsîş Budayûni), Lahore 1979, I, 7, 72-73, 88; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967, s. 77, 110; L. S. May, *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore 1970, s. 131-135; Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, Lahore 1976, tür.yer.; Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago 1979, s. 217; a.mlf., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 51-52; Christian W. Troll, "The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's Al-Kalam, Introduced, Translated and Annotated", *Islam in India: Studies and Commentaries I: The Akbar Mission and Miscellaneous Studies* (nşr. Christian W. Troll), New Delhi 1982, s. 86-115; a.mlf., "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)", *Islam and the Modern Age*, XIII/1, New Delhi 1982, s. 19-32; a.mlf., "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education", *Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulmane* (ed. N. Grandine - M. Gaborieau), Paris 1997, s. 145-157; D. Lelyveld, *Aligarh's First Generation*, Oxford 1996, s. 240-252; Semîr Abdülhamîd İbrâhim, "el-İtticâhü'l-İslâmî fi edebî'l-'allâme Şibî Nü'mânî", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İlmî Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, sy. 17, Riyad 1417/1996, s. 291-360; Muhammad Ahmadullah, "Shibli: On Religion", *IC*, LXXI/4 (1997), s. 17-37; Ar-

had Islam, "Allama Shibli Nu'mani (1857-1914): A Monumental Islamic Scholar", *Pakistan Journal of History and Culture*, XXVI/1, Islamabad 2005, s. 59-82; Mehmet Özşenel, "Hindistan'da Hilafet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şibî Nu'manî ve Hilafet Makalesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, Adapazarı 2007, s. 153-160; J. A. Haywood, "Shibli Nu'mani", *El<sup>2</sup>* (İng.), IX, 433-434.



M. SAİT ÖZERVARLI

### ŞİBLÎZÂDE AHMED ÇELEBİ

(bk. BURSALI AHMED).

### ŞİDDET

(الشدة)

Arap alfabesinde bazı harflerin telaffuzunda belli bir özelliği ifade eden terim

(bk. HARF).

### ŞİDYÂK

(bk. FÂRİS eş-ŞİDYÂK).

### ŞİFA

(الشفاء)

Dinî, ahlâkî ve bedenî hastalıkların tedavisi ve ilâcı anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "bir hastalığı tedavi etmek, hastayı iyileştirmek" anlamında masdar olan **şifâ** "hastalıktan kurtulma, iyileşme; ilâç" mânasından isim şeklinde kullanılır. Kelime mecazen "cehalet hastalığını giderme" anlamına da gelir (*Lisânü'l-'Arab*, "şfy" md.; *Kâmus Tercümesi*, "şfy" md.). Kur'an'da şifa kelimesi türevleriyle birlikte dört yerde dinî-ahlâkî (et-Tevbe 9/14; Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussilet 41/44), iki yerde bedenî (en-Nahl 16/69; eş-Şuarâ 26/80) hastalıkların tedavisi ve ilâcı mânasında yer almaktadır. Bu âyetler Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den nakledilen bir keşfe atıfla şifa âyetleri diye anılmıştır (Zerkeşî, I, 435-436). Bunların ikisinde (el-İsrâ 17/82; Fussilet 41/44) Kur'an'ın inananlar için, birinde ise (Yûnus 10/57) göğüslerde bulunan hastalıklar için şifa olduğu belirtilir. Son âyette şifa mev'iza, hidayet ve rahmet kelimeleriyle birlikte ve onlarla yakın anlamda kullanılmıştır. Cehalet hastalığına ilâç anlamında ise **besâir** (cehaleti ve basîret körlüğünü gideren deliller, nurlar; el-En-

'âm 6/104; el-A'râf 7/203; el-Câsiye 45/20) ve burhan (en-Nisâ 4/174) kelimeleriyle benzer bir kapsama sahiptir. Fiil kipiyle geçtiği **Tevbe sûresinin** 14. âyetinde "iç ferahlatma, öfke, intikam vb. duyguları teskin etme" mânasındadır. Tefsirlerde kaydedildiğine göre âyet, Hudeybiye Antlaşması'na dayanarak Hz. Peygamber'le ittifak kuran Huzâalılar'a Bekiroğulları'nın antlaşmayı bozarak saldırması ve Kureysîliler'in de onlara yardım etmesi üzerine tecavüzkâr müşriklere karşı müminleri cihada teşvik etmek için inmiştir (Kurtubî, VIII, 87; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, IV, 138). Şifa kelimesi hadislerde de Kur'an'daki kullanımıyla paralellik arzedecek şekilde geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "şfy" md.). Şifanın karşıtı olan **maraz** (hastalık) Kur'an'da genellikle inkâr, şirk, nifak; vehim ve kuşku gibi dinî-itikadî hastalıkları, bir yerde de "şehevî zaaf" anlamında ahlâkî hastalığı (el-Ahzâb 33/12) anlatır. Bedensel hastalıklara ise daha çok **marîz** (hasta) kelimesi kapsamında işaret edilmiştir. İnanç, düşünce ve karakterdeki sapmayı, bozulmayı ifade eden hastalıkların kaynağı kalb / kulûb ve sadr / sudûr kelimeleriyle belirtilirken itikadî-fikrî ve ahlâkî hastalıklara yakalanmamış ya da yakalandıktan sonra mârifet / yakîn (tevhid) ve tövbe ilâcıyla şifa bulmuş kalpler için "kalb-i selîm" tabiri kullanılır (eş-Şuarâ 26/89). Yûnus sûresinin 57. âyetinde, "Size ... göğüslerdeki hastalıklara şifa olan Kur'an geldi" buyurularak dinî ve ahlâkî hastalıkların ilâcının Kur'an olduğu bildirilirken bedenî hastalıkların tedavisi bağlamında balın şifa verici özelliğine dikkat çekilir (en-Nahl 16/69). Hz. İbrâhim'in diliyle, "Hastalandığımda O bana şifa verir" âyetiyle de (eş-Şuarâ 26/80) İslâm'ın ulûhiyyet ve tevhid anlayışına göre asıl şifayı verenin Allah Teâlâ olduğu vurgulanır. Nitekim "eş-şâfi" (şifa veren) hadislerde Allah'ın isimleri kapsamında geçmektedir (Buhârî, "Tıb", 38; Ebû Dâvûd, "Tıb", 17; Tirmizî, "Cenâ'iz", 4).

Müfessirler Kur'an'ın şifa oluşunu dönemlere göre farklı şekillerde yorumlamışlardır. Kur'an'ın bedenî hastalıklar için de şifa olduğu düşüncesi eskiden beri bulunmakla birlikte ilk devir müfessirleri Kur'an'ın şifa niteliğini daha çok cehalet, inkâr, şirk, nifak, tereddüt ve fâsiklık gibi hastalıklara şifa diye yorumlamışlardır. Tıpla da uğraştığı bilinen Fahreddin er-Râzî ile birlikte Kur'an'ın cismanî hastalıklara şifa olabileceği dile getirilmeye başlanmıştır. Ruhânî / mânevî hastalıkların en zararlısının ulûhiyyet, nübüvvet, âhîret, ka-