

e-ISSN 2717-610X

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



11/1 (Haziran | June 2023)

30 TOKAT GAZIOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
yıl

tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat

11/1 (Haziran | June 2023)

e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology

ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

Kapsam | İlahiyat Araştırmaları **Scope** | Theology Studies
Periyod | 1 Yılda 2 Sayı **Period** | Biannually
(30 Haziran & 31 Aralık) (30 June & 31 December)
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye

Yayın Dili | Türkçe, Arapça ve İngilizce **Language Pub.** | Turkish, Arabic and English

Tokat İlmîyat Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe-İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir. **Tokat Journal of İlmîyat** a international peer-reviewed academic journal. Articles include Turkish-English title abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System.

Yayıncı Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Türkiye Tokat 60010 Türkiye

email: ilmiyat@gop.edu.tr

tel: 03562521515/3853 Fax: 03562521520

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sahibi Owner

Prof. Dr. Ahmet İNANIR ahmet.inanir52@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü Responsible Manager

Dr. Kubat Ali Topçubay ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Editor

Doç. Dr. Ramazan DİLER ramazan.diler@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yrd. Asst. Editor

Dr. Yavuz Sari yavuz.sari@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Emine Sekme emine.sekme@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri Field Editors

Doç. Dr. Enes Salih | TİB enes.salih@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Enver Bayram | TİB enver.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan Temir | İST hakan.temir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Hilal Özay | TİB hilal.ozay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. M. Aboubacar Maïga | TİB aboubacar.mohamadou@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Abdulmuttalip Işidan | TİB abdulmuttalip.isidan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Ali Yıldırım | FDB ali.yildirim26@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. M. Yusuf Akbak | TİB yusuf.akbak@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Muharrem Yılmaz | TİB muharrem.yilmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Recep Turan | TİB recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Selçuk Kırtepe | FDB selcuk.kirtepe@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Serdar Murat Gürses | TİB serdar.gurses@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dil Editörleri

Doç. Dr. Enes Salih | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Arş. Gör. Aslıhan Kuşcuoğlu | İng.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Sefer Korkmaz | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Sümeyye Turan | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Asım Kaya | İng.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. İlhan Yıldız | Tr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Arş. Gör. Mücahid Topçu | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Münevver Gündendede | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Language Editors

enes.salih.gop@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
sefer.korkmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
sumeyye.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
asim.kaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ilhan.yildiz@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University
mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
munevver.gudendede@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İnanır
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Demirtaş
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer Bayraktutar
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman Pak
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Okudan
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Enver Bayram
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Coşkun
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Bayram
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Müzekkir Kızılkaya
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Faysal Arpaguş
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Recep Turan
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Uğur Gülbil
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Editorial Board

inanirahmet@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
mehmetdem06@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
suleyman.pak@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
muhammet.okudan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
enver.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
hasan.hcoskun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ibrahim.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ugur.gulbil@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdullah Durmuş
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çakır
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Alim Yıldız
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. A. Hakkı Turabi
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal Kemikli
Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Celal Türer
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal Tosun
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan Baş
Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay
Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Halil Aldemir
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Harouna Almahadi
Bamako Üniversitesi
Prof. Dr. Harun Öğmüş
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı
FSM Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu
Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir Özköse
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. M. Şevki Aydın
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Şevket Topal
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayip Özdemir
Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar Türkben
Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov
Araşan Beşerî Bilimler Enstitüsü
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov
Oş Devlet Üniversitesi

Advisory Board

abdullah.durmus@marmara.edu.tr
Marmara University
a.kahraman69@hotmail.com
Marmara University
ahmetc@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University
ahturabi@yahoo.com
Marmara University
bkemikli@hotmail.com
Bursa Uludağ University
caferkaradas@hotmail.com
Bursa Uludağ University
cturer@ankara.edu.tr
Ankara University
tosun@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University
erdoganbas@hotmail.com
Marmara University
hmgunay@sakarya.edu.tr
Sakarya University
aldemirhalil@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University
dr_halmaiga@hotmail.com
University of Bamako
hogmus@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan University
hsubasi@fsm.edu.tr
FSM Vakıf University
icapak@bingol.edu.tr
Bingöl University
icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University
kadirozkoze60@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University
msaydin@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University
sevket.topal@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University
sozdemir@amasya.edu.tr
Amasya University
yasarturkben@hitit.edu.tr
Hitit University
sbazarkulov@gmail.com
Arashan Humanitarian Institute
zaynabidina@mail.ru
Osh State University

Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Referee Board

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

İndeksler

Indexes



ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
Turkish National Database Social Sciences and Humanities Database
Indexing Started: 30/06/2019 - Volume/Issue: 7/1

Index Copernicus International
ICI World of Journals Database
Indexing Started: 30/06/2021 - Volume/Issue: 9/1

J-Gate Veri Tabanı
J-Gate Database
Indexing Started: 30/12/2021 - Volume/Issue: 9/2

İSAM İslam araştırmaları Merkezi
Center For Islamic Studies
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

ASOS Sosyal Bilimler İndeksi
ASOS Indexing of Social Studies
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

SOBIAD Atıf Dizini
SOBIAD Citation Index
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors. All rights reserved.

İçindekiler

Contents

- 01-18 Plotinus ve Erken Dönem Hıristiyan Gnostikler'in Tanrı Öğretileri Üzerine Bir Mukayese
A Comparison on the God Teachings of Plotinus and the Early Christian Gnostics
Hayrunnisa HAYTA - Hasan ÖZALP
- 19-36 Barış ve Huzurdan Şiddete Sih Fundamentalizmi
From Peace and Tranquility to Violence Sikh Fundamentalism
Mücahid TOPCU
- 37-68 Efgânî-Abduh-Reşid Rıza Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Okuma
An Examination on the Interaction between Afghani-Abduh-Rashid Reza
Ahmet ÖZDEMİR
- 69-90 Niksar'da bir Konut Örneği: Çavuşoğlu Konağı
An Example of a Mansion in Niksar: Cavusoglu Mansion
Müslüm AYDIN - Recep GÜN
- 91-114 İdeolojik Bir Aygıt Olarak Sinema-Din İlişkisi - "Vurun Kahpeye" Filmi Örneği-
The Cinema-Religion Relationship as an Ideological Apparatus -The Case of "Vurun Kahpeye"
Movie as an Example-
Şaban ERDİÇ - Salih YALÇIN
- 115-142 نفيُ قداسةِ الخطابِ القرآنيِّ عند نصر حامد أبو زيد "دراسة نقدية"
The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Nasr Hamid Abu Zaid "A Critical Study"
Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'e göre Kur'anî Hitâbın Kutsallığının Reddi "Eleştirel Bir İnceleme"
Abdülkerim SOLİMAN
- 143-172 الاتجاه الوجداني عند الشعراء الخوارج دراسة في أصوله ومحدداته وانعكاساته
The Emotional Trend of the Kharijite Poets: A Study in Its Origins, Determinants and Implications
Hâricî Şairlerde Duygusal Eğilim: Esasları, Sınırları ve Yansımaları
Hafel ALYOUNES
- 173-194 الأنساق الثقافية في شعر الخوارج في العصر الأموي (شعر الطيرمّاح نموذجاً)
Cultural Criticism in the Poetry of the Kharijites of the Umayyad Period: The Case of al-Ṭirimmāh Poetry
Emevi Dönemi Hariciler Şiirinde Kültürel Eleştiri: Tırimmâh'ın Şiiri Örneği
Enas BOUBES
- 195-220 el-Hidâye'deki Bazı Hataların Şerhler Üzerinden Tespiti
Detection of Some Mistakes in al-Hidāyah Through Commentaries
Hamza ARSLAN
- 221-248 رعاية المقاصد من خلال سد الذرائع عند المالكية
The Relationship of Sedd-i Zera'i with Maḳāşid in Malikis
Mâlikilerde Sedd-i Zerâ'inin Makâsîd ile İlişkisi
Ümmügülsüm DAKKAK

- 249-278 الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة
Shādh Readings that Added Meaning to the Mutawātir Readings
Mütevatir Kiraatlere Anlam Katan Şâz Kiraatler
İsraa Mahmood EİD
- 279-302 Meliku'n-Nuḥât Hasan b. Sâfi ve Arap Dilindeki Yeri
Malik an-Nuhat al-Hasan Shafi and its Place in the Arabic Language
Ramazan ÖZKAL
- 303-324 Nâziât Suresi Örnekleminde Nahvî Tevil
Grammatical interpretation on the Example of Surah Nâziat
Süleyman Mahmut KAYAGİL
- 325-344 İslam Sanatları Enstalasyonlarının Müzelerdeki Performansları
Performances of Islamic Arts Installations in Museums
Yaşar ÖZRİLİ
- 345-366 İslâm Hukukuna Göre Açlık Greviyle İlgili Bazı Değerlendirmeler
Some Assessments on Hunger Strike according to Islamic Law
Halis DEMİR
- 367-390 İfk Hadisesini Ahlaki Panik Teorisi ve Psiko tarih Işığında Yeniden Ele Almak
Reconsidering the Ifk Incident in the Light of Moral Panic Theory and Psychohistory
Sema YILMAZ - Halit KALLI
- 391-396 Kitap Tanıtımı | Anlatmak Eğitim Değildir
Book Review | Telling Ain't Training
Aslıhan KUŞÇUOĞLU

Plotinus ve Erken Dönem Hıristiyan Gnostikler'in Tanrı Öğretileri Üzerine Bir Mukayese

(A Comparison on the God Teachings of Plotinus and the Early Christian Gnostics)

Hayrunnisa HAYTA - Hasan ÖZALP

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü	İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi	İslam Felsefesi
Sivas Türkiye	Sivas Türkiye
hayrunnisahayta28102011@gmail.com	ozalphan66@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2445-4384	orcid.org/0000-0002-1487-9509

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 11/Şubat/2023	Received 11/February/2023
Kabul Tarihi 22/Mart/2023	Accepted 22/Marc/2023
Yayın Tarihi 30/Haziran/2023	Published 30/June/2023

Atıf | Cite as:

HAYTA, Hayrunnisa - ÖZALP, Hasan. "Plotinus ve Erken Dönem Hıristiyan Gnostikler'in Tanrı Öğretileri Üzerine Bir Mukayesesi [A Comparison on the God teachings of Plotinus and the Early Christian Gnostics]".

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 01-18.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1250160](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1250160)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



A Comparison on The God Teachings of Plotinus and The Early Christian Gnostics

Abstract: It is a fact that thoughts interact from time to time in their historical course and as a result, similarities and differences occur. In this study, Plotinus, the founder of Neoplatonism, and the early period Gnostic Christian movements, which are semi-religious and semi-philosophical thought movements, are subject to a comparative analysis of the God teachings of Basilidenianism, Valentinianism and Marcionism. In this context, we explained Neoplatonism and both the beliefs and thoughts of these movements and tried to identify the similarities and differences between them. Because we think that there are common features between the teachings of Plotinus and the Gnostic thought in terms of God, Divine beings, dualist thought and understanding of the world. However, there are some differences in matters such as the material realm, the Demiurge, the emergence of the realm, its value, rise and fall. Plotinus wrote the *Enneads*, meaning nines in Greek. II. In *Ennead's* ninth book, he included the Gnostics and criticized their metaphysics and epistemology. Although Plotinus criticizes the Gnostics, there are some important similarities with them. In this context, we believe that some of the claims made by Plotinus towards the early Gnostics are correct and appropriate. We witness that the Gnostics used it to ground and interpret the Platonic thought-provoking Christian faith. In doing so, we can say that they distorted the concepts in Plato's thought and moreover, they gave them a mystical form. Therefore, it is possible to say that there are Platonic philosophical concepts in the philosophical background of today's Christian theology, which are relatively distorted or, in the most optimistic way, decontextualized. In particular, problems such as God, the supernatural realm, divine beings, God-nature relationship have a decisive feature in this discussion. It is possible to deal with issues such as pantheism and panentheism, which are frequently discussed in Western thought, in this context and to argue their philosophical and theological roots in the discussions between these groups. The dimensions and depth of this interaction are the subject of a separate study. With this study, we aim to trace the effects of Neoplatonism on subsequent religions and philosophies, and to determine how the understanding of God, which is an important subject of religion and philosophy, was interpreted in two traditions that emerged in the second century. With this research, the doctrine of Supreme Being, One and Emanation, which is accepted as the main vein of Neo-Platonism, is one of the most important intellectual codes for both Plotinus and the early Gnostic groups, both systems bring similar interpretations to dualism in metaphysical matters and are influenced by each other, but in the world of matter, they are quite different from each other. It was concluded that they were separated. In this research, we tried to apply especially to the first type of sources. Due to, Plato's own works and Plotinus's *Enneads* have been an important source of reference for us. We also used qualified secondary sources on Plato and Plotinus. However, since there are not enough original and authentic sources about other Gnostic groups, we have applied to recent sources as much as possible. Recently, Gnostic thought has attracted a lot of attention in academic circles. In this research, we also tried to include academic studies on Gnostics. This research is a source for some of the discussions we have mentioned above. To what extent the Gnostics understood the Platonic philosophy correctly and to what extent they remained faithful to the authentic meanings of the Platonic concepts is another subject of study. The same is true for Plotinus. From this point of view, the extent to which Islamic Peripatetic and Israki philosophers, who were influenced by Plato and Neo Platonism, took part in this interaction and put forward original ideas, is an issue that researchers of Islamic philosophy should focus on.

Keywords: Islamic Philosophy, Plotinus, Neoplatonism, Gnosticism, Basilidenianism, Valentinianism, Marcionism.

Plotinus ve Erken Dönem Hıristiyan Gnostikler'in Tanrı Öğretileri Üzerine Bir Mukayese

Öz: Düşüncelerin tarihi seyirleri içerisinde zaman zaman etkileşime girdiği ve bunun sonucunda benzerlikler ve farklılıkların olduğu bir gerçektir. Bu çalışmada Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus ve yarı dinsel yarı felsefi düşünce hareketi olan erken dönem Gnostik Hıristiyan akımlarından Basilidenyanizm, Valentinyanizm ve Marcionizm'in Tanrı öğretilerini karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktır. Bu bağlamda Yeni Platonculuk ve bu akımların hem inanç ve düşüncelerini açıkladık hem de bunlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmeye çalıştık. Çünkü Plotinus'un ortaya koyduğu öğretiler ve Gnostik düşünce arasında Tanrı, ilahi varlıklar, dualist düşünce ve âlem anlayışları bakımından ortak özelliklerin olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte maddi âlem, Demiurge, âlemin meydana gelişi, değeri, yükseliş ve düşüş gibi konularda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Plotinus Yunancada dokuzluklar anlamına gelen Ennead'ları yazmıştır. II. Ennead'ın dokuzuncu kitabında Gnostiklere yer vererek onların metafizik ve bilgi kuramlarını eleştirmiştir. Plotinus her ne kadar Gnostikleri eleştirse de onlarla arasında bazı önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bu bağlamda Plotinus'un erken dönem Gnostiklerine yöneltmiş olduğu bir kısım iddiaların doğru ve yerinde olduğu kanaatindeyiz. Gnostiklerin Platonik düşünceci Hıristiyan inancını temellendirmek ve yorumlamak için kullandıklarına tanıklık ediyoruz. Bunu yaparken Platon düşüncesindeki kavramları çarpıttıklarını ve dahası onlara mistik bir form kazandırdıklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple bugünkü Hıristiyan teolojisinin felsefi arka planında nispeten çarpıtılmış veya en iyimser ifadeyle bağlamında koparılmış Platonik felsefi kavramlar olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Tanrı, doğüstü âlem, kutsal varlıklar, Tanrı-doğa ilişkisi gibi problemler bu tartışmada belirleyici bir nitelik taşımaktadır. Bugün Batı düşüncesinde sıklıkla ele alınan panteizm ve panenteizm gibi konularında bu kapsamda ele alınması ve felsefi ve teolojik kökenlerinin bu guruplar arasındaki tartışmalarda sürülmesi mümkündür. Bu etkileşimin boyutları ve derinliği ayrı bir çalışma konusudur. Bu çalışmayla Yeni Platonculuğun sonraki din ve felsefeler üzerindeki etkilerinin izini sürmek, din ve felsefenin önemli bir konusu olan Tanrı anlayışının ikinci yüzyılda ortaya çıkmış iki gelenekte nasıl yorumlandığını tespit etmeyi amaçlıyoruz. Bu araştırmayla Yeni Platonculuğun ana damarı olarak kabul edilen Yüce varlık, Bir ve Sudur öğretisinin hem Plotinus'un hem de ilk dönem Gnostik guruplar için en önemli düşünsel kodlarından olduğu, her iki sistemin metafizik konularda dualizme benzer yorumlar getirdikleri ve etkilenimde buldukları ancak madde dünyasında birbirinden oldukça ayrıştığı sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada özellikle birinci tür kaynaklara müracaat etmeye çalıştık. Bu sebeple özellikle Platon'un kendi eserleri ve Plotinus'un Enneadlar'ı bizim için önemli bir referans kaynağı olmuştur. Ayrıca Platon ve Plotinus üzerine yapılmış nitelikli ikincil kaynakları da kullandık. Bununla birlikte diğer Gnostik guruplarla ilgili yeteri kadar orijinal ve otantik kaynak bulunmadığı için mümkün mertebe yakın dönem kaynaklarına müracaat ettik. Son dönemlerde akademik çevrelerde Gnostik düşünce hayli ilgi görmektedir. Bizde bu çalışmada Gnostikler üzerine yapılmış akademik çalışmalara da yer vermeye çalıştık. Bu araştırma yukarıda ifade ettiğimiz bazı tartışmalara kaynaklık edecek niteliktedir. Gnostiklerin Platonik felsefeyi ne ölçüde doğru anladıkları ve Platonik kavramların otantik anlamlarına ne ölçüde sadık kalıp kalmadıkları ayrı bir çalışma konusudur. Aynı durum Plotinus içinde geçerlidir. Buradan hareketle Platon ve Neo Platonizmden etkilenen İslam Meşşai ve İsraki filozoflarının bu etkileşimden ne ölçüde pay aldıkları ve özgün fikirler ortaya koydukları da İslam felsefesi araştırmacılarının üzerinde durması gereken bir konudur.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Plotinus, Yeni Platonculuk, Gnostisizm, Basilidenyanizm, Valentinyanizm, Marcionizm.

Giriş

Mısır'ın Likopolis şehrinden olan Plotinus'un 204-205 yıllarında doğduğu rivayet edilmektedir.¹ Plotinus'un 244 yılında kırk yaşlarında iken Roma'ya yerleştiği ve orada felsefe öğreticiliği yaptığı belirtilir.² Elli yaşlarındayken yazmaya karar vermiş ve 54 felsefe kitabı yazmıştır. Bunları öğrencisi Porfyrios, altı Ennead veya dokuz kitap halinde toplayıp yayınlamıştır.³ Plotinus'un görüşlerini oluştururken etkilendiği gruplardan biri de Gnostikler olduğu varsayılmaktadır. Plotinus ve ilk dönem Hıristiyan Gnostiklerinden Basilides⁴, Valentinus (100-155)⁵ ve Marcion (85- 160)⁶ ikinci yüzyılın düşünürleri olmakla beraber Roma'da bulunmuşlardır. Plotinus 244-262 yılları arasında Roma'da çalışmalarını sürdürmüştür. Bu dönemde Roma dünyasına Doğu Sır ve Kurtuluş dinleri olan Gnostisizm'in ve Hıristiyanlığın etkin olduğu görülmektedir.⁷ Bununla birlikte bu dönemde Roma'da Kilise doktrinine Doğu dinlerinden ve Batı felsefesinden birçok unsuru sokmaya çalışan bir grup olarak iddia edilen Gnostiklerden bahsedilmektedir.

Böyle bir ortamda Plotinus hem Hıristiyan öğretilerle hem de Platon'un düşüncelerini çalmaktan ziyade onun söylemlerine garip ve tuhaf birçok eklemeler yaptıklarını iddia ettiği ve Platonik öğretilerle insanları saptırdıklarını düşündüğü Pagan⁸ ve Hıristiyan Gnostiklerle

¹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), s.47.

² Porfyrios, "On The Life of Plotinus and The Arrangement of his Work", (Çev. Mehmet Murat Karakaya), Eskiye, sayı: 35 (Eylül-Kasım, 2017), 113-150.

³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), (İstanbul: Kbalcı, 2015), s.124.

⁴ Basilides: İkinci yüzyılda İskenderiye'de yaşamış gnostik Hıristiyan teologlardan birisidir. İskenderiye'de Gnostik düşüncelerini aktararak taraftar toplamaya çalışmıştır. Doğum ve ölüm yılı hakkında yeterli kaynak olmadığından öğretilerini M.S. 117-138 yılları arasında İskenderiye'de oluşturduğu bilinmektedir. Özellikle çıkış ve kapsayıcılık düşüncesinin monist bir Tanrı yaklaşımının temellendirilmesinde kullanışı onu diğer Gnostiklerden ayırmaktadır. Peter Kirby, "Basilides", *Early Christian Writings*, Erişim: 02.10.2022. <http://www.earlychristianwritings.com/text/valentinian.html>.

⁵ Valentinus: İkinci yüzyılda İskenderiye ve Roma'da yaşamış gnostik ve şair olarak tanınan Hıristiyan gnostik akımlarından biri olan Valentinyanizmin kurucusudur. Valentinus İskenderiye'de (M.S. 130) Basilides'ten dersler almış, sonrasında Roma'ya (M.S. 140) giderek tıpkı Marcion gibi roma Hıristiyanlığında öne çıkan bir figür olmuştur. Valentinus Gnostik mitoloji üzerine teolojisini oluşturmuştur. Diğer gnostik grupların aksine Valentinyanizmde mutlak bir dualizmden ziyade ılımlı bir dualist anlayış mevcuttur. Valentinus için bkzn: Hayrunnisa Hayta, *Gnostik Bir Akım: Valentinyanizm*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20-33.

⁶ Marcion: İkinci yüzyılda yaşamış erken dönem Hıristiyan Gnostik teologlarından birisidir. Sinoplu'dur. Marcion Roma kilisesinin öğretilerine alternatif farklı görüşler öne sürdüğü için M.S. 144 yılında Roma kilisesi tarafından heretik ilan edilmiştir. Katı bir dualist anlayışı benimseyen Marcion'a göre iki sonsuz Tanrı ve Evren vardır. Marcion ve Markünilik hakkında geniş bilgi için bkn. Bülent Şenay, *İlk Rafizi Hıristiyan Kilisesi Markünilik*, (Bursa: Verka Yayınları, 2003)

⁷ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. 46-50.

⁸ Plotinus'un mücadele ettiği Pagan Gnostiklerin Adelphius ve Aquillinus okulu takipçilerinden oluşan bir grup olduğu belirtilmektedir. Bkz. *Plotinus Anti Gnostic Polemic and Porphyry's Against The Christians: Neoplatonism and Gnosticism*, (Ed: Richard T. Wallis, Jay Bregman), (Published State University of New York Press, 1992), s. 112- 113.

mücadele etmiştir. Kendisinden sonra bu mücadeleyi öğrencilerinden Porfirius (234-305) ve onun talebesi Ammolius devam ettirmiştir.⁹

Öte yandan Gnostisizmden bahsedecek olursak; Gnostisizm, Yunanca Gnostikos kelimesinden türemiştir. Gnostikos bilgi anlamına gelmektedir.¹⁰ Terim olarak bu kavram milattan önceki birkaç yüzyıldan itibaren birçok dini gelenek içinde ortaya çıkan Tanrı, âlem, insan ve bunların birbirleri ile olan ilişkilerini açıklamayı temel alan mistik, gizemli, dini ve felsefi hareketlerin genel adıdır.¹¹ Arapçada karşılığı irfaniyye olan bu kelime, başta Tanrı olmak üzere varlık, dini ve dünyevi her türlü olaylarla alakalı bilginin kaynağının akıl, duyu ve burhani delillere dayanmaksızın ilham ve sezgiye bağlı olduğunu ifade eden hem felsefi hem de mistik bir düşüncedir.¹²

Gnostisizm 'pre-gnostisizm' ve 'proto-gnostisizm' şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Pre-gnostisizmle, ikinci yüzyıl öncesinde gnostisizme dair bulgular, proto-gnostisizmle ise ikinci yüzyıldan sonraki gnostisizme dair temalar kastedilmektedir.¹³ Bu bağlamda araştırmamızı Plotinus'un etkileşimde bulunduğu Proto-Gnostik olarak kabul edilen ikinci yüzyıl sonrasındaki Hıristiyan Gnostik gruplarına yer vererek sınırlandıracağız. Erken dönem Gnostikler içerisinde en önemlileri Basilides, Valentinus ve Marcion'dur. Bu kişiler buldukları toplumda kendilerini "Gerçek Hıristiyanlar", "En İyi Gnostikler" ve "Ortak Bilgi Sahipleri" olarak tanımlamışlardır.¹⁴ Nitekim Plotinus'un Enneadlar'ın dokuzuncu kitabında bahsettiği grupların da erken dönem Hıristiyan Gnostikler olduğu kanaatindeyiz.

1. Erken Dönem Hıristiyan Gnostiklerin Tanrı Anlayışı

Erken dönem Gnostiklerin Tanrı tasavvurunu anlamak için Tanrısal âlem ve Tanrısal doğaya sahip varlıkları bütünlük olarak ele almak gerekir. Bu sebeple bizde bu başlık altında konuyu holistik bir bakış açısıyla ele alacağız. Bu bağlamda ilk olarak ilahi âlem Pleroma, burada yaşayan Tanrı ve bu dünyada yer alan ilahi varlıklardan bahsedilecektir. İkinci olarak ise maddi âlem ve bu evrenin Yaratıcı Tanrı'sı Demiurge'a değinilecektir.

1.1. Pleroma (İlâhi Âlem)

Pleroma, Gnostik dünyada kemal veya mükemmellik olarak adlandırılır. Terim olarak ise Yüce Tanrı'nın yaşadığı yer olarak ifade edilir. Burası, Gnostik metinlerde "dünyalar", "Aeonlar" gibi kavramlarla ifade edilen birçok ilahi yeri bünyesinde toplar. Bu âlem Tanrı'dan kaynaklanan Oğul,

⁹ Paul Kalligas, "Plotinus Against The Gnostics", *Essays on the Platonic Tradition: Joint Committee for Mediterranean & Near Eastern Studies*, sayı: 169: (Winter 2000), 115-116.

¹⁰ Hans Jones, *The Gnostic Religion*, (Baston: Beacon Press, 1958), 33., Karen L. King, *What is Gnosticism*, (London: Harvard University Press, 2003), 5-6.

¹¹ Şinasi Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/6: (Ocak-Nisan 2000), 51-53.

¹² Ömer Mahir Alper, "İrfaniyye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), C.22, 444-445.

¹³ Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak: İskenderiyeli Philo*, (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2011), 85.

¹⁴ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 35, (Ante- Nicene Fathers Volume-I), (Ed. Philip Schaff, Allan Menzies), (Edinburg: T&T Clark 1885), 213., Tertullian, *Against the Valentinians*, (Ed. Philip Schaff, Allan Menzies), (Ante- Nicene Fathers Volume-II), (Edinburg: T&T Clark, 1885), 505.

Aeonlar ve Sophia gibi ilahi varlıklarla doldurulmuş göksel dünya ve yaratılan maddi evrenin ötesinde ruhani âlem olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Aynı zamanda Pleroma aktif ve dinamik olmakla birlikte saf ve Tanrısal âlemdir.¹⁶

Erken dönem Gnostiklerinden Basilidist inancına göre sonsuz, iyi ve merhametli sıfatlarına sahip Yüce Tanrı, ilahi âlemi yönetmektedir.¹⁷ Valentinyan teolojisinde ise gerçek âlem Pleroma'dır. Bu âlem dışındakiler sadece bir yanılsamadan ibarettir. Beden ile akıl, ruh ve madde arasında yapılan düalist ayrımlarda anlamsızdır. Çünkü her şey temelde birdir ve Pleroma Tanrı'nın birliğinin göstergesidir. Bu bağlamda bu âlemin derinliği ölçülemez.¹⁸ Zira bu âlemdeki her şey Tanrı'dan meydana gelmiştir.¹⁹ Pleroma eksikliğin zıttıdır, sınırsızdır, gerçektir.²⁰ Valentinyanizmin Pleroma ve Tanrı arasında kurmuş olduğu bu ilişkinin Panteistik Tanrı ve âlem ilişkisini çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Bu sebeple Panteizmin Batı düşüncesindeki kökenini buralara kadar götürebiliriz. Konumuz kapsamında olmadığı için bu tartışmaya girmeyeceğiz.

1.2. Yüce Tanrı

Tanrı düşüncesi tüm inanç sistemlerinde olduğu gibi Gnostisizmin de merkezi kavramlarından biridir. Gnostik grupların hemen hemen hepsi Tanrı hakkında ortak görüşe sahiptir. Gnostikler "Kurtuluşumuzu isteyen Yüce Tanrı niçin bu kötülükler dünyasını yarattı?" sorusunu sorarak Tanrı anlayışlarını oluşturmuşlardır. Onlar bu sorunu Yüce Tanrı ve Demiurge şeklinde bir ayrım yaparak açıklarlar.²¹ Bu bağlamda onlara göre tek Tanrı'nın varlığından ziyade iki Tanrı'nın varlığına vurgu yapan dualist bir anlayış söz konusudur. Panenteistik felsefi öğretiyi çağrıştıran bu yaklaşıma göre bunlardan biri her şeyden üstün olan Yüce Tanrı, diğeri ise etkisiz ve niteliksiz olan Demiurge yani Yaratıcı Tanrı'dır.²²

Tüm Gnostik gelenekler Yüce Tanrı'yı bazı sıfatlarla isimlendirmişlerdir. Gnostiklere göre Yüce Tanrı, bilinmeyen, tanımlanamayan, ulaşılmaz, merhamet sahibi aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Bu bağlamda Tanrı özü itibarıyla tek olan, eşi ve benzeri olmayan Kâdir-i Mutlak bir varlıktır.²³ Tanrı'yı mükemmel olduğu için, en üstün, bölünmez, tek, mutlak ve bozulmaz şeklinde ifade etmişlerdir. Ayrıca Tanrı'nın kavranılamazlığından dolayı O'nun gizli, tanımlanamaz, bölünemez, bilinemez ve isimlendirilemez olduğunu ileri sürmüşlerdir. Değişmezliğini vurgulamak için hareketsiz, yorulmaz ve sabit olduğunu dile getirmişlerdir.

¹⁵ A. Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism*, (ABD: Quest Books, 2009), 198.

¹⁶ Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, (Çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş), (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 129.

¹⁷ Yetkin Karaoğlu, *Erken Dönem Gnostik Hıristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 100.

¹⁸ GS, Gnostic Society Library, "Valentinus Syzygy", Erişim: 10.10.2022.
http://www.gnosis.org/library/valentinus/Syzygy_Valentinian.htm

¹⁹ The Gnostic Bible: *Gospel of Truth*, (Ed. Willis Bornstone, Martin Meyer), Boston & London: Shambhala, 2003), 242.

²⁰ İskenderiyeli Clement, *The Stromata (Miscellanies)*, 4.13., (Ante- Nicene Fathers Volume-II), 425.

²¹ Störig Joachim Hans, *Vedalaradan Tractatus'a; Dünya Felsefe Tarihi*, (Çev. Nilüfer Epçeli), (İstanbul: Say, 2013), 208.

²² Sean Martin, *Gnostikler İlk Hıristiyan Sapkınlar*, (Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu), (İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010), 25-28.

²³ Flaroma, *Gnostisizm Tarihi*, 127.

Tanrı'nın kendiliğinden var olması sebebiyle de O'nun başlangıçsız olduğunu yani yaratılmadığını ve doğmadığını söylemişlerdir.²⁴

Öte yandan tıpkı Stoa düşüncesinde görüldüğü şekliyle Yüce Tanrı, iyilik ve güzellik niteliklerinden dolayı mükemmel olduğundan kendisi her türlü kötülükten uzaktır. Bundan dolayı kötülüğe neden olması veya kötülüğü yaratması mümkün değildir.²⁵ O aynı zamanda maddi dünyanın bir parçası olan evrenin yaratıcısı da (Demiurge) değildir. Aksine Yüce Tanrı maddi dünyaya yabancı olmakla birlikte ona fiziksel müdahalede bulunmaz. Ayrıca Yüce Tanrı evrendeki varlıklarda tezahür etmediği için Onun bilinmesi ve anlaşılması söz konusu değildir.²⁶

Erken Dönem Hıristiyan Gnostiklerinden Basilidenyanizme göre Yüce Tanrı "Abraxas" olarak adlandırılır. O, daima iyidir, doğmamıştır, isimlendirilemez, anlaşılabilir, tanımlanamaz, duyularımızla ve aklımızla ulaşamaz, ancak negatif sıfatlarla betimlenebilir.²⁷ İkinci yüzyılın önemli Gnostik gruplarından Valentinyanizm de her şeyi içeren, anlaşılmaayan, her şeyden ve herkesten daha üstün olan ve her şeyi kapsayan bir Tanrı anlayışını benimsemiştir.²⁸ Valentinyan gelenek Tanrı'nın doğrudan bilinmeyeceğini ve anlaşılmaaz olduğunu savunur. Bu bağlamda Valentinyanlar Tanrı'nın tek olduğunu ve bu Bir²⁹ olanın her şeyi kuşattığını ve hiçbir şeyin O'nu kuşatamayacağını ele alarak O'nun temelde birliğine /bölünmezliğine (monadic /monizm) vurgu yapan bir Tanrı anlayışını benimsemişlerdir.³⁰ Ayrıca Yüce yaratıcı sonsuzluktur ve bütünlüğü simgelemektedir. Amaç da bu sonsuzluğu tanımak ve tanıtmaktır. Valentinyan düşüncede O'nu tanımanın yolu da Pleroma'yı bilmekten geçmektedir.³¹ Bir diğer erken dönem Gnostiklerinden Marcion'a göre, Yüce Tanrı, iyilik, merhamet, sonsuzluk ve kurtarıcı özellikleriyle Demiurge'dan (Yaratıcı Tanrı) üstün ve zıt özelliklere sahiptir.³² Yüce Tanrı, sevgi Tanrı'sıdır. O affedici olmakla beraber bağışlamayı da severdir. Tanrı İsa'da (Mesih) tecelli etmiştir ve O Mesih aracılığıyla bilinmektedir.³³ Görüldüğü üzere Gnostik geleneklerde Tanrı mutlak anlamda tüm mükemmellikleri zatında barındıran mükemmel bir varlıktır. Bu sebeple Gnostikler Tanrı'yı ifade etmek için din dili açısından apofatik teolojiye müracaat ederler.

1.3. Pleroma'daki Varlıklar (Aeonlar)

Grekçe'de ebedi âlem anlamına gelen Aeon, Gnostik mitolojilerde çiftler halinde Tanrı'dan sudur eden ve Pleroma'da yaşayan varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Onlara Pistis (İnanç),

²⁴ Harun Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", 36.

²⁵ Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (Ocak 1997), 122.

²⁶ Emir Kuşcu, "Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/1: (Ocak-Nisan 2010), 167-168. Ayrıca bk. Yaşar Türkben, *İlahi Gizlilik*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 32-33.

²⁷ Montserrat Jufresa, "Basilides, a Path to Plotinus", *Vigiliae Christianae*, 30/1, (Mart, 1981), 1-2.

²⁸ Peter Kirby, "Basilides." *Early Christian Writings*, Erişim: 02.10.2022. <http://www.earlychristianwritings.com/text/valentinian.html>.

²⁹ Iskenderiyeli Clement, *The Stromata (Miscellanies)*, 2.20., (Ante- Nicene Fathers Volume-II), 372.

³⁰ *Gospel of Truth*, (The Gnostic Bible içinde), s.242-245.

³¹ Bernard Green, *Christianity in Ancient Roma: The First Three Centuries*, (New York: T&T Clark, 2010), 78-79.

³² Karaoğlu, *Erken Dönem Gnostik Hıristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı*, 94.

³³ Bülent Şenay, *İlk Rafizi Hıristiyan Kilisesi Markünlük*, 86.

Sophia (Bilgelik), Protennoia (Düşünce), Anthropos (İnsanlık), Spirit (Ruh) gibi isimler verilmektedir. En yaygın kullanılan Aeon ise Sophia'dır.³⁴

Gnostik yaratma öğretisinde hiyerarşik olarak birbirinden taşan birçok Aeon çeşidi bulunmaktadır. Örneğin Basilidist öğretisine göre Yüce Tanrı Abrasax'dan Zihin, Zihinden Logos, Logostan Sağ Duyu, Sağ Duyudan Hikmet ve Güç, Hikmet ve Güçten Melekler/Arkonlar sudur etmiştir. Ayrıca Sağduyu'dan Adalet ve Barış sudur etmiştir. Ortaya çıkan bu sekiz Aeona sekiz cennet adı verilmektedir.³⁵ Konuyu daha Hıristiyanlığa ait kavramlarla açıklayan Valentinyanizmde ise Tanrı'dan ilham alan Oğul, kişiliğinde içkin olan Aeonların tezahür olma sürecini başlatmıştır. Bu sayede eril ve dişil özelliklere sahip dört Aeon grubu (Derinlik-Sessizlik, Akıl-Hakikat) sudur etmiştir. Daha sonra dört Aeon grubu (Söz-Hayat, İnsan-Kilise) daha oluşmuştur. İkili sudur süreci sonunda sekiz Aeon oluşmuş bunlara ilave olarak on ve on iki Aeon daha ortaya çıkmıştır. Toplamda Tanrı'dan on beş çift otuz Aeon sudur etmiştir. İlahi ve ebedi olan bu Aeonlar ilahi âlemi (Pleroma) oluşturmuşlardır.³⁶ Bu Aeonlar Oğul'un ortaya çıkmasına katkı sağlamakla birlikte onun farklı yönlerini tezahür ettirmişlerdir. Bu otuz Aeon ile Yüce Tanrı'nın birliği korunmaktadır. Ayrıca bu varlıklar boyut olarak birbirinden farklı olup maddi âlemde bulunmamaktadırlar.³⁷ Diğerlerine göre Aeonlar hakkında daha az yorumlama yapan Marcionist anlayışa göre Pleroma'da Yüce Tanrı ile Âdem ve Havva/Sophia bulunur. Âdem ve Havva Yüce Tanrı'nın ruhsal yönlerini var ederler.³⁸

1.4. Demiurge (Yaratıcı Tanrı)

Gnostiklerin Demiurge anlayışına geçmeden önce hem Plotinus hem de Gnostiklerin yaratılış öğretisinin oluşmasına etki eden Platon düşüncesinde Demiurge'a yer verilecektir. Platon'a göre Demiurge, yaratıcı, yapıcı, baba, koruyucu olan Tanrı, elinde var olanla yapabileceğinin en iyisini meydana getiren, kozmosu yapandır. Demiurge'un evreni yaratmasının altında onun iyi olması yatar. Bu bağlamda Platon'a göre Tanrı iyidir ve iyi olmasından ötürü de O her şeyin kendine benzemesini, iyi olmasını ister. Evreni yapma işinde ise sonsuz modeli örnek alır. Timaios'da bu husus;

“Yaratan iyiydi ve iyi olanda hırs yoktur. Hırsı olmadığı için her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istedi. Bilge insanlara göre evrenin ortaya çıkmasındaki en önemli ilke budur ve bizim de farklı bir görüş taşımamız için bir neden yok. Tanrı her şeyin en iyi şekilde olmasını ya da kötü olmamasını istediği için hareket halindedir ancak bu hareketi kurallı olmayan ve görülebilir şeylerin bütünü, en kötü düzen düzensizlikten iyidir düşüncesiyle düzenledi.”³⁹ şeklinde yer alır.

³⁴ A. Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism*, 198.

³⁵ Karaoğlu, *Erken Dönem Gnostik Hıristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı*, 98-100.

³⁶ Hayrunnisa Hayta, *Gnostik Bir Akım: Valentinyanizm*, 80-85.

³⁷ GS, Gnostic Society Library, “Valentinian Theology”, Erişim: 15.12.2022. http://www.gnosis.org/library/valentinus/Valentinian_Theology.htm.

³⁸ Karaoğlu, *Erken Dönem Gnostik Hıristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı*, 100.

³⁹ Platon, *Timaios*, (Çev. Furkan Akderin), (İstanbul: Say Yayınları 2015), 30, 39.

Buradan hareketle Platon evrenin var olmasını; Demiurge'un (Tanrı) ideaları model olarak alıp düzensizliğe düzen getirmesi şeklinde ifade eder. Ona göre Demiurge kaosa düzen vermektedir. Zira O düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünmektedir.

Gnostik düşüncede ise Yüce Tanrı'nın zamanla kendini düşünmesiyle, onun ilk tezahürü olan Sophia (bilgelik) oluşmuştur. Sophia tüm Gnostik geleneklerde ilahi varlık olmakla birlikte Tanrı'nın hayati yönü ve yaratıcı gücüdür. Yüce Tanrı Sophia ile ilahi âlem Pleroma'da yaşarken Sophia zamanla O'na karşı ilgisizleşmeye başlar. Bunun sonucunda yalnızlıktan sıkılır ve kendine yeni bir eş arayışına girerek günahkâr olur. Yaptığı bu hatadan dolayı ilahi âlemin dışına itilir. Yalnızlıktan sıkılan Sophia'nın suçu, ezeli ve ebedi olan Yüce Tanrı katında olmak yerine kaotik bir yapıya sahip bir varlığa yönelmesidir. Bu varlığın adı Demiurge'dur.⁴⁰

Gnostiklerin ikinci Tanrı olarak kabul ettikleri yarı-yapıcı anlamına gelen Demiurge (Yaratıcı Tanrı) Yunanca bir kelime olan *Demiurgos*'tan türemiştir.⁴¹ Demiurge Tanrı'dan uzaklaşmayı, günahkârlığı, bilgisizliği, kötülüğü, kibri, hasetliği, uğursuzluğu bünyesinde bulunduran,⁴² hata ve günahın nihai safhasında karanlık dünyaya düşmüş ilahi bir varlık olarak ifade edilir.⁴³ Gnostik metinlerde Demiurge'a çeşitli isimler verilir: Sabilikte yeryüzü ve insan bedeninin yaratıcısı anlamında Ptahil; Nag Hammadi literatüründe yer alan gnostik metinlerden *Ademin Vahyi*'nde Sakla ya da Saklas; *Arkonların Tabiatı*'nda ve *Apocryphon of John*'da Saklas, Samael (Kör Tanrı) ve Yaltabaoth kullanılırken; *Dünyanın Menşei Üzerine* başlığıyla bilinen Gnostik metinde Yaldabaoth ve Ariel isimleri verilmektedir.⁴⁴

Genel olarak Gnostik sistemde, özelde ise Erken dönem Basilidenyanizm, Marcionizm ve Valentinyanizm gibi Gnostik Hıristiyan öğretilerde Demiurge dünyanın varlığı ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda dünyanın kötü olması, bu âlemin yaratıcısı olan Demiurge'un kötü olması ile açıklanmıştır. Basilidenyan anlayışa göre yalnızca görüntüden ibaret olan Yaratıcı Tanrı (sahte Abrasax) Pleromada bulunan sekiz cennetten (Aeon) biri olan *Güç* ve *Hikmet* Aeonlarından ortaya çıkmıştır. Yaratıcı Tanrı merkezinde dünyanın da bulunduğu 365 cennet ve insanı ortaya çıkarmıştır.⁴⁵ Valentinyanizmde ise Demiurge maddi âlemin yaratıcısı ve Yüce Tanrı'dan aşağı seviyede olan bir varlıktır.⁴⁶ O *insanlığın ustası (Puplic Craftsman)* olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca Valentinyanizmde Demiurge tamamen kötü yaratıcı bir figür değildir. Valentinyanlar dünyanın mimarı Demiurge'a daha olumlu bir anlam yüklemiştir. Onun biraz aptal olduğu vurgulanırken kötü bir varlık olmadığını dile getirilmiştir.⁴⁷ Marcionist anlayışa

⁴⁰ Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 128.

⁴¹ Sean Martin, *Gnostikler İlk Hıristiyan Sapkınlar*, 30.

⁴² Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 128.

⁴³ Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 148.

⁴⁴ Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 145-146.

⁴⁵ Karaoğlu, *Erken Dönem Hıristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı*, 102.

⁴⁶ Emir Kuşcu, "Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm", 105.

⁴⁷ GS, Gnostic Society Library, "Valentinus Demiurge", Erişim: 01.10.2022. <http://gnosis.org/library/valentinus/Demiurge.htm>.

bakıldığında ise Yaratıcı Tanrı Demiurge, Eski Ahit'i koyan, kusurlu, cahil, kötü, dünyanın yaratıcısı, Yüce Tanrı'nın zitti olarak ifade edilir. O adil olmasına rağmen yargılayıcıdır.⁴⁸

2. Plotinus'un Tanrı Öğretisi

Erken dönem Hıristiyan Gnostiklerin Tanrı tasavvurunda bahsettiğimiz üzere Plotinus'un sistemini de holistik bakış açısı ile açıklayacağız. Her şeyin Bir'den çıktığı ve bu şeyinde kendini üç farklı aşamada ortaya koyduğu sistemde, Duyuüstü âlem ve burada bulunan Tanrı, Nous ve Ruh'tan bahsedilecektir. Sonrasında ise Duyusal dünya ve bu âlemin iki ana unsuru madde ve doğaya yer verilecektir.

2.1. Duyuüstü/Tinsel Âlem

Duyuüstü Dünya gerçek varlığın bulunduğu akılsal âlem ve maddeyle hiçbir ilişkisi bulunmayan ruhların dünyasıdır. 'Bir' dışında bu âlemde 'Akıl (Nous)' ve 'Ruh' bulunmaktadır. Bu dünyanın daha soylu ve daha yüksek varlığa sahip kısmı Akıl'dır. Ancak Ruh'ta doğası gereği daha yüksek bir dünyaya aittir. Bu dünya ise ancak hakiki ve gerçek olan Duyuüstü dünyadır. Ruhun en büyük hedefi Duyusal Dünya'ya duyduğu eğilimden kendisini kurtararak Duyuüstü dünyada yaşamaktır.

2.2. Mutlak Varlık Olarak "Bir"

Plotinus, Tanrı'yı hem her şeyin kaynağı hem de insanların kendisine dönecekleri yer olarak gösteren felsefi bir öğretiyi ortaya koymuştur.⁴⁹ Ona göre Tanrı olarak ifade edilen varlık, ruh ve akıl olan hipostazın üçüncüsü olan "Bir" ya da "İyi" dir. Bu sebeple Plotinus Enneadlar'ın özellikle V. ve VI. kitabında, Tanrı için Bir ve İyi sıfatlarını kullanır. Bir, çokluğa karşıttır ve basitliği ifade eder. İyi ise kötülüğün (madde) karşıtıdır. Her iki pozitif sıfat da Plotinus'a negatif teoloji yapma imkânı tanımaktadır.⁵⁰ Plotinus'un Tanrı'yı Bir ve İyi olarak tanımlamasındaki ana sebep varlıkların ancak sahip oldukları birlik sayesinde var olmalarıdır. Zira O'na göre bir şey ne kadar birse o kadar var olmaktadır.⁵¹

Plotinus'a göre ne varlıkların tamamı ne de Nous (Akıl) ve Ruh, Bir olamaz. O ne nicelik ne nitelik ne Nous, ne de Ruh'tur; O ne hareketlidir, ne de hareketsiz; ne zamandadır, ne de uzaydadır. O kendisiyle tanımlanandır, form bakımından biriciktir veya formun varlığından önce var olduğu için de formu olmayandır.⁵² Plotinus varlık ile Bir arasında kurduğu bağdan sonra Bir'in İyi olduğunu ifade eder. Ona göre İyi mükemmel olandır, kendi kendisine yetendir. Her şey O'na muhtaçtır fakat kendisi başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır.⁵³ Plotinus her ne kadar Tanrı için

⁴⁸ Bülent Şenay, *İlk Rafizi Hıristiyan Kilisesi Markünlük*, 86.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s.161.

⁵⁰ Plotinus'da negatif teoloji için bkz. , Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Turkish Studies*, 10/2 (2015), 736-748.

⁵¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. 180.

⁵² Plotinus, *Enneads V. 9.1-3.*, Eng. Trans. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1984. (Bundan sonra 7 ciltten oluşan bu esere geleneksel numaralandırma biçimiyle referansta bulunulacaktır.)

⁵³ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 183.

Bir ve İyi sıfatlarını kullansa da aşkın varlık hakkında son derece dikkatli olunması ve sınırlı şekilde kullanılması gerektiğini vurgular. Zira bu terimler Tanrı hakkında alışlagelmiş yüklemeler olarak kullanılamaz. Ona göre;

“Bir düşünmeden önce kendi realitesinden çıkan bir mükemmelliğe sahip olmalıdır. Böylece sahip olduğu mükemmellik o düşünmeden meydana gelecektir. Bu sebeple düşünmeye ihtiyaç duymayacaktır. Şayet düşünürse bu onun için bir eksikliktir. Bu sebeple O, düşünmeyecektir. Şayet ilk düşünürse, ona ait bir şeyler olacaktır; (bu durumda) O, Birincil değil ikincil olacaktır. Artık O bir değil düşündüğü çoktur (çoka dönüşmüştür). Artık sadece kendisini düşünse bile O, çok olacaktır.”⁵⁴... “Ona ‘vardır’ demek bile tam olarak doğru değildir; çünkü en yüksek varlığın varlığa ihtiyacı yoktur. Keza ‘O iyidir’ demek de doğru değildir, çünkü bu söz de varlığa işaret eder. Buradaki ‘vardır’ sözcüğü bir şeyin yüklemi olarak anlaşılmalıdır. O sadece özdeşliğe işaret eder. Bir hakkında kullanılan İyi sözcüğü de O’nun iyiliğe sahip olduğunu tasdik eden bir yüklem değildir; özdeşliktir. Her ne kadar biz O’na Bir desek de bu O’nun doğasını diğer bir doğadan farklı olduğunu göstermek için bir zorunluluktur.”⁵⁵

Plotinus’un Tanrı’nın hem hakikatte hem de zihinsel tasavvurda Bir olduğunu vurguladığını görmekteyiz. Tanrı’da çokluk bulunmadığını O’nun tek ve sade olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı kendi kendine yetendir. Kendisinden sonrakilere karışmış değildir. O kendi kendisi ile özdeştir. Bir için bundan ötesini söyleyemeyiz. Yalnızca O’nun ne olmadığını söyleyebiliriz. Zira Tanrı ne akıldır ne de mâkuldur denilebilir.

2.3. Nous (Varlık ve Akıl)

Bir’in altında ve Âlem Ruhunun üzerinde bulunan, düşünülen dünyaya Nous denir. Nous özü bakımından bir ve bölünmezdir.⁵⁶ Akıl Bir’in eseri Ruh’un da sebebi olan Varlık (Being) ve Öz’dür (Essence). Ayrıca Akıl tıpkı Platon’da olduğu gibi Demiurge’un kendisidir ve O’nun meydana getirdiği İdeaları temsil etmektedir. Yani Nous ve İdealar ayrılmaz bir şekildedir. Tanrı’dan ilk sudur eden Nous mükemmeldir. O’ndan taşanlar gittikçe yetkinliklerini kaybetmektedirler. Plotinus sisteminde Tanrısal birlikten Nous ile bu ikiliğe geçişin nasıl olduğu Tanrı’nın kendisi gibi bir mucizedir.

Öte yandan İdealar iki türdür. Bir yanda cinsler (aynılık, fark, durgunluk, hareket vs...) diğer yandan ise türler şeklindedir. Fiziksel dünyada bulunan her şeyin Tinsel Âlemde kendisine karşılık gelen bir idesi yani prototipi vardır. Fakat bu durum ideaların sayısının sonsuz olduğu anlamına gelmez. İdealar Tanrı’nın çocuğu olarak ifade edilen Nous’da belli ve değişmez sayıda bulunurlar.⁵⁷

2.4. Ruh (Âlem Ruhı)

Ruh, Plotinus siteminin merkezini oluşturur. Ruh duyüüstü dünyanın son, duyusal âlemin ise ilk akısal unsuru olarak ifade edilir. O evrenin akısal ilkesi, akısal varlıkların sonucusudur.

⁵⁴ Plotinus, *Enneads*, V.6.2.15-2.

⁵⁵ Plotinus, *Enneads*, VI.7.38.

⁵⁶ Plotinus, *Enneads*, IV.2.1

⁵⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*. 127-128.

Onun asli doğası akılsal âleme ait varlıklardan biri olmasıdır. Bu bağlamda ruh her iki âlem ile ilişki içerisinde olmakla beraber onlar arasında aracı rol oynamaktadır.⁵⁸ Ruh bölünmez olan Nous'u takip eden, Nous'tan zorunlu olarak çıkmış olup bölünmezliğini de ondan alan varlıktır. Ayrıca Ruh Nous'tan zorunlu olarak çıkmak mecburiyetinde olduğu için onun karşıtı olarak tümüyle bölünebilir şeye yönelen varlıktır.⁵⁹ Bu bağlamda Ruh duyuüstü âleme ait olması bakımından birdir, duyuusal dünyaya bağlılığından dolayı da çok olandır. Yani O hem birdir hem de çoktur hem bölünmüştür hem de bölünmemiştir.⁶⁰

Ruh'un (Âlemin Ruhü) yanında bir de tek tek ruhlar vardır. Bu ruhlar âlem ruhundan çıkmışlardır ve ona bağlıdırlar. Bu şekildeki bir bağlılık ruhlar arasında doğrudan doğruya bir sevgi acıma anlaşma gibi fenomenleri sağlamaktadır. Fakat onun bölmeleri değildir. Çünkü bu her iki ruh çeşidi de bölünmez birliklerdir.⁶¹

2.5. Madde (Duyusal Dünya/Fiziksel Dünya)

Plotinus'a göre duyuusal Dünya, Âlem Ruhü'nün eseri ve tinsel taşmanın ürünüdür. Âlem Ruhü'ü Duyusal Dünya'yı onun hareket ettirici gücü olan doğa aracılığıyla meydana getirir. Ona göre duyuüstü âlemden temaşa söz konusu iken maddi âlem eylem ve üretim dünyasıdır.⁶²

Plotinus'a göre duyuusal Âlem'in iki önemli unsuru vardır: Madde ve Doğa. Ona göre madde hiçbir niteliğe ve herhangi bir uzama sahip olmayan şeydir. Madde herhangi bir güce sahip değildir. Madde sadece her şey olabilme imkanıdır, ama hiçbir şey olma gücü, kuvveti değildir. O mutlak belirsizliktir. Plotinus'a göre madde ne ruh ne tin ne hayat ne idea ne akıl ne sınır ne de sınırlandırılmış olandır. O bir kuvve de değildir. Bütün bu şeylerin dışında olduğu için maddenin var olduğu bile söylenemez; tersine onun var olmayan diye adlandırılması gerekir. Madde kütlenin hayali bir gölgesinden başka bir şey değildir; O yalnızca bir var olma arzusudur.⁶³ Verilen bilgilerden hareketle Plotinus madde hakkında iki şey söylememize izin vermektedir; Madde mutlak olarak belirsizdir ve mutlak olarak çok olandır.

Öte yandan Plotinus madde ve kötülük arasında bir ilişki kurar. Ona göre madde mutlak kötüdür. Fakat Plotinus madde ve kötünün bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı hususunda net bir tavır ortaya koymaz. O bir yandan maddenin bağımsız bir varlığa sahip olduğunu inkâr ederken diğer taraftan onun tözsel bir varlık olduğunu söylemektedir. Plotinus bir yandan duyuusal dünya için maddeyi zorunlu görürken öte yandan maddeyi ruhun düşüşünün nedeni olarak görmektedir. Bu bağlamda onun maddeyle kötü arasında kurduğu ilişkinin bazı problemleri noktaları olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁸ Plotinus, *Enneads*, VI. 6.3

⁵⁹ Plotinus, *Enneads*, IV. 2.1.

⁶⁰ Plotinus, *Enneads*, IV. 2.2

⁶¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011). 119.

⁶² Henri Bergson, *Plotinus: Tanrı, Ruh ve Mit*, (Çev. Adnan Akan), (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 38.

⁶³ Plotinus, *Enneads*, III, 6.7.

Plotinus için duyuşal Âlem'in ikinci unsuru doğadır. Yukarıda da belirtildiği üzere Âlem Ruh'u duyuşal Dünya'yı onun hareket ettirici gücü olan doğa aracılığı ile oluşturur. Bu bağlamda doğa Âlem Ruh'unun dışa yönelmiş yaşamı, onun enerjisi, meydana gelmesi ve yayılmasıdır. Böylece Plotinus doğanın enerji ve güç olmak üzere iki bileşeni olduğunu vurgulamaktadır. Madde ise bu güç ve enerjiye sahip değildir. Madde ancak Âlem Ruh'undan aldığı güçle varlık veya gerçeklik kazanabilir. Ona göre doğa, bilinci olmayan ruhtur.⁶⁴

3. Plotinus ve Gnostiklerin Mukayesesi

Yukarıda Erken Dönem Hıristiyan Gnostiklerin ve Plotinus'un Tanrı öğretilerini açıkladık. Bu başlık altında ise onların Tanrı sistemleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara yer vereceğiz. Bu bağlamda iki sistemin mukayesesi dört başlık altında ele alınacaktır. İlk olarak Bir ve Yüce Tanrı, ikinci olarak İlahi ve Maddi Âlem, üçüncü olarak Sophia ve Ruh ve son olarak Aeonlar ve İdealar şeklinde karşılaştırmaları yapılacaktır.

3.1. Bir ve Yüce Tanrı

Plotinusçu ve ilk dönem Gnostik sistemleri ele aldığımızda yapısal açıdan birbirine benzediklerini söyleyebiliriz. Fakat yapısal benzerlikten ziyade iki sistemde asıl dikkat çekici olan Bir ve Yüce Tanrı düşüncelerinin benzerliğidir. Başka bir ifadeyle iki metafizik sistem özellikle ilk ilke bakımından birbirine benzemektedir. Plotinus ve ilk dönem Gnostiklerde Tanrı merkezi konumdadır. Her iki gelenekte de Tanrı prensip olarak bütün faal varlıkların üstünde tutulan, mutlak yaratıcı, her şeyi kontrolü altında bulunduran güç olarak tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla Plotinus'un Bir'i ve Gnostiklerin Yüce Tanrı'sı varlıklar hiyerarşisinin ilkidir veya ilk ilkedir. İlk oluşları benzerliklerini daha da belirginleştirmiştir. Plotinus'un sistemi Gnostiklerinki gibi Tanrı fikrinden hareket eder ve onunla birlik olma talebiyle sona erer. Tanrı'dan çıkmış olan varlığın suduru ve tekrar ona dönüşü üzerine öğretilen her şey bu iki dünya arasında yer alır. Bu bağlamda varlıklar hiyerarşisinde bir yükseliş ve düşüş söz konusudur. Plotinus, Gnostikler gibi Tanrı'nın sonsuzluk ve dünyadan uzaklığı düşüncesini gidebildiği en uç noktaya kadar götürmüştür. Mutlak bir aşkınlık ve tenzih fikrine ulaşan bu düşünce bağlamında hem Plotinus'un Bir'i hem de Gnostiklerin Yüce Tanrı'sı sınırsızdır, tanımsızdır, dile getirilemezdir. O'na ne düşünce ne irade ne de etkinlik izafe edilebilir. O kendi kendine yetendir. O bütün varlığın her türlü düşüncenin ötesindedir. Bir ve Yüce Tanrı ile ilgili sıfatlar her iki sistemde de negatif teolojiye ait unsurlar içermesi bakımından benzerlik göstermektedir.⁶⁵ Bu düşünce apofatik teolojinin en eski ve en köklü örneklerini yansıtmaktadır. Nihai anlamda kuşatamadığımız Tanrı'yı olumlu sıfatlarla ifade edemeyeceğimiz için onun ne olduğunu değil de daha çok ne olmadığını dile getirebiliriz. Bu teolojik yaklaşıma göre Tanrı'yı tam olarak ifade edemeyişimiz onu tam olarak idrak edemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir.⁶⁶

⁶⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 115-117.

⁶⁵ Paul Kalligas, "Plotinus Against The Gnostics", 120-123.

⁶⁶ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", 746.

3.2. İlahi ve Maddi Âlem Anlayışları

Plotinus, Gnostiklerin Pleroma (İlahi Âlem) ve Maddi Âlem ayırımına karşılık Platon'daki gibi duyuüstü (Tinsel) ve duyusal (Fenomonel) dünya anlayışını benimsemiştir. Plotinus'a göre duyuüstü dünya Tanrı ve ilahi varlıkların bulunduğu akılsal âlem ve maddeyle hiçbir ilişkisi bulunmayan ruhların dünyasıdır. Ona göre duyusal dünya ise; parçalanmış ve değişebilir olanın alanıdır. Doğal zorunluluğa maruz kalmakla beraber mekân ve zaman ilişkilerine tabidir. Bu dünya gerçek varlığa sahip olmayan gölge varlıktır. Bu dünyanın temeli her türlü oluşun ve değişimin temeli olan maddede bulunur. Bu âlem formsuz, niteliksiz, yokluk, mahrumiyet, varlığın gölgesi gibi kavramlar ile ifade edilebilir. Duyusal dünyayı hasıl eden ve kendi özelliklerini ona benimseten Ruh'tur. Bu bağlamda bu dünyadaki her şey sayılara ve idealara göre tertip edilmiştir ve şeylerin doğaları, yaratıcı idea tarafından oluşturulmuştur. Bu sebeple maddi dünya olup olabileceği en güzel ve en mükemmel forma sahiptir. Bu durum maddi dünyanın kusursuz olduğu anlamına gelmez. Bu haliyle sadece kazanabileceği en yüksek forma dönüşmüştür. Duyusal dünyada bilinçli istenmiş ve ayrıntıya yönelmiş herhangi bir endişe yoktur.⁶⁷ Fakat Plotinus 'madde' başlığında ifade edildiği üzere duyusal dünyanın iki önemli unsurundan biri olan maddeyi kötü olarak ifade etmiştir. Gnostikler ise tıpkı Plotinus gibi ilahi âlemi yani Pleroma'yı Tanrı ve ruhani varlıkların yaşadığı gerçek âlem olarak tanımlamışlardır. Fakat maddi âlem, madde ve insan bedenini kötümüşlerdir. Bu bağlamda ilk dönem Gnostik akımlardan Basilidizm ve Marcionizm'e göre Demiurge kötü bir varlıktır ve onun yarattığı maddi âlemde kötüdür. İlk Dönem Gnostiklerinden Valentinyanizmde ise Demiurge'un aptal fakat kötü bir varlık olmadığı vurgulanması kısmen de olsa maddi âleme olumlu bir anlam yüklediklerini göstermektedir. İki Gnostik akımın aksine Valentinyanizmin Plotinus'un duyusal dünyaya yüklediği olumlu anlam hususunda O'nun sistemi ile benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Her iki gelenekte de iki eşit gücün birbirine zıt olarak düşünüldüğü mutlak bir dualizm anlayışından ziyade ılımlı bir dualist anlayış sergilendiği düşünülebilir.

Plotinus, Gnostiklerin; duyusal dünyanın ve bu âlemin yaratıcısının kötü olduğu, maddi dünyanın yaratıldığı ve sonunda yok olacağı, maddi âlemin asıl yaratılış nedeninin ilahi varlıklardan biri olan Sophia'nın düşüşüyle gerçekleştiği, üçten fazla ilahi hipostazın olduğu şeklindeki düşünceleri eleştirmiş ve onların Tanrı ile ilgili bu öğretilerini çürütmeye çalışmıştır.⁶⁸ Plotinus genel anlamda Gnostiklerin Platonik Yunan felsefesine tabiri caizse ihanet ettiklerini ve duyusal dünyaya karşı olumsuz eğilimleri olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Gnostiklerin kozmosu küçümsediklerini ifade etmeye çalışmıştır. Onların söylemlerini gerçeğin dışında bir ekleme olarak görmüştür.⁶⁹ Bu bağlamda Plotinus, Gnostiklerin maddi âlemin kötü bir Tanrı'nın (Yaratıcı Tanrı) eseri olarak meydana geldiği dolayısıyla içinde tözsel olarak kötüyü içerdiği görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre duyusal dünya mümkün dünyalar içerisinde en mükemmeldir.

⁶⁷ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), (İstanbul: Say, 2008), 389-391.

⁶⁸ T. Lu. Borodai, "Plotinus's Critique of Gnosticism", *Russian Studies in Philosophy*, 42/ 1 (Summer 2003), 66.

⁶⁹ *Enneads*, II. 9.6.

Her yerinde Tanrısal bir inayet kendini göstermektedir. Bunun sonucu olarak da Plotinus Tanrı'nın iyiliğini ve adil olduğunu savunmuştur.⁷⁰

3.3. Sophia- Ruh (Âlem Ruhü)

Plotinus sisteminde Ruh ve Gnostik anlayıştaki Sophia ve onun işlemiş olduğu günah sonucu ortaya çıkan Demiurge olarak karşımıza çıkan figür arasında farklılıklar mevcuttur ve birbirleriyle örtüşmezler. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Plotinus sisteminde Tanrı'dan sudur eden ilk Varlık veya Öz olan Nous'tur. Tinsel âlemde Nous ile iç içe olan Cinsler ve Türler şeklinde ikiye ayrılan idealar bulunmaktadır. Nous'dan sudur eden üçüncü varlık, yaşam ve hareketinde prensibi olan Ruh'tur. Ruh, Nous'un yaratıcı temaşa fiili sonucunda zorunlu olarak taşmıştır. Bu bağlamda Ruh duyusal dünyanın varlığının ortaya çıkması için Nous ile madde arasında yayılan aktif ve hareketli bir varlıktır. Gnostik metafizikte ise Tanrı veya Baba'nın tezahürleri olan Pleroma'da yaşayan dişil ve eril olarak sıralanmış tinsel varlıklar (Aeonlar) bulunmaktadır. Bu varlıklardan biri olan Sophia (Bilgelik) veya Logos aşkın bir varlık olan Tanrı'yı bilmek istemiş ve onun bu arzusundan bilgisiz Demiurge meydana gelmiştir. Buna rağmen maddi âlemi oluşturan Demiurge'dur. Maddi âlem Demiurge'un cahilliği ve hatasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı da Maddi âlem kötüdür. Demiurge'u bu durumdan kurtaracak ilahi varlık (Aeon) Oğul'dur (İsa-Mesih). Oğul Demiurge'un yapmış olduğu hatayı düzelterek maddi âlemi ve onun içinde bulunan insanları kurtuluşa ulaştıracaktır. Görüldüğü üzere iki anlayışın varlık sitemlerinde dört aşama söz konusudur. Plotinus sisteminde bu aşama Bir, Nous, Ruh ve Duyusal Dünya iken Gnostiklerde Tanrı, Pleromadaki Varlıklar (Aeonlar), Demiurge ve Maddi Âlem'dir. Maddi Âlemin varlığının ortaya çıkmasında Ruh ve Demiurge etkin rol oynamaktadır. Her ikisi de ilahi ve maddi âlem arasında aracı konumundadır. Bu bağlamda ortakdır. Plotinus sistemindeki Duyusal dünya, Âlem Ruh'unun eseridir ve taşmanın ürünüdür. Fakat Gnostik düşüncedeki Demiurge bir günah sonucunda maddi âlemi ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda iki sistem birbirinden farklıdır.

3.4. Aeonlar- İdealar

Plotinus ve Erken dönem Gnostiklerin düşünce siteminin oluşmasına kaynaklık eden Platon'un felsefesinin de özünü oluşturan, İdea kavramıdır. Platon kendinden iyi ve güzel bütün şeylerin özünün varlığını yani İdeasını kabul eder. Ona göre İdealar ezeli, ebedidir ve parçalardan meydana gelmezler. İdealar duyusal nesnelere varoluş nedenidir ve onların kavranabilmesi için de görünüşün arkasında bulunurlar.⁷¹ Plotinus'un sistemi ve Gnostik öğretilerde yer alan Tinsel dünyadaki İdealar ve ilahi âlemdeki Aeonlar ayrımı da yapısal olarak benzerlik göstermektedir. Plotinus sisteminde duyusal âlemde bulunan her şeyin Tinsel âlemde bir prototipi bulunmaktadır. İdealar Tanrı'nın çocuğu olarak ifade edilen Nous'da belli ve değişmez sayıda bulunmaktadır. Gnostik sistemlerde ve özellikle Valentinyanizmde ise Sophia'yı işlemiş olduğu suçtan kurtarmak ve diğer ilahi Varlıkların (Aeonlar) böyle bir günahı işlemesini önlemek için Tanrı Oğul'u (İsa-

⁷⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 115.

⁷¹ Platon, *Timaios*, 78bc, 72-74.

Mesih) ortaya çıkarmıştır.⁷² Oğul diğer Aeonlara Baba'nın anlaşılabilir olduğunu hakikatin ise sadece kendisi aracılığıyla bilinebileceğini açıklamıştır. Onlara şükretmeyi öğretmiştir ve hepsini eşitlemiştir Tüm Aeonların hepsi şekil ve niyet açısından Oğul'da eşit duruma gelmişlerdir. Bu da Tanrısallığın birleştiğini göstermektedir.⁷³ Dolayısıyla sudur süreciyle tüm Aeonlar Oğul'da birleşmiştir.⁷⁴ Bu bağlamda Plotinus sistemindeki Nous'ta İdealar'ın bulunması ve Gnostik düşüncede Oğul'da Aeonların birleşmiş olması iki sistem arasındaki benzerliği ortaya koymaktadır.

Sonuç

Tanrı, düşünce tarihinde üzerinde en fazla tanımlanmaya, açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılan bir kavramdır. Tanrı kavramı üzerinde dini inançlar ve felsefi sistemlerde birçok açıklama ve değerlendirme yapılmıştır. Öyle ki bu fikri etütler ve müktesebat, Tanrı hakkında çeşitli tasavvurların ve teolojik ekollerin oluşmasına imkân tanımıştır. Her inanç, kültür ve medeniyet kendine özgü şöyle ya da böyle bir tasavvur inşa etmiştir. Bizde Tanrı'nın apofatik bir yöntemle tam olarak ifade edilemeyeceğini düşünen veya iddia eden ikinci yüzyılın önemli düşünürlerinden Plotinus ve ilk dönem Gnostiklerinden Basilides, Valentinus ve Marcion'un Tanrı öğretisini ele alarak bir mukayese yapmaya çalıştık. Araştırmamızın sınırı Plotinus ve Erken Dönem Hıristiyan Gnostiklerinden Basilides, Valentinus ve Marcion ve onların Tanrı öğretilerini kapsayan M.S. 2. yy. ile M.S. 3. yy. arası zaman dilimini kapsamaktadır. Plotinus'un ve ilk dönem Gnostik grupların Tanrı öğretileri ilahi ve maddi âlem açısından ele alınarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Plotinus'un ve ilk dönem Gnostiklerin Yüce Tanrı/Bir öğretilerinde benzerlikler mevcuttur. Her iki sistemde de Tanrı söylenebilen ve düşünülebilendir her şeyin üzerindedir. O'na atfedilen her sıfat O'nu sınırlandıracağından dolayı O'na sıfat zıfaze edilemez. Ayrıca iki geleneğe de Tanrı ilahi varlıkların/Aeonların/İdelere üzerindedir. Hem Plotinus hem de ilk dönem Gnostikler zirveye Tanrı'yı /Bir'i, en aşağıya ise maddeyi koymuş, sonra da kalan varlıkları bu ikisi arasına yerleştirmiştir. Bu bağlamda her iki geleneğin iki âlem arasında bir bağ kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Öte yandan Plotinus'un Ennead'larda Gnostiklere karşı yazdığı eleştiri Duyusal dünyayı ve onun kökensel kaynağının kötü olduğunu iddia edenlere karşı çıkmaktır. Bu bağlamda Plotinus Duyusal dünyanın eksikleri ne olursa olsun Duyuüstü dünyanın bir kopyası olduğunu ve böylece kendine özgü bir düzen ve güzelliği sergilediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Plotinus maddi âlemin asıl yaratılış nedeninin, ilahi varlıklardan biri olan Sophia'nın düşüşüyle gerçekleştiği, üçten fazla ilahi hipostazın olduğu hususunda Gnostikleri eleştirmiştir. Plotinus

⁷² Irenaeus, *Against Heresies*, (Ante- Nicene Fathers Volume-1), 1.2.5, 318., ve Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 31.3., (Ante- Nicene Fathers Volume-1), 90.

⁷³ Carly Séan O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought Secondary Gods and Divine Mediators*, (Cambridge university Press, 2015), 222.

⁷⁴ Irenaeus, *Against Heresies* 1.2.5., (Ante- Nicene Fathers Volume-1), 317-318.

Enneadlar'da her ne kadar Gnostiklerin fikirlerini sakıncalı bulduğunu söylese de varlık sitemini oluştururken onlardan etkilendiği bir gerçektir. Dolayısıyla Onun Gnostiklere yazmış olduğu *Polemik*, Plotinus'un kendi sistemini oluşturmada önemli olmuştur.

Bununla birlikte Hıristiyan inancının uknumlarını oluşturan Baba-Oğul ve Kutsal Ruh düşüncesinin kökenlerini Neo Platonik felsefe ve kadim Gnostik paradigmada sürmek mümkün görünmektedir. Bu durum Hıristiyan teolojisinin Neo Platonik felsefeyle ne ölçüde yoğrulduğunu ve düşünsel bir evrim geçirdiğini de göstermektedir. Açıkçası Gnostiklerin Hıristiyan düşüncesini inşa etmek veya yorumlamak adına Platonik felsefeyi kullandığını iddia etmekte mümkün görünmektedir. Bu etkileşimin boyutları ayrı bir araştırma konusudur.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "İrfaniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Plotinus, Yeni Eflatunculuk ve Erken dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2011.
- Bergson, Henri. *Plotinus: Tanrı, Ruh ve Mit*. çev. Adnan Akan. Ankara: Fol Yayıncılık, 2020.
- Borodai, T. Lu. Plotinus's Critique of Gnosticism. *Russian Studiesin Philosophy*. 42/1 (Summer 2003), 66-83.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Clement, Iskenderiyeli. *The Stromata (Miscellanies)*. (Ante- Nicene Fathers Volume-II), Ed. Philip Schaff, Allan Menzies. Edinburg: T&T Clark, 1885.
- Eduard, Zeller. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say yayınları, 2008.
- Evangeliou. "Plotinus Anti Gnostic Polemic and Porphyry's Against The Christians": *Neoplatonism and Gnosticism*. Ed: Richard T. Wallis, Jay Bregman. Published State University of New York Press, 1992.
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş. İstanbul: Litera Yay, 2005.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Green, Bernard. *Christianity in Ancient Roma: The First Three Centuries*. New York: T&T Clark, 2010.
- GS, Gnostic Society Library, "Valentinus Demiurge", Erişim: 01.10.2022.
<http://gnosis.org/library/valentinus/Demiurge.htm>.
- GS, Gnostic Society Library. "Valentinian Theology". Erişim: 15.12.2022.
http://www.gnosis.org/library/valentinus/Valentinian_Theology.htm.
- GS, Gnostic Society Library. "Valentinus Syzygy". Erişim: 10.10.2022.
http://www.gnosis.org/library/valentinus/Syzygy_Valentinian.htm.
- Gündüz, Şinasi. "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9, (1997), 121-166.
- Gündüz, Şinasi. "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar". *Dini Araştırmalar*, 2/6 (2000), 51-76.
- Hans, S. Joachim. *Vedalaradan Tractatus'a; Dünya Felsefe Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say, 2013.

- Hayta, Hayrunnisa. *Gnostik Bir Akım: Valentinyanizm*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*. (Ante- Nicene Fathers Volume-V), Ed. Philip Schaff, Allan Menzies. Edinburg: T&T Clark, 1885.
<http://www.earlychristianwritings.com/text/valentinian.html>.
- Irenaeus, *Against Heresies*. (Ante- Nicene Fathers Volume-1), Ed. Philip Schaff, Allan Menzies. Edinburg: T&T Clark, 1885.
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 12/2 (2012), 319-352.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press, 1958.
- Jufresa, Montserrat. "Basilides, a Path to Plotinus", *Vigiliae Christianae*, sayı:1, (Mart, 1981), 1-15.
- Kalligas, Paul. "Plotinus Against The Gnostics". *Essays on the Platonic Tradition: Joint Committee for Mediterranean & Near Eastern Studies*, sayı: 169, (Winter 2000).
- Karaoğlu, Yetkin. *Erken Dönem Gnostik Hıristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- King, Karen L. *What is Gnosticism*. London: Harvard University Press, 2003.
- Kirby, Peter. "Basilides." *Early Christian Writings*. Erişim: 02.10.2022.
- Kuşçu, Emir. "Gnostik bilginin Varoluşçu Yorumu". *Milel ve Nihal İnaç, Kültür ve Mitoloji araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Nisan 2010), 163-185.
- Martin, Sean. *Gnostikler İlk Hıristiyan Sapkınlık*. Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010.
- Martyr, Justin, *Dialogue with Trypho*. Chapter 35, (Ante- Nicene Fathers Volume-1), Ed. Philip Schaff, Allan Menzies. Edinburg: T&T Clark 1885.
- O'Brien, Carly Sean. *The Demiurge in Ancient Thought Secondary Gods and Divine Mediators*. United Kingdom: Cambridge university Press, 2015.
- Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji". *Turkish Studies*, 10/2 (2015), 736-748.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus. (1984). *Enneads*. Vol: I-VII, Eng. Trans. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.
- Porfirius, "On The Life of Plotinus and the Arrangement of his Work". Çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeşi*, sayı:35, (Eylül-Kasım, 2017), 113-150.
- Smith, Andrew Phillip. *A Dictionary of Gnosticism*. ABD: Quest Books, 2009.
- Şenay, Bülent. *İlk Rafizi Hıristiyan Kilisesi Markünilik*. Bursa: Verka Yayınları, 2003.
- Tertullian. *Against the Valentinians*. Ed. Philip Schaff, Allan Menzies, Ante- Nicene Fathers Volume-II, Edinburg: T&T Clark, 1885.
- The Gnostic Bible: Gospel of Truth*. Ed. Willis Bornstone, Martin Meyer. Boston & London: Shambhala, 2003.
- Türkben, Yaşar. *İlahi Gizlilik*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalıcı, 2015.

Barış ve Huzurdan Şiddete Sih Fundamentalizmi

(From Peace and Tranquility to Violence Sikh Fundamentalism)

Mücahid TOPCU

Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Res. Assistant, Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Islamic Sciences Faculty
Felsefe ve Din Bilimleri Philosophy and Religious Studies
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
mucahid.topcu@gop.edu.tr orcid.org/0000-0001-6934-7369

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 05/Mart/2023 Received | 05/March /2023
Kabul Tarihi | 28/Nisan /2023 Accepted | 02/April/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

TOPCU, Mücahid. "Barış ve Huzurdan Şiddete Sih Fundamentalizmi [From Peace and Tranquility to Violence Sikh Fundamentalism]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 19-36.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1258629](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1258629)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



From Peace and Tranquility to Violence Sikh Fundamentalism

Abstract: This article traces the historical evolution of the Sikh religion that emerged in the Punjāb region of India in the 15th century. Our study aims to reveal the origins of some fundamentalist organizations that act on religious grounds in the modern era and the points in Sikh history they refer to. The Sikh tradition, which Gurū Nānak built on the principles of peace and tranquility, inculcated a passive life for nearly a hundred years. However, some internal and external reasons forced the Sikhs to take up arms. The economically empowered Sikh community used this power to fight for the throne of the Mughal Empire. With Gurū Arjan's support for Khusrev who rebelled against Jahāngīr Shāh, Sikhs started to play a role in the political arena. Gurū Har Rai used his military power on the side of Dārā Shikūh who rebelled against Awrangzīb. Teg Bahadur, also arrested by the Mughals, was tried for rebellion and killed. The Sikh community, which had become increasingly active since Gurū Arjan, reached the threshold of transformation with the murder of Teg Bahādur. Gurū Gobind Singh, who succeeded Teg Bahādur, militarized the Sikh community and established the Khālsā Organization. Gobind created a Sikh society whose appearance betrayed its faith and could defend itself against persecution. The events that took place between Arjan and Gobind have been the mainstay of modern fundamentalist movements. However, it was in the later period that fundamentalists turned to violence. This is because the wars fought by Sikhs during the period of the gurūs were generally in the nature of self-defense. Sikhs got along well with the British who ruled the region after the Mughal Empire. During this period, they served in the British military ranks. However, relations with the British deteriorated, especially over the administration of Sikh temples. The dispute over the administration of the temples paved the way for the Amritsar Massacre in 1919. In the aftermath of the Amritsar Massacre, Sikhs began to look for political solutions with the Sikh League, which they founded in 1920, and fought for the ideal of the nation-state, a common fad of the period. With the Akali Dal party, they took part in the Indian parliament under British rule. However, after Britain left the region in 1947, the Sikhs were disturbed by the creation of the states of India and Pakistan and the division of Punjāb into two. Seeking their rights through political means, Sikhs issued the Anandpur Sahib resolution in 1973. However, when political initiatives failed to yield results, violent elements in the Sikh community mobilized. Since the 1970s, fundamentalist Sikhs have carried out many acts of violence. Most famously, Fundamentalist leader Jarnail Singh Bhindranwale and his followers turned Harmandir Śāhib into a fortified fortress. The Indian government carried out Operation Blue Star, which ended the fundamentalist movement but sparked a larger incident. Following the operation, Indian Prime Minister Indira Gandhi was assassinated by her own Sikh guards, sparking anti-Sikh riots. During the four days of rioting, 2800 Sikhs were killed. Nānak's Sikh tradition, built on the principles of peace and tranquility, changed as he became involved in political events and eventually took an unexpected turn. Sikh history is an important example for humankind. It shows that the principle of peace and tranquility pursued by only one side is not enough. Sikh fundamentalists who have sought a return to the core teachings of the Sikh faith have openly contradicted themselves by seeking peace and tranquility through violence. Although Sikh fundamentalists today base their motives on religion, it is not correct to interpret these events as religious fundamentalism. This is because in these incidents religious justifications are used as a means to political ends. Therefore, it would be appropriate to characterize the events carried out by Sikh fundamentalists as political fundamentalism.

Keywords: History of Religions, Fundamentalism, Sikhism, Violence, Khalsa Organization.

Barış ve Huzurdan Şiddete Sih Fundamentalizmi

Öz: Bu makalede 15. yüzyılda Hindistan'ın Pencap bölgesinde ortaya çıkan Sih Dininin tarihsel süreç içerisindeki değişimi izlenmiştir. Çalışmamız, modern dönemde dini sebeplerle hareket eden bazı fundamentalist oluşumların kökenlerinin Sih tarihinde hangi noktaları referans aldıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Guru Nanak'ın barış ve huzur düsturları üzerine inşa ettiği Sih geleneği, yaklaşık yüz yıl boyunca pasif bir hayatı telkin etmiştir. Ancak, bazı iç ve dış sebepler Sihleri silahlanmaya mecbur bırakmıştır. Ekonomik açıdan güçlenen Sih toplumu, bu gücünü Babür İmparatorluğu'nun taht kavgalarında kullanmıştır. Guru Arjan'ın Cihangir Şah'a isyan eden Hüsrev'i desteklemesi ile Sihler, siyasi arenada rol almaya başlamışlardır. Guru Har Rai, askeri gücünü Evrengzib'e isyan eden Dara Şüküh'un tarafında kullanmıştır. Yine Babürlüler tarafından tutuklanan Teg Bahadur, isyancılık suçuyla yargılanıp öldürülmüştür. Guru Arjan'dan itibaren giderek aktif hale gelen Sih toplumu, Teg Bahadur'un öldürülmesiyle birlikte dönüşümün eşğine ulaşmıştır. Teg Bahadur'un ardından gelen Guru Gobind Singh, Sih toplumunu askeri bir yapıya büdündürmüş, Khalsa Teşkilatı'nı kurmuştur. Gobind, görünüşü inancını ele veren ve zulme karşı kendini savunabilecek bir Sih toplumu oluşturmuştur. Arjan ile Gobind arasındaki süreçte meydana gelen olaylar, modern fundamentalist hareketlerin temel dayanak noktaları olmuştur. Bununla birlikte fundamentalistlerin şiddete yönelmesi, sonraki süreçte meydana gelmiştir. Zira gurular döneminde Sihlerin yaptıkları savaşlar genellikle nefsi müdafaa niteliğindedir. Sihler, Babür İmparatorluğu'nun ardından bölgeye hükmeden İngilizlerle iyi geçinmişlerdir. Bu dönemde İngiliz askeri kademelerinde görev almışlardır. Ancak İngilizlerle olan ilişkiler, özellikle Sih tapınaklarının idaresi meselesi sebebiyle bozulmuştur. Tapınakların idaresi meselesindeki tartışmalar, 1919'daki Amritsar Katliamına giden sürecin yolunu açmıştır. Amritsar Katliamı sonrasında Sihler, 1920'de kurdukları Sih Cemiyeti ile politik çareler aramaya başlamışlar ve dönemin yaygın furyası olan ulus-devlet ideali için mücadele etmişlerdir. Akali Dal partisiyle İngiliz idaresindeki Hindistan parlamentosunda yer almışlardır. Ancak 1947'de İngiltere'nin bölgeyi terk etmesi sonrasında Hindistan ve Pakistan devletlerinin kurulup Pencap'ın ikiye bölünmesi, Sihleri rahatsız etmiştir. Siyasi yollardan haklarını arayan Sihler, 1973'te Anandpur Sahib önergesini yayınlamışlardır. Ancak siyasi girişimler sonuç vermeyince Sih toplumunda şiddet yanlıları harekete geçmiştir. 1970'li yıllardan itibaren fundamentalist Sihler birçok şiddet eylemi gerçekleştirmişlerdir. Bu olayların en meşhuru, Fundamentalist lider Jarnail Singh Bhindranwale'in taraftarlarıyla birlikte Harmandir Sahib'i müstahkem bir kaleye çevirmesidir. Hindistan hükümeti, Blue Star Operasyonu'nu gerçekleştirerek fundamentalist hareketi sonlandırmışsa da daha büyük bir olayın fitilini ateşlemiştir. Operasyonun ardından Hindistan Başbakanı İndira Gandhi kendi Sih muhafızlarınca öldürülmüş, bu sebeple anti-Sih isyanları ortaya çıkmıştır. Dört gün süren isyan boyunca 2800 Sih öldürülmüştür. Nanak'ın barış ve huzur prensipleri üzerine inşa ettiği Sih geleneği, siyasi olaylara bulaştıkça değişim göstermiş ve nihayetinde hiç umulmadık bir hal almıştır. Sih tarihsel süreci, insanoğlu için önemli bir örnektir. Bu örnek, yalnızca bir tarafın güttüğü barış ve huzur prensibinin yeterli olmadığını göstermektedir. Sih inancının temel öğretilerine dönüş için çaba gösteren Sih fundamentalistler, şiddet yoluyla barış ve huzura erişmek isteyip açıkça kendileriyle çelişmişlerdir. Günümüzde Sih fundamentalistleri gerekçelerini dine dayandırsalar da meydana gelen bu olayları dini fundamentalizm olarak yorumlamak doğru değildir. Çünkü bu olaylarda dini gerekçeler siyasi hedefe giden yolda araç olarak kullanılmaktadır. O halde Sih fundamentalistlerince gerçekleştirilen olayları, siyasi fundamentalizm olarak nitelemek yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Fundamentalizm, Sihizm, Şiddet, Khalsa Teşkilatı.

Giriş

Sihizm, Kuzey Hindistan’da Pencap bölgesinde ortaya çıkmış ve tarihsel süreç içerisinde bütün inanç sistemlerinde olduğu gibi birçok değişim geçirmiştir. Guru Nanak’ın (ö. 1539) sözlerinde, öğrencilerine barışı ve sevgiyi tembihlediği alenen görülmektedir. Sihler, bu anlayışla yaklaşık yüz yıl boyunca pasif bir toplum olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak tarihteki bazı olaylar Sih toplumunun dönüşümüne sebep olmuştur. Bu dönüşüm neticesinde pasif toplum anlayışı zayıflamış, özellikle 17. yüzyılın sonlarında Sih toplumu kendini savunma amacıyla silahlanmaya başlamıştır. Takip eden yüzyıllarda Sihler gerek tâbî oldukları Babür İmparatorluğu’na karşı tutumları gibi hâricî sebepler, gerekse artan gücün getirdiği değişim gibi iç sebepler dolayısıyla pasif rolü tamamen arka plana atmışlardır. Nanak’ın ve onun ardından gelen Guruların barış ve huzura dair söylemleri, sadece metinlerde kalmıştır.

Sih toplumunun sürekli savaşa hazır, aktif bir hâl almasında en etkili dönüşümü şüphesiz Khalsa Teşkilatı sağlamıştır. Khalsa Teşkilatı’nın “singh”leri¹ üniforma giyen askerler gibidirler. Bu anlamda Khalsa, kuruluşunun ardından Sih toplumunun şekillenmesinde çok önemli bir rol üstlenmiştir. Babür İmparatorluğu’nun yıkılışını takiben kısa bir süre bağımsızlık kazanan Sihler önce İngiliz Hindistan yönetiminin idaresine girmişler, İngiliz ordusunda görev almışlardır. İmparatorlukların son bulduğu, ulus devletlerin ortaya çıktığı bu dönemde Sihler de kendilerine ait gördükleri “Pencap” bölgesine sahip olmak istemişlerdir. Ancak bölgenin 1947 yılında İngiltere’den ayrılmasının ardından Hindistan ve Pakistan Devletleri arasında paylaşılması Sihler için işleri daha da zorlaştırmıştır. Sihler başlangıçta siyâsî yollarla Pencap’a sahip olmak istemişlerdir. Ancak bunu başaramadıklarında, kendi öz değerleri ile çelişmekte olan birçok şiddet eylemi gerçekleştirmişlerdir. Sihlerin bölgeye dair hak iddialarının temelinde dînî gerekçelerin yer alması ve faaliyetlerinde dini söylemlerin sıkça kullanılması, bu eylemlerin dînî fundamentalizm olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

Çalışmamızda şu sorulara cevap aranmaktadır: Barış ve sevgiyi ön planda tutan Sih dini nasıl şiddet eylemlerine yönelen bir yapıya dönüştü? Sih toplumunun dönüşümünde dînî söylemler ne derece etkilidir? Sih Gurularının faaliyetlerinde siyâsî olayların etkili olması meselenin siyâsî fundamentalizm yönüne işaret eder mi? Sihler tarafından gerçekleştirilen ve dînî fundamentalizm çatısı altında tanımlanan şiddet olayları gerçekten dînî motivasyon ve gerekçelerle mi işlenmiştir? Kanaatimizce Sih fundamentalizmi, siyâsî fundamentalizm çatısı altında değerlendirilmelidir. Şiddet olaylarında kullanılan dînî söylemler, toplum desteğini kazanmak gibi çeşitli amaçlara ulaşmada bir araç olarak kullanılmıştır. Bu durum sadece Sihlere özgü değildir. Bütün dünyada fundamentalistlerin dînî fenomenleri araç olarak kullandığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Ancak bu durum dine karşı rasyonalist bakış açısına sahip batılı düşünürlerce göz ardı edilmekte ve inanç sistemlerinin kötülenmesinde fundamentalist olaylar sıklıkla dile getirilmektedir. Sih

¹ “Aslan” anlamına gelen terim, bütün Erkek Sihlerin isimlerine ilave ettikleri terimdir. Bu lakabın kullanımı 10. Guru Gobind Singh tarafından başlatılmıştır. Kadın Sihler ise “prens” anlamına gelen “Kaur” lakabını alırlar. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Sözlük Dizisi 2 (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), “Singh”, 342.

fundamentalizmi örneği üzerinden meselenin ele alındığı bu çalışmada, aslında olayların arkasında inanç çatışmasından ziyade siyâsî emellerin yer aldığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1. Sih Tarihi'nde Dönüşümün İzleri

Barış ve huzuru prensip edinmiş olarak 15. yüzyılda ortaya çıkan Sihizm, günümüze kadar çeşitli merhalelerden geçmiştir. Bu süreçte, barış ve huzur prensibi yerini şiddete bırakmıştır. Bu durum, Sihlerin yaklaşık 550 yıllık tarihleri içerisinde geçirdikleri birtakım tecrübelerin sonucudur. Sihizm'in kurucusu Guru Nanak, 1469 yılında günümüzde Pakistan sınırları içerisinde kalan Talwandi köyünde doğmuştur.² Nanak, başta Hinduizm olmak üzere İslâmiyet, Budizm ve Caynizm gibi çeşitli dînî geleneklerin beraber yaşadığı bir ortamda dünyaya gelmiştir.³ Bir Hindu ailesinde doğup büyümesine rağmen, çevresinde sürdürülen geleneklerden hoşnut olmadığı, bu geleneklerin kendisine uygulanması sırasında gösterdiği tavırlardan anlaşılmaktadır. Sürekli bir arayış halinde olan Nanak, Lahor valisi Devlet Han'ın yanında çalıştığı sırada Müslüman entelektüeller ile görüşme fırsatı bulmuş, ancak onların cevapları da Nanak'ı tatmin etmediği için arayışını sürdürmüştür.⁴ Bu sıralarda bazı mistik tecrübeler neticesinde aldığı bir ilhamla "Gerçekte ne Hindü ne de Müslüman vardır" prensibini benimsemiş ve sevgi temeline oturttuğu anlayışını vazetmek üzere yolculuğa çıkmıştır.⁵ Tanrı'ya yönelik sevgisini dile getirdiği ilahileri ile insanlara sevgiyi öğretmeye başlayan Nanak, bu basit öğretisi ile insanları kendisine çekmeyi başarmıştır.⁶ Nanak, 24 yıl boyunca yolculuk yapıp insanlara sevgi içerikli mesajını yaydıktan sonra Kartarpur'a yerleşmiş, burada çevresine toplananlarla ilk Sih cemaatini oluşturmuştur. Nanak, kendisinden önceki Budizm ve Caynizm geleneklerinin kurucularının yaptığı gibi Hindu inancında bir reform hareketi gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁷ Bu bağlamda o da Hinduizm'deki tanrı düşüncesi, kast sistemi ve kurban törenleri gibi birçok fenomeni reddetmiştir. Bununla birlikte Nanak, Hindu geleneğini tamamen reddetmemiş, reenkarnasyon ve karma gibi öğretilere Sih geleneğinde yer vermiştir. Hindular bu öğretilerin Nanak tarafından benimsenmesini, Sihizm'in Hinduizm'den türediğine delil olarak göstermektedirler.⁸ Nanak her ne kadar Hindu bir ailenin çocuğu olsa da Hindistan'da İslâmiyet'in etkili olduğu bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla inancının şekillenmesinde Hinduizm kadar İslâmiyet de etkili olmuştur. İslâmiyet'in tasavvuf geleneğinden oldukça etkilendiği anlaşılan Nanak, bu geleneğe ait barış ve sevgiye dair söylemleri de kendi inancının inşasında kullanmıştır. İlk guru Nanak'ın her şeyi Tanrı'nın yarattığını, onun

² Nikky Singh - Gunider Kaur, "Nanak", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones vd. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 6412.

³ Singh - Kaur, "Nanak", 6412.

⁴ Hammet Arslan, "Sihizm", *Aklî düşünce ve felsefenin doğu'dan doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İbranî gelenekleri*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ali Osman Kurt, Doğu'dan Batı'ya düşüncenin serüveni / proje editörü Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, 1. Cilt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 767.

⁵ Arslan, "Sihizm", 768.

⁶ Singh - Kaur, "Nanak", 6412.

⁷ Şinasi Gündüz, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 373.

⁸ Eleanor M. Nesbitt, *Sikhism: a Very Short Introduction* (Oxford: New York: Oxford University Press, 2005), 5.

yarattığı varlıklardan uzak olmadığını, tek olduğunu, eşi benzeri olmadığını, resim veya heykeller aracılığıyla tasvir edilemeyeceğini söylemesi (AG, 463), İslâmiyet'in etkisinde kaldığını açıkça göstermektedir. Özellikle bölgede etkin bir rol oynayan Yesevîlik tarikatı, Nanak'ın bu düşüncelerle tanışmasına yol açmış olabilir.⁹ Yesevi'ye ait şiirler ile Nanak'ın söylemleri kıyaslandığında ikisinin de aynı minval üzere oldukları anlaşılmaktadır.¹⁰ Sih kutsal kitabı *Adi Granth*'ta buna benzer birçok örnek bulmak mümkündür. *Adi Granth*, Sih Gurularının sözleri ile birlikte Hinduizm ve İslâmiyet geleneğine ait mistik unsurları da barındırmaktadır.¹¹

Nanak, ölmeden önce yerine geçecek kişiyi belirlemiş, böylece Guru silsilesi başlamıştır. Nanak'ın cemaatine katılıp Sih inancını benimseyen Angad'ın (ö. 1552) asıl adı, Lehna'dır ve Kşatriya kastına mensuptur. Angad adını, ona sonradan Nanak vermiştir. Nanak'ın öz çocuklarının yerine Sih toplumunun başına neden Angad'ın geçtiği konusunda çeşitli anlatılar dile getirilmektedir. Bunlardan ikisine burada yer verebiliriz. Tarihsel anlatıya göre Guru Nanak, çamur dolu çukura düşüp her yeri pis olmuş bir çömleği oğlu Shri Chand'dan ister. Ancak o, kirlenmekten çekindiği için babasının isteğini yerine getirmez. Nanak'ın diğer oğlu Lakshmi Chand ise bu bayağı işi, normalde alt kastlara mensup olanları yapacağı bir iş olduğu için yerine getirmekten imtina eder, çünkü kendisi Guru'nun oğludur. Buna karşılık Lehna, çömleği çamurdan alır, yıkar ve içi tertemiz su ile dolu bir şekilde Nanak'a teslim eder.¹² Mitolojik olan ikinci anlatıya göre bir orman gezisi sırasında Guru Nanak, öğrencilerini teste tabi tutar. Yol boyunca saçılmış altın ve gümüş paraları gören öğrenciler Nanak'ı takip etmeyi bırakıp paraları toplamaya başlarlar. Yalnızca iki kişi, Lehna ve Bhai Buddha, Nanak'ın peşinden gider. Nanak o ikisini alıp bir cenaze yakma törenine götürür ve onlardan cesedi yemelerini ister. Bhai Buddha bu istek sonrasında Nanak'ı terk eder. Lehna ise gidip kefeni kaldırır ve altında Guru Nanak'ı bulur.¹³ İki anlatıda da görüldüğü üzere sonradan Angad adını alacak olan Lehna, Sih toplumunun liderliğini Nanak'a olan sadakati ile kazanmış olmalıdır. Angad, 1539'da Nanak'ın ölümünün ardından Sih cemaatinin liderliğine geçmiştir. Buna karşılık Nanak'ın oğlu Shri Chand uzun yıllar boyunca Angad'a rakip olarak mücadelesini sürdürmüştür. Angad, Sih cemaatini sistemleştirme yolunda önemli adımlar atmıştır. İnanç ve kast farkı olmaksızın herkese yemek vermeyi

⁹ Hammet Arslan, "Dîvân-ı Hikmet'teki İllkelerin Hint Mistik Şiirlerindeki Yansıması: 'İlahî Aşk' ve 'Bhakti' Anlayışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Zülfikar Güngör, İnceleme Araştırma dizisi (Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2018), 294.

¹⁰ Ahmet Yesevi'ye ait şiirler ile Guru Nanak'ın söylemlerinin kıyaslanmasına dair bkz. Hammet Arslan, "İslam'ın Hint Kültürüne Etkisi: Ahmed Yesevi, Kabir ve Guru Nanak Örneği", *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu: 28-30 Nisan 2016, Ankara*, ed. Ahmet Kartal, İnceleme Araştırma dizisi (Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017), 399-422.

¹¹ Hardip Singh Syan, *Sikh Militancy in the Seventeenth Century: Religious Violence in Mughal and Early Modern India* (London (GB): I.B. Tauris, 2013), 63.

¹² W. Owen Cole - Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices* (London ; Boston: Routledge & K. Paul, 1978), 18.

¹³ Cole - Sambhi, *The Sikhs*, 18.

amaçlayan langar geleneğini devamlı hâle getirip kendisi bizzat mutfakta çalışmıştır. Ayrıca o, Nanak'ın şiirlerini bir araya getirmiştir.¹⁴

Angad'ın ardından Amar Das (ö. 1574) görevi üstlenmiştir. Babür İmparatoru Ekber Şah (ö. 1605) döneminde yaşamış olan Amar Das, öğretileriyle onu etkilemiştir.¹⁵ Ekber Şah döneminde Babür İmparatorluğu'nda din ve inanç açısından çeşitli değişimlerin yaşandığı, onun birçok inanca hoşgörülü davrandığı, hatta şehvet düşkünlüğü, iftira ve gurur gibi günahları şiddetle yasaklayan "Din-i İlahi" adlı bir inanç sistemi oluşturmaya çalıştığı bilinmektedir.¹⁶ Her ne kadar Ekber Şah'ın bu girişimi özellikle Müslümanlar tarafından eleştirilse de onun diğer dinlere yönelik hoşgörülü tavrı tebrik edilmelidir. Amar Das'ın kıtlık zamanında Babür İmparatorluğu'ndan vergi muafiyeti almasında Ekber Şah'ın bu hoşgörülü tutumu etkili olmuş olmalıdır. Ayrıca bir süre hapisane hayatı yaşayan Amar Das sonrasında birçok tutsakla birlikte serbest bırakılmıştır.¹⁷ Amar Das'ın ardından Guru Ram Das (ö. 1581) göreve gelmiştir. Ekber Şah'ın saygısını kazanan Ram Das, onun hediye ettiği topraklarda günümüzde Sihlerin kutsal ziyaretgâhı olan Altın Tapınağın da bulunduğu Amritsar şehrini kurmuştur.¹⁸ Ram Das'ın ardından gelen Guru Arjan (ö. 1606), Amritsar şehrinin Sihler için merkezi bir yer olmasında önemli rol oynamıştır. Kendisinden önceki guruların sözlerini içeren Adi Granth'ı da Guru Arjan derlemiştir. Guru Arjan, yaşadığı dönemde Sihlerin en kutsal tapınağı kabul edilen Harmandir Sahib'i inşa etmiş ve Sihleri ekonomik ve sosyal açıdan güçlü bir toplum hâline getirmiştir.¹⁹ Arjan, elde ettiği bu gücü Cihangir Şah'a (ö. 1627) isyan eden Hüsrev'e (ö. 1622) destek vererek kullanmıştır. Ancak başarısız isyan girişimi sonucunda Arjan saraya çağrılmış, tutuklanmış ve hapse atılmış, kısa süre sonra hapiste ölmüştür.²⁰

Arjan'ın yerine gelen Guru Hargobind (ö. 1644), Sihleri silahlandırarak ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun oluşmasında, yerel devlet görevlilerinin ve imparatorun Sihlere yönelik tavırları etkili olmuştur.²¹ Hargobind, askeri gücünü temsilen Harmandir Sahib'in karşısına Akhal Takht'i²² yaptırmış,²³ biri manevi diğeri dünyevi görevi simgeleyen iki kılıç kuşanmıştır.²⁴ Bu

¹⁴ Joseph Davey Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej* (New Delhi: Asian Educational Services, 1994), 46.

¹⁵ Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 47.

¹⁶ Enver Konukçu, "Ekber Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/543.

¹⁷ Cole - Sambhi, *The Sikhs*, 21.

¹⁸ Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 48.

¹⁹ C. Shackle - Arvind-pal Singh Mandair (ed.), *Teachings of the Sikh Gurus: Selections From the Sikh Scriptures* (London; New York: Routledge, 2005), xv.

²⁰ Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 50.

²¹ Bkz. Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 52-53.

²² Sih dini ve siyasi otoritesinin en üst makamıdır. Akal Takht "Sonsuz Taht" ya da "Sonsuz Olanın Tahtı" anlamına gelir. Sihler Akal Takht dışında 4 takhtı daha kutsal kabul etmektedirler. Daha geniş bilgi için bkz. M. Gurmukh Singh, "Akal Takht", *The Encyclopedia of Sikhism*, ed. Harbans Singh (Patiala: Punjabi University, 2002), 1/56-59.

²³ Khushwant Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), 1/61.

²⁴ Pashaura Singh - Louis E. Fenech, "An Overview of Sikh History", *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2014), 47.

hareketiyle o yalnızca manevi işlerle ilgilenmenin yeterli olmadığına, dünyevi işlerde de Sihlerin artık söz sahibi olması gerektiğine işaret etmiştir. Babür İmparatorluğu'na karşı küçük çaplı mücadelelere girişen Hargobind, bu savaşları “nefs-i müdafaa” olarak nitelemiştir.²⁵ Guru Arjan'ın ekonomik düzenlemeleri ile oğlu Hargobind'in askeri ve siyâsî düzenlemeleri, Sih toplumunu Babür İmparatorluğu içerisinde bölgesel bir idari yapı hâline getirmiştir.²⁶ Hargobind'in ardından Guru Har Rai (ö. 1661) başa geçmiştir. Har Rai de Babür İmparatorluğu'nun taht mücadelelerinde taraf olmuştur. Şah Cihan'ın iki oğlu Evrengzib ile Dara Şüküh arasındaki taht mücadelesinde Dara Şüküh'un tarafını tutmuştur. Ancak Evrengzib, Dara Şüküh'u mağlup edip onu irtidat ve isyan suçlamasıyla idam etmiştir.²⁷ Dara Şüküh'un yenilmesinin ardından Evrengzib, Har Rai'yi isyancı kardeşi ile ilişkisi olup olmadığını açıklamak üzere mahkemeye çağırılmış, Har Rai ise oğlu Ram Rai'yi Evrengzib'e esir olarak göndermiştir.²⁸ Daha sonra oğlu serbest bırakılmıştır.²⁹ Askeri güce sahip olmasına rağmen Har Rai, savaşmaktan kaçınmış ve barışçıl bir tavır takınmıştır.³⁰ Har Rai, ölmeden önce Evrengzib'in desteğini alan büyük oğlu Ram Rai yerine küçük oğlu Har Krishan'ı (ö. 1664) guru olarak atamıştır. Bu durum, Evrengzib'in hoşuna gitmemiş, bu yüzden henüz çocuk yaşta olan Har Krishan'ı saraya çağırmıştır³¹. Ancak Har Krishan, yakalandığı çiçek hastalığı sebebiyle ölmüştür.³² Har Krishan ölmeden evvel halefinin Bukkala köyünde olduğuna işaret etmiştir. Bu köyde Guru Hargobind'in birçok akrabasının ve oğlu Teg Bahadur'un (ö. 1675) yaşadığını bilen Sihler, Teg Bahadur'u dokuzuncu guru olarak seçmişlerdir.³³ Teg Bahadur, bu görevi üstlenmekten kaçınsa da görevi üstlenmek zorunda kalmış, ancak guruluk makamında gözü olan akrabaları ona birçok sıkıntı çıkarmışlardır. Bu sebeple o, bir süreliğine Pencap bölgesinden ayrılmıştır.³⁴ Yolculuğu sırasında Delhi'den geçerken tutuklanmış, ancak daha sonra serbest bırakılmıştır. Bir süre Bengal bölgesinde kalan Teg Bahadur, Pencap bölgesine döndüğünde Guru olarak karşılanmıştır. Gittiği yerde büyük kalabalıkları etrafında toplayan Teg Bahadur, bir süre sonra Evrengzib tarafından saraya çağırılmıştır. Ancak saraya Teg Bahadur'un kayıp olduğu bilgisi iletilmiş, bu sebeple o, kaçak ilan edilmiştir. Teg Bahadur Agra'da bir grup takipçisi ile yakalanmış ve Delhi'ye getirilmiştir.³⁵ Yargılandıktan sonra idamına karar verilmiş, nihayetinde başı kesilmek suretiyle öldürülmüştür.³⁶

Teg Bahadur'un öldürülmesi, Sihizm'de büyük reformları beraberinde getirmiştir. Onuncu guru olarak başa geçen Gobind Singh (ö. 1708) bu reformlar aracılığıyla Sihleri pasifist anlayıştan

²⁵ Bkz. Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 53.

²⁶ Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 57.

²⁷ Arvind-pal Singh Mandair, *Sikhism: a Guide for the Perplexed* (London ; New York: Bloomsbury, 2013), 51.

²⁸ Mandair, *Sikhism*, 51.

²⁹ Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 59.

³⁰ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/66.

³¹ Mandair, *Sikhism*, 51.

³² Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/67.

³³ Mandair, *Sikhism*, 51-52.

³⁴ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/67-68.

³⁵ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/69-70.

³⁶ Nesbitt, *Sikhism*, 60.

çıkarmış, militarist bir teşkilat olup Sih kardeşliği ve arınmışlar topluluğu olarak bilinen Khalsa Teşkilatı'nı kurarak Sih toplumunu her an kendini savunmaya hazır durumda, örgütlü bir yapı hâline getirmek istemiştir.³⁷ Üstelik geleneksel Sih kaynaklarına göre Gobind Singh, Khalsa Teşkilatı'nı kurmak suretiyle Guru Nanak'ın misyonunu tamamlamıştır.³⁸ Sih fundamentalist hareketlerinin dayanak noktası olan bu teşkilatın asıl amacı, Sihlerin gerektiğinde kendilerini savunabilecek yeterlilikte olmalarını sağlamaktır. Babasının ölümünden sonra Gobind Singh, henüz yaşı küçük olması sebebiyle Himalaya Dağları eteklerinde, Yumna nehri kıyısında bir şehre götürülmüştür. Burada eğitim almış, Farsça ve Sanskritçe öğrenmiştir.³⁹ Aynı zamanda at sürmeyi ve ok atmayı da öğrenen Gobind Singh, Guru olarak sorumluluklarının bilincinde yetiştirilmiştir. Birçok dilde şiir yazmış, çeşitli eserler kaleme almıştır.⁴⁰ Kendisine ait eserlerden biri olan *Zafname*'de bütün çareler tükendiğinde, kılıçları çekmenin mubah olduğunu söylemiştir.⁴¹ Bu düşünceyle hareket eden Gobind Singh, Babür İmparatorluğu'na karşı kendisine bağışlanan at ve silahları seve seve kabul etmiştir.⁴² Ancak onun Müslümanları düşman olarak kabul etmediği görülmektedir. Zira kurduğu orduda 500 Müslüman paralı asker yer almıştır.⁴³ Gobind Singh, öncelikle Kuzey Hindistan'da hüküm süren bazı Rajalarla, ardından da Babürlülerle savaşlar yapmıştır. Bu savaşlar sonucunda Sih yerleşimlerini daha güvenli hâle getirmek için kaleler inşa etmiştir.⁴⁴ Bunun yanında çocuklarının Guru olabilmek için birbirlerine düşmesine engel olmak amacıyla Guruluk silsilesini sonra erdirmiş, kendisi tarafından kaleme alınan ve daha önceki Gurulara ait sözlü ve yazılı materyalleri de içeren *Granth Sahib*'i ilelebet varlığını sürdürecektir guru olarak ilan etmiştir.⁴⁵ 1708 yılında bir suikast sonucunda öldürülmesine kadar Gobind Singh, 21 savaş yapmıştır. Sih toplumu, Gobind Singh'in bu savaşlarını "haklı savaş" ve "doğruluğu savunmak amacıyla yapılmış savaşlar" çerçevesinde değerlendirmiştir.

2. Edilgen Sih Toplumundan Etken Sih Toplumuna Dönüşüm

Sih dînî geleneğinin barış ve refahı, sevgi ve huzuru prensip edinerek yola çıktığına dair göz ardı edilemeyecek kadar çok delil bulunmaktadır. Sihlerin ilk 5 gurusu, sözlerinde barışa ve sevgiye yer vermişlerdir. Ancak girişte değindiğimiz bazı olaylar, barışı prensip edinmiş olan bu inancın kendini savunmak amacıyla silaha sarılmasına sebep olmuştur. Bu olaylardan ilki olan Guru Arjan'ın ölümünden Babür Hükümdarlığının sorumlu tutulması, iki tarafın çatışmaya girmesine yol açmıştır. Guru Hargobind, babasının ekonomik olarak zenginleştirdiği Sih toplumunun silahlanmasına önemli rol oynamıştır. Buna rağmen Babür hükümdarlığına karşı

³⁷ Gündüz, "Sih Dini", 380.

³⁸ Mandair, *Sikhism*, 57.

³⁹ Mandair, *Sikhism*, 55.

⁴⁰ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/74-75.

⁴¹ Gobind Singh, *Zafarnama*, çev. Navtej Sarna (New Delhi: Penguin Books, 2011), 24.

⁴² Mandair, *Sikhism*, 55.

⁴³ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/75.

⁴⁴ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/78; Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 74.

⁴⁵ Singh, *A History of the Sikhs 1469-1839*, 1/79.

birkaç küçük çatışmayı kazansalar da Babürlüleri nihayetinde Sihleri mağlup etmiştir. İmparatorluğun Sihlerin üzerine gitmesinin de bazı sebepleri bulunmaktadır. Örneğin, Guru Arjan, Cihangir Şah'a isyan eden Hüsrev'i desteklemiştir. Hargobind'in silahlandığı Sih toplulukları, zamanla bağımsız bir devlet gibi hareket etmeye başlamışlardır. Bu iki örnek karşısında imparatorluğun Sihlerin üzerine gitmesi kaçınılmaz bir son olarak kabul edilmelidir.

Sihleri daha militan bir toplum hâline getiren ikinci olay ise 9. Guru Teg Bahadur'un Babür İmparatoru Evrengzib tarafından öldürülmesidir. Bu olay sonrasında onuncu Guru Gobind Singh, Khalsa Teşkilatı'nı kurmuş, bu teşkilatın üyelerini cesur ve güçlü askerler olarak yetiştirmiştir. Teşkilatın kuruluşuna dair meşhur bir anlatı mevcuttur. Buna göre kalabalık bir Sih cemaati 1699'un 30 Mart akşamında bahar festivali Vaisakhi esnasında Anandpur'da bir çadırın önünde toplanmışlardı. Elinde bir kılıçla çadırdan çıkan Guru Gobind Singh, önündeki topluluktan başını guru için feda edecek bir kurban istedi. Birkaç sefer bu isteği tekrarladı ve nihayetinde Lahorlu bir tüccar veya brahmin olan Daya Ram bu isteği kabul etti. Guru ile birlikte çadıra girdiler. Kısa süre sonra Guru, kılıcından kan damlayarak çadırdan çıktı. Bunu gören cemaat dehşete düştü. Buna karşılık Guru Gobind, yeni gönüllüler istedi. Dört kişi daha gönüllü oldu ve hepsi birer birer çadıra girdiler. Guru Gobind her birini içeri alıp dışarı çıktığında kılıcından kanlar akıyordu. Nihayetinde Guru Gobind, bu beş kişiyi üzerlerinde mavi ve sarı cüppeler giymiş olarak çadırdan çıkardı ve bu kişileri Khalsa Teşkilatı'nın çekirdeğini oluşturan "Panj Piare" (Guru'nun beş sevgilisi) diye taltif etti ve onlara aslan anlamına gelen *Singh* soy ismini verdi.⁴⁶ Khalsa'nın kuruluşunu anlatan bu olayın ardından Gobind Singh, teşkilata girişi yani inisiyasyon töreninin nasıl gerçekleştirilmesini gerektiğini ve Khalsa Teşkilatı'na katılanların uymaları gereken 5 kuralı ortaya koymuştur.⁴⁷ Teşkilata "amrit" (hayat ve ölüm iksiri) adı verilen su ile vaftiz edilerek üye olan ve soy adı olarak "Singh" ismini benimsemesi şart koşulan Sihler, Beş K (panc-kakar/kakke) adıyla da bilinen şu kurallara uymakla mükellef tutulmuşlardır:⁴⁸

- 1- Keş: Teşkilat üyelerinin saçlarını kesmesi yasaktır. Bu kural Sihlerin doğa kanunlarına karşı her zaman uyumlu olduklarını göstermektedir.
- 2- Kangha: Tarak temizliğin sembolüdür ve her teşkilat üyesi, tarak taşımalıdır. Bu aynı zamanda Hindu, Budist ve Caynist geleneklerdeki asketizmin reddine işaret etmektedir.
- 3- Kacch: Her teşkilat üyesi iç don giymeli, böylece haramdan uzak durmalı ve iffetini korumalıdır.
- 4- Kirpan: Teşkilat üyeleri, adaleti sembolize etmek ve gerektiğinde kendisini korumak için hançer taşımalıdır. Bu hançer ile kişi, sadece kendisini değil, kendisini koruyamayanları da korumakla mükelleftir.

⁴⁶ Mandair, *Sikhism*, 58-59.

⁴⁷ Mandair, *Sikhism*, 59-60.

⁴⁸ Arslan, "Sihizm", 778.

5- Kara: Teşkilat üyeleri, sağ kollarına bileklik takmalıdırlar. Bu bileklik aynı zamanda kişiye yaşam ve ölümü, yapılan fiillerde kişinin gerçek Guru'ya karşı sorumlu olduğunu hatırlatmalıdır.⁴⁹

Guru Gobind, Khalsa'nın çekirdeğini oluşturduktan sonra ilk 5 üyeye, kendisini de teşkilata almaları için talepte bulunmuş, bu talebe şaşırın üyeler neticede inisiyasyon törenini birebir uygulamak suretiyle Gobind'i teşkilata almışlardır. Böylece Guru Gobind, *singh* lakabını almıştır.⁵⁰ Gobind Singh'in bu kuralları koymasının sebebi, Khushwant Singh tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: "Guru, sorgulandığında inancını reddedemeyecek, dış görünüşü itibariyle zulmü ve ona dayanacak cesareti celbeden bir insan vücudu ortaya koymak istemiştir."⁵¹ Anlaşıldığı kadarıyla Khalsa Teşkilatı, askeri bir birlik şeklinde oluşturulmuştur. Tıpkı üniformalı askerler gibi, Khalsa Teşkilatı üyeleri gerektiğinde Sih inancını ve toplumunu savunmakla görevlendirilmişlerdir.⁵² Gobind Singh'in askeri bir teşkilat kurması ve Babür İmparatorluğu ile çatışmaya girmesi, elbette Sih inancında barışın bir kenara bırakıldığını göstermemektedir. Ne Hargobind ne de Gobind Singh, haklı savaşlarını Müslümanlara karşı yapmamışlardır. Onların direkt olarak Müslümanları hedef aldıkları da söylenemez. Şüphesiz yaşadıkları çevrede Müslümanlar da bulunmaktadır. Ancak onlar kendi inanç ve geleneklerini tehdit eden idari yapıya, yani Babür imparatorlarına karşı ayaklanmışlardır. Bu sebeple Sihlerin bu dönemdeki mücadelelerinde herhangi bir dîni rakip olarak gördüklerini söylemek doğru olmaz. Doğrusu, buradaki mücadele daha çok siyâsî özellikler barındırmaktadır.

Sih geleneğinin temellerinin atıldığı 10 guru döneminde meydana gelen bu iki olay, günümüzde Sih fundamentalistlerinin yaslanabileceği çeşitli dînî delillerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Sih fundamentalizminin zirvedeki isimlerinden biri olan Jarnail Singh Bhindranwale'nin (ö. 1984) bir konuşmasında ne Guru Hargobind'in ne de Guru Gobind Singh'in silahlanırken Babür imparatorlarından izin almadığını, bu sebeple kendi silahlanmalarının da meşru olduğunu ve haklarını savunmak için kimseden izin almayacaklarını söylediği aktarılmaktadır.⁵³ İsmi geçen iki gurunun örnekliği, sevgiyi tavsiye eden bir inanç içerisinde şiddete dayanak arayanlar için yeterli delillerdir.

3. Sih Toplumunda Şiddetin Başlangıcı

Sih toplumunda temellere dönme çağrısı, 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Sihler, 10. Guru Gobind Singh'in ölümünün ardından bir süre şehir devletleri hâlinde (misils) yaşamışlardır. Ardından Ranjit Singh, 1799'da bu şehir devletlerini birleştirmiş ve bölgede 49 yıl hüküm sürecek

⁴⁹ Cole - Sambhi, *The Sikhs*, 37.

⁵⁰ Mandair, *Sikhism*, 61.

⁵¹ Khushwant Singh, *The Sikhs* (Noida, Uttar Pradesh, India: HarperCollins Publishers, 2020), 20.

⁵² Cunningham, *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*, 71.

⁵³ T. N. Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", *The Fundamentalism project*, ed. Martin E. Marty vd. (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 601.

olan Sih İmparatorluğu'nu kurmuştur.⁵⁴ İngilizlerin bölgeyi ele geçirmesi ile Sih İmparatorluğu dağılmış, Sihler İngiliz boyunduruğunda yaşamaya başlamışlardır.⁵⁵ Ancak bu dönemde, ilginç bir şekilde, Sihler ve İngilizler iyi anlaşmışlar, hatta 1857 yılında Pencap bölgesinde çıkan isyanda Sihler İngilizlere yardım etmişler, buna karşılık İngilizler, Sih Khalsa Teşkilatı geleneğinin İngiliz ordusuna katılan Sih askerlerce sürdürülmesine müsaade etmişlerdir.⁵⁶ Khalsa geleneği bu sırada giderek zayıflamış ve nihayetinde teşkilat üyeleri Sih inancından uzaklaşmaya başlamışlardır. Bununla ilgili olarak, 1853 yılında İngiliz Pencap Hükümeti sekreteri Richard Temple (ö. 1902) şu sözleri söylemiştir: “Nanak’ın Sihleri, barışçıl tabiatlı eski bir ailedir ve atalarının dinlerine sadık kalacaklardır. Fakat Gobind Singh’in Sihleri, bu dîni savaş dîni olarak kucaklayan bu kişiler, artık Khalsa’ya itibar etmiyorlar. Bir zamanlar binlerce kişiye ulaşan bu insanlar, artık dağılıyor ve Hinduizm’in saflarına katılıyorlar.”⁵⁷ Ancak bu uzaklaşma Sihlerin İngiliz ordusunda yükselmesine engel olmamıştır. Sihlerin Hindistan’ın bağımsızlığını kazanmasının ardından İngilizlerin boşalttığı askeri makamlara yerleşmeleri, bunun en önemli göstergesidir. İngiliz boyunduruğunda geçen süreçte Sihler arasında dîni reform girişimleri yapılmıştır.⁵⁸ Ancak fundamentalist sayılabilecek ilk girişimler, Sih tapınaklarının (gurdwara) yönetimi üzerinde ortaya çıkmıştır. Tapınaklar, Sih İmparatorluğu döneminde *mahant* adı verilen Sih keşişler tarafından idare edilmiştir. Sihlerin Udasi mezhebine bağlı olan mahantlar guruluk geleneğini sürdürmektedirler. Bu durum onları Ortodoks Sihlerden ayırmaktadır.⁵⁹

İngilizlerin Pencap bölgesinde gerçekleştirdikleri ekonomik girişimler sonuç vermeye başladığında gurdwaralar giderek zenginleşmiş, İngiliz desteğini arkasına alan mahantlar gurdwaraların sahipleri konumuna gelmişlerdir.⁶⁰ Böylece mahant olmak da önemli bir görev hâlini almıştır. Üstelik Guru Nanak’ın oğlu Shiri Chand’ın Sih geleneğine bağlı olduklarını iddia eden Udasi mahantları⁶¹, görevlerini babadan oğula geçen bir görev olarak görmeye başlamışlar, Sihizm’i reddedip gurdwaraların Udasi tapınakları olduklarını öne sürmüşlerdir.⁶² Bu durum, Ortodoks Sihleri kızdırmış ve nihayetinde çatışmalara sebep olmuştur. Ancak İngiliz Pencap yönetimi, olayların büyümesini engellemek için bazı Sih liderleri hapse mahkûm etmiştir. Bu durum, Sihlerin hem zenginleşmiş mahantlara hem de hükümete karşı mücadele etmelerine yol açmıştır.⁶³ Birinci Dünya savaşı yıllarında Sihler, İngiliz boyunduruğundaki Hint hükümetine büyük yardımlar yapmıştır. Ancak Sihler, bu yardımlarının karşılığını alamamışlardır. Buna karşılık iddiaya göre Hindular ve Müslümanlar, Sihlerden daha çok ödüllendirilmişlerdir.⁶⁴ Yine

⁵⁴ Daha geniş bilgi için Bkz. Singh, *The Sikhs*, 31-62.

⁵⁵ Singh, *The Sikhs*, 61.

⁵⁶ Nesbitt, *Sikhism*, 71.

⁵⁷ Madan, “The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition”, 602.

⁵⁸ Bkz Singh, *The Sikhs*, 64-69.

⁵⁹ Singh, *The Sikhs*, 73.

⁶⁰ Mandair, *Sikhism*, 93.

⁶¹ Nesbitt, *Sikhism*, 78.

⁶² Singh, *The Sikhs*, 73.

⁶³ Singh, *The Sikhs*, 74.

⁶⁴ Singh, *The Sikhs*, 74.

bu dönemde Hindular ve Müslümanlar, İngilizleri Hindistan'dan çıkarmak için çeşitli girişimlerde bulunmuşlar, Sihler de bu girişimlerden ilham alarak gurdwaraları ele geçirmek için çeşitli eylemler düzenlemişlerdir. Bu eylemlerden birisi de 1919'da Amritsar'da gerçekleştirilmiştir. İngiliz idaresinin yasağına rağmen eylem yapılmış, ancak İngiliz General Dyer, eylemcilere ateş açılması emrini vermiştir.⁶⁵ Olay, resmi rakamlara göre 500 kişinin öldürüldüğü Amritsar Katliamı olarak tarihe geçmiştir.⁶⁶

Katliam sonrasında eylemlerini siyâsî boyuta taşımak isteyen Sihler, Sih Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Ekim 1920 itibarıyla Sih Cemiyeti "Akali Hareketi" adı altına gurdwaraları ele geçirmeye başlamış, ele geçirilen gurdwaraların yönetimi için Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC) kurulmuştur.⁶⁷ Akali hareketi, daha sonra Hindistan siyasetine girmiş ve Akali Dal Partisi olarak hükümette yerini almıştır. Ancak Gurdwaraların ele geçirilmesinde bazı sıkıntılar yaşanmıştır. Amritsar çevresindeki bir Gurdwara'da mahantlar ile Sihler arasında çatışma çıkmış, 2 kişi ölmüş 17 kişi yaralanmıştır. Olaylar sonucunda 15 mahant ve 17 Sih hapse atılmıştır.⁶⁸ Olaylar bununla kalmamış, 1921 yılında Guru Nanak'ın doğduğu şehir Nankana'daki bir gurdwarada görev yapan Mahant Narain Das, kiraladığı eşkıyalarla önde gelen Akali liderlerinden Lachman Singh'i ve beraberindeki Sihleri, gurdwarada ibadet sırasında öldürmüştür.⁶⁹ 130 kişinin öldüğü bu olay, Nankana Katliamı olarak tarihe geçmiştir.⁷⁰ Katliam sonrasında, Nankana'daki bütün Gurdwaralar Ortodoks Sihlere, SGPC'ye devredilmiştir. Sih fundamentalizminin ilk örnekleri olarak sunulan bu olaylar, Ortodoks Sihlerin siyâsî isteklerini elde etmek için şiddete başvurmalarında çok etkili olmuştur. 20. yüzyıl boyunca Sih fundamentalistlerin sıkça şiddete başvurmaları, bu durumu açıkça göstermektedir.

4. Sih Toplumunda Şiddetin Zirvesi

20. yüzyılda Hint alt kıtasında çatışan üç dînî grup karşımıza çıkmaktadır. Bunlar Hindular, Müslümanlar ve Sihlerdir. 1947 yılında Hinduların Hindistan'ı, Müslümanların ise Pakistan'ı kurarak kendi bağımsız devletlerine sahip olmaları, Sihleri oldukça rahatsız etmiştir. Dahası Sihlerin anavatanı sayılan Pencap bölgesi, iki devlet arasında paylaşılmıştır ki bu durumda en büyük sıkıntıyı Sihler yaşamıştır. Böylece bağımsız bir devlet ideali, Sihler tarafından giderek daha yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Sihler, bağımsızlık adına birçok girişimde bulunmuşlardır. Bunu öncelikle siyâsî yolla kazanmaya çalışmışlar, Pencap bölgesinde özerk bir yönetim istemişlerdir. Örneğin Anandpur Sahib Önergesi, Sihlerin özerk olma yolunda giriştikleri adımlardan birisidir. Akali Dal partisi komisyonlarınca 1973'te hazırlanan bu önergede dînî ve siyâsî çeşitli taleplerde bulunulmuştur. Pencap bölgesinde Sihlerin çoğunlukta olduğu şehirlerden oluşan ve otonom şekilde idare edilecek bir eyaletin kurulması talebi bu önergenin en temel siyâsî

⁶⁵ Mandair, *Sikhism*, 93.

⁶⁶ Singh, *The Sikhs*, 75.

⁶⁷ Mandair, *Sikhism*, 94.

⁶⁸ Singh, *The Sikhs*, 76.

⁶⁹ Harnik Deol, *Religion and Nationalism in India the Case of the Punjab* (London: Routledge, 2000), 79.

⁷⁰ Singh, *The Sikhs*, 77.

taleplerinden biridir.⁷¹ Toplumda ateizmin yaygınlaşmasına karşılık Sih dininin yayılması, Sih dîni kurumlarının yeniden ihya edilmesi, Sih tapınaklarının (gurdwara) idaresinin bir makamda toplanması, Sih misyoner kolejlerinin açılması ve Sih kutsal mekânlarına giriş çıkışlarda serbestiyet gibi talepler ise bu dönemde Hindistan'da Sihizm'in bir inanç olarak Hinduizm içerisinde erime tehlikesi içinde olduğunu göstermektedir.⁷² Önergedeki en ilginç nokta ise kadınlar dâhil suça bulaşmamış bütün insanlara lisans gerektirmeksizin bireysel silahlanma izni talep edilmesidir.⁷³ Bu talep, Sihler arasında Khalsa geleneğinin sürdürülmesine yönelik devam eden bir isteğin bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu ve benzeri girişimler Sihlere başarı getirememiştir. Bu girişimlerin yanı sıra, Sihler arasında "Khalistan" ideali adı altında şiddet yoluyla hedefe ulaşmaya çalışanlar olmuştur. Siyâsî girişimlerin sonuç vermemesi, şiddet yolunun daha çok tercih edilmesine yol açmıştır.

Hindistan'ın bağımsızlığını takiben Sihler tarafından birçok silahlı eylem gerçekleştirilmiştir. Ancak Sih fundamentalizminin en şiddetli olduğu 1980'li yıllarda bu eylemler zirve dönemini yaşamıştır. Burada bütün olaylardan ziyade, zincirleme olayların fitilini ateşleyen şahıslardan ve bu olayların en etkili olanlarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Sih Fundamentalizmi dendiğinde akla gelebilecek en ünlü isim, Jarnail Singh Bhindranwale'dır. Sihler tarafından "sant" (aziz, bilge) unvanına layık görülen Bhindranwale, geleneksel Sih eğitimi veren okullardan biri olan Damdama Taksal'ın lideridir.⁷⁴ Gençliği döneminde Damdama Taksal'ın lideri Kartar Singh'in gözetiminde eğitim alan Bhindranwale, başarılı bir öğrenci olarak tebarüz etmiştir. Kartar Singh bir trafik kazası geçirmesinin ardından Bhindranwale'i, Taksal'ın başına geçirmiştir.⁷⁵ Pencap'taki birçok şehri gezip vaazlar veren Bhindranwale, güçlü hitabetiyle insanları kısa sürede etkilemeyi başarmıştır. Vaazlarında alkol ve uyuşturucu maddelerden uzak durulmasına vurgu yapan Bhindranwale, bu süreçte dîni bir lider olarak öne çıkmıştır.⁷⁶ Ancak bir süre sonra siyâsî meseleler hakkında konuşmaya başlamıştır. Adını bütün Hindistan'a 1978 yılında Nirankari Sihlerinin Amritsar toplantısını basıp olay çıkarması ile duyuran Bhindranwale, bu olay sonrasında Akali liderlerinin politik oyunlarına alet olmuştur.⁷⁷

Bhindranwale, toplumda tanınmasının ardından siyasetle daha çok ilgilenmeye başlamıştır. 1978'deki baskın olayı öncesinde yalnızca Granth Sahib'den bahsedip dîni sohbet ve vaazlar yaparken 1978'den sonra politik ve ekonomik konular üzerine konuşmaya başlamıştır.⁷⁸ Bhindranwale, ünlü olduktan sonra fundamentalist fikirlerini yaymaya devam etmiş, bu süreçte

⁷¹ B. S. Nijjar, "Anandpur Sahib Resolution", *The Encyclopedia of Sikhism*, ed. Harbans Singh (Patiala: Punjabi University, 2002), 1/134.

⁷² Nijjar, "Anandpur Sahib Resolution", 1/135.

⁷³ Nijjar, "Anandpur Sahib Resolution", 1/137.

⁷⁴ Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", 597.

⁷⁵ Deol, *Religion and Nationalism in India the Case of the Punjab*, 168.

⁷⁶ Deol, *Religion and Nationalism in India the Case of the Punjab*, 168.

⁷⁷ Jarnail Singh Bhindranwale - Ranbir Singh Sandhu, *Struggle for Justice: Speeches and Conversations of Sant Jarnail Singh Khalsa Bhindranwale* (Dublin, Ohio: Sikh Educational & Religious Foundation, 1999), v.

⁷⁸ Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", 599.

çeşitli eylemlere girişmiştir. Bu eylemler, görünüşte Sih kutsal metinlerindeki sevgi prensibine ters düşse de Bhindranwale eylemlerini Guru Hargobind ve Guru Gobind Singh'in uygulamalarına dayandırmıştır.⁷⁹ Giriştiği eylemleri "kahramanca faaliyet" diye niteleyen Bhindranwale, konuşmalarında sürekli bu iki Guru'ya atıflar yapmıştır.⁸⁰ Bhindranwale, Khalsa'nın 5 kuralına motosiklet ve revolver silahı bulundurmaya eklemiş, her köyde en az 1 motosiklet, 3 revolver silah ve 3 Khalsa üyesinin var olması gerektiğini dile getirmiştir.⁸¹ Ona göre Sihler, masum insanları öldürmek için silahlanamazlar, çünkü bu büyük günahdır. Ancak silahlanıp da hakkını aramamak, Sih inancına göre masumları öldürmekten daha büyük bir günahdır.⁸² Bhindranwale'ın silahlanma çağrısı, Hindularca çarpıtılmış, onun bu çağrısı dönemin Hindu gazete manşetlerinde "bu silahları alın ve Hinduları öldürün" şeklinde yerini almıştır.⁸³ Ancak Sihlerin silahlanıp hakkını aramasını, günah değil dîni bir gereklilik olarak yorumlayan Bhindranwale, bu düşüncesini eyleme dökmekten de geri durmamıştır. O fikirlerini ve eylemlerini guruların hayatlarına işaret etmek suretiyle delillendirmiştir.

Bhindranwale'ın fikirleri ve faaliyetleri, nihayetinde *Blue Star* operasyonu ile sona erecek olan Harmandir Sahip ayaklanmasına yol açmıştır. Bhindranwale ve arkadaşları, bir kaleye çevirdikleri Harmandir Sahib'de Hindistan ordusuna karşı savaşırken öldürülmüşlerdir.⁸⁴ Harmandir Sahib'e operasyon emri vermesi sebebiyle Hindistan Hükümeti Başbakanı İndira Gandhi kendi Sih muhafızları tarafından öldürülmüş, bu durum anti-Sih isyanlarına yol açmıştır.⁸⁵ İsyancılar dört gün sürmüş ve bu sürede sadece Delhi'de 2800 Sih öldürülmüştür. Bütün bu olaylar, Sihler ve Hindular arasındaki gerilimi daha da artırmış, 1980'li yıllar boyunca Sih Khalistan Ülküsü, en güçlü dönemini yaşamıştır. Dünyanın birçok yerinde yaşayan Sihler, bu ülkünün gerçekleştirilebilmesi için maddî yardımda bulunmuşlardır. Sihlerin en kutsal tapınağı kabul edilen Harmandir Sahib'de gerçekleştirilen *Blue Star* operasyonu, daha birçok kanlı eylemin sebebi olmuştur.

Sonuç

Sih Fundamentalistlerinin gerçekleştirdiği bütün eylemlere yer vermek, onların bu yolu neden tercih ettiğini anlamamıza yardımcı olmayacaktır. Bunun yerine, Guru Nanak'ın sevgi ve barış prensiplerinin Sih toplumunda nasıl ve neden göz ardı edildiğine bakılmalıdır. Guru Arjan'a Harmandir Sahib'in neden dört kapısının olduğu sorulduğunda, "benim inancım, hangi yönden gelirlerse gelsinler, hangi yönü kible ederlerse etsinler, her inanç ve kasttan insana açıktır" sözünü söylediği aktarılmaktadır.⁸⁶ Bu barışçıl yaklaşıma rağmen Sihler, Guru Hargobind ile ilk

⁷⁹ Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", 599.

⁸⁰ Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", 600.

⁸¹ Singh Bhindranwale - Sandhu, *Struggle for Justice*, xlv.

⁸² Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", 601.

⁸³ Singh Bhindranwale - Sandhu, *Struggle for Justice*, xlv.

⁸⁴ Niels Christian Nielsen, *Fundamentalism, Mythos, and World Religions* (Albany: State University of New York Press, 1993), 122.

⁸⁵ Nielsen, *Fundamentalism, Mythos, and World Religions*, 122.

⁸⁶ Madan, "The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition", 595.

defa silahlanma yoluna gitmiş, Guru Gobind Singh ile askerî bir teşkilat hâlini almışlardır. Gobind Singh'in Khalsa Teşkilatı, başlangıçta Sih toplumunda büyük bir öneme sahip olmuştur da zamanla etkisi azalmıştır. İngiliz Pencap Hükümet sekreteri Richard Temple'in sözlerinden de anlaşıldığı üzere, Khalsa geleneği kuruluşundan yaklaşık 150 yıl sonra zayıflamaya başlamış ve kuruluş amacını yitirmiştir. Bu durum Khalsa prensiplerinin başka amaçlar için kullanılabilir olmasına yol açmış, böylece Sih toplumu, emellerine ulaşmada sevgi ve barış prensibi yerine şiddeti tercih etmeye başlamıştır.

Yukarıda anlatılan tarihsel süreçten de anlaşıldığı üzere, Sih toplumu bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu dönüşümün dâhili ve hâricî sebepleri vardır. Dâhili sebepler başlangıçta daha çok hâricî sebeplere tepki olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Sih toplumu, başlangıçta Babürlüler tarafından hoş karşılanılmışsa da özellikle 16 ve 17. yüzyıllarda Sihlerin güçlenmesi bu durumu değiştirmiştir. Sih Gurularının Babür taht kavgalarına taraf olmaları, Sihler için dönüşümün başlangıcı olmuştur. Babür idarecilerinin hedef tahtasında yer edinen Sihler, Guru Arjan ve Guru Teg Bahadur'un ölümündeki hâricî sebeplerden hareketle kendilerini savunma gerekliliği hissetmişlerdir. Nihayetinde Gobind Singh'in Khalsa'yı kurması ve Sih toplumunu askerî bir yapıya ulaştırması, Sihlere kendilerine ait askeri kuvvetlere sahip olmasını sağlamıştır. İngilizlerin Hindistan hükümranlığı sürecinde önemli görevler üstlenen Sihler, 20. yüzyılda ulusal devletlerin kurulması sürecinde kendilerine ait bir toprak parçası arayışına girmişler, bu anlamda "Khalistan" ideolojisini öne sürmüşlerdir. Sihlerin dönüşümündeki dâhili sebepler de bu dönemde kendini göstermektedir. Sih liderler, siyâsî emellere ulaşabilmek için toplumu harekete geçirmeye çalışmışlar, ancak bunun sevgi ve barış düsturu ile gerçekleştirilemeyeceğini gördükleri için şiddete başvurmuşlardır. Guru Nanak'ın sevgi düsturu, yaşadığı dönem için mümkündür. Ancak 19 ve 20. yüzyılda dünyada büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişiklikler ne Sihlerin ne de başka bir toplumun sevgi düsturu ile hareket etme imkânını zorlaştırmıştır. Zira ulus devletler kurulmuş, teknoloji gelişmiş, emperyalizm olgusu dünyanın her yerinde uygulanmaya çalışılmıştır. Aslında Sih fundamentalizmi de emperyalizm olgusunun bir sonucudur. On Guru döneminde nispeten özgür bir ortamda yaşayan ve istedikleri gibi hareket edebilen Sihler, emperyalizmin getirdiği şartlarda bu özgürlüklerini yitirmişlerdir. 1980'li yıllarda yaşananlar, bu özgürlükleri geri kazanmak adına gerçekleştirilen eylemlerin en uç noktasıdır.

Sih geleneğinde, din ile devlet işleri hiçbir zaman ayrı olarak düşünülmemiştir. Guru Hargobind ve Guru Gobind Singh hem dînî liderlik hem de siyâsî liderlik yapmışlardır. Şüphesiz bu durumun oluşmasında İslâmiyet'in Sih dînî üzerindeki etkisine dikkat etmek gerekmektedir. Bu yüzden Sihizm'de de siyâsî ve dînî fundamentalizm birbiri ile sıkı sıkıya ilişki içerisindedir. Aslında politik sorunların çözümü için gerçekleştirilen eylemler gücünü dînî duygulardan almış, sonuçta Sih fundamentalizmi dînî bir fundamentalizm türü olarak sunulmuştur. Fundamentalist eylemler gerçekleştiren Bhindranwale gibi şahıslar, sebeplerini dînî gerekçelere dayandırsalar da amaçlarının politik haklar elde etmek olduğu açıkça görülmektedir. Sih fundamentalizmi, başlangıçta gurdwaraların ele geçirilmesi gibi dînî sebeplerle ortaya çıkmış olsa da bugün fundamentalistlerin amacının din ile ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Ne yazık ki bugün dünyanın

birçok yerde politik ve ekonomik haklar kazanmaya çalışan fundamentalistler, halkın desteğini kazanmak için kendilerini dine dayandırmaktadırlar. Bu sebeple bir eylemin dînî yahut siyâsî fundamentalizm olarak nitelendirilebilmesi için eylemi gerçekleştirenlerin elde etmek istedikleri hedeflerin ve bu eylemin sonuçlarının dikkatle incelenmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Sih fundamentalizmini dînî değil siyâsî fundamentalizm olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Kaynakça

- Arslan, Hammet. “Dîvân-ı Hikmet’teki İlkelerin Hint Mistik Şiirlerindeki Yansıması: ‘İlahî Aşk’ ve ‘Bhakti’ Anlayışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*. ed. Zülfikar Güngör. 283-297. İnceleme Araştırma dizisi. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2018.
- Arslan, Hammet. “İslam’ın Hint Kültürüne Etkisi: Ahmed Yesevi, Kabir ve Guru Nanak Örneği”. *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu: 28-30 Nisan 2016, Ankara*. ed. Ahmet Kartal. 399-422. İnceleme Araştırma dizisi. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017.
- Arslan, Hammet. “Sihizm”. *Aklî düşünce ve felsefenin doğu’dan doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî gelenekleri*. ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ali Osman Kurt. 761-792. Doğu’dan Batı’ya düşüncenin serüveni / proje editörü Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, 1. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı., 2017.
- Cole, W. Owen - Sambhi, Piara Singh. *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*. London ; Boston: Routledge & K. Paul, 1978.
- Cunningham, Joseph Davey. *A History of the Sikhs from the Origin of a Nation to the Battles of the Sutlej*. New Delhi: Asian Educational Services, 1994.
- Deol, Harnik. *Religion and Nationalism in India the Case of the Punjab*. London: Routledge, 2000.
- Gobind Singh. *Zafarnama*. çev. Navtej Sarna. New Delhi: Penguin Books, 2011.
- Gündüz, Şinasi. “Sih Dini”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 373-381. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı., 2007.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Sözlük Dizisi 2. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Konukçu, Enver. “Ekber Şah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/542-544. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Madan, T. N. “The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition”. *The Fundamentalism project*. ed. Martin E. Marty vd. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Mandair, Arvind-pal Singh. *Sikhism: a Guide for the Perplexed*. London ; New York: Bloomsbury, 2013.
- Nesbitt, Eleanor M. *Sikhism: a Very Short Introduction*. Oxford: New York: Oxford University Press, 2005.

- Nielsen, Niels Christian. *Fundamentalism, Mythos, and World Religions*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Nijjar, B. S. "Anandpur Sahib Resolution". *The Encyclopedia of Sikhism*. ed. Harbans Singh. C. 1. Patiala: Punjabi University, 2002.
- Pashaura Singh - Fenech, Louis E. "An Overview of Sikh History". *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. 43-61. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 1st ed., 2014.
- Shackle, C. - Arvind-pal Singh Mandair (ed.). *Teachings of the Sikh Gurus: Selections From the Sikh Scriptures*. London ; New York: Routledge, 2005.
- Singh Bhindranwale, Jarnail - Sandhu, Ranbir Singh. *Struggle for Justice: Speeches and Conversations of Sant Jarnail Singh Khalsa Bhindranwale*. Dublin, Ohio: Sikh Educational & Religious Foundation, 1999.
- Singh, Khushwant. *A History of the Sikhs 1469-1839*. 2 Cilt. New Delhi: Oxford University Press, 2nd ed., 2004.
- Singh, Khushwant. *The Sikhs*. Noida, Uttar Pradesh, India: HarperCollins Publishers, 2020.
- Singh, M. Gurmukh. "Akali Takht". *The Encyclopedia of Sikhism*. ed. Harbans Singh. C. 1. Patiala: Punjabi University, 2002.
- Singh, Nikky - Kaur, Guninder. "Nanak". *Encyclopedia of Religion* (2nd ed). ed. Lindsay Jones vd. 6412-6414. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
- Syan, Hardip Singh. *Sikh Militancy in the Seventeenth Century: Religious Violence in Mughal and Early Modern India*. London (GB): I.B. Tauris, 2013.

Efgânî-Abduh-Reşid Rıza Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Okuma

(An Examination on the Interaction between Afghani-Abduh-Rashid Reza)

Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi | Islamic Sciences Faculty
Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic sciences
Tokat | Türkiye | Tokat | Türkiye
ahmet.aozdemir@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2389-6693

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 24/Ocak/2023 | Received | 24/January/2023
Kabul Tarihi | 10/Mayıs /2023 | Accepted | 10/May/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 | Published | 30/June/2023

Bu makale “Tefsiru'l-Menâr'ın Had Cezalarına Yaklaşımı” adlı doktora tezinden üretilmiştir. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012. This article is produced from his doctoral thesis entitled “Tafsiru'l-Manar's Approach to Hadd Punishments”. Necmettin Erbakan University, 2012.

Atıf | Cite as:

ÖZDEMİR, Ahmet. “Efgânî-Abduh-Reşid Rıza Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Okuma [An Examination on the Interaction between Afghani-Abduh-Rashid Reza]”. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 37-68.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1241448](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1241448)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



An Examination on the Interaction between Afghani-Abduh-Rashid Reza

Abstract: Afghani, Abduh and Rashid Reza important intellectual men of the last period in the Islamic world, are groundbreaking personalities with their thoughts and different point of views. The main elements of the Modernist line were also shaped by their ideas. At this point, Afghani made the most significant opening, and the other two contributed to this. Afghani has come to the fore with his political personality, while the other two thinkers have come to the fore with their more scientific personalities. However, they have put forward similar views on identifying the problems in the Islamic world and finding solutions. Giving broad authority to the mind is one of their most basic characteristics. The most significant effect of this is revealed in the evaluations of the narrations. They cooperated to protect the essence of Islam and clean up unfounded elements such as bid'ah and superstition, which were added to it later. The basis of all these views lies in the backwardness of the Islamic world concerning the West. Their focus is also on finding a solution to this backwardness. In this study, an effort has been made to decipher how the interaction between these thinkers, who are among the pioneers of the modernist movement in the Islamic world, takes place. Although there are differences between them, it has been seen that they act with common decency on fundamental issues. Jamaledin Afghani greatly influenced the formation of Muhammad Abduh's thought structure. In the same way, the thought structure of Muhammad Rashid Reza was shaped by Abduh. Abduh's thoughts were passed on to subsequent generations by his student Rashid Reza. Rashid Reza has also been a driving force in writing his teacher's thoughts. The three authors we have studied have a mind-centered thinking structure. They consider the evaluation of events and the resolution of issues from this point of view. They have set out to place an entire, simple understanding of Islam in society. In order to achieve this, they also opposed many innovations that emerged later and considered them incompatible with religion. They have complained that the sects have complicated the religion. They wanted the Islamic life of the period of Muhammad and his friends to dominate Muslim society again. Afghani is the person who was instrumental in Abduh's entry into politics. He did not want Abduh's point of view to be limited only to Egypt. He has developed a point of view that considers all Muslims. Abduh, on the other hand, mediated the spread of Afghani's ideas in Egypt and Azhar. There is a strong interaction between them at the point of researching why Muslims are lagging in the face of the West and finding solutions to them. Their efforts to ensure that their thoughts do not remain in theory and are implemented as soon as possible also show that they are on a shared line. Their giving broad authority to the mind, their understanding of Deconstruction, their views on sects, and their struggle against false beliefs in society are also indicators of their interaction. Although there is an image in the form of teacher-student, original ideas have emerged from both. On the other hand, the bond between Abduh and Rashid Reza is much stronger than theirs. At this point, the main idea belongs to Abduh, and Rashid Reza is the carrier of his ideas. For that reason, he and his teacher communicate in the form of receiving information and transferring it to other people rather than deconfliction. We see that the importance Abduh attaches to education also continues in Rashid Reza. Their search for solutions to the problems in the Islamic world by correcting the issues that they Decry at all levels of society is also a result of the interaction between them. To summarize, all three authors have tried to find solutions to the problems experienced in the Islamic world. This is to give a new perspective on the issues. Because they thought that there was a wrong approach to the root of the problem. In doing so, they have been subjected to severe criticism for not considering the reactions that may come from society. These criticisms have also caused prejudice to be formed about them.

Keywords: Tafsir, Afghani, Abduh, Rashid Reza.

Efgânî-Abduh-Reşid Rıza Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Okuma

Öz: İslam dünyasındaki son devrin önemli fikir adamlarından Efgânî, Abduh ve Reşid Rızâ, düşünceleri ve farklı bakış açılarıyla çığır açmış şahsiyetlerdir. Modernist çizginin ana unsurları da onların fikirleriyle şekillenmiştir. Bu noktada en büyük açılımı Efgânî yapmış, diğer ikisi ona katkı sunmuşlardır. Efgânî siyasi kişiliğiyle, diğer iki düşünür ise daha çok ilmi kişiliğiyle ön plana çıkmışlardır. Bununla birlikte İslam dünyasında var olan sorunları tespit etme ve bunlara çözüm bulma noktasında benzer görüşler ortaya koymuşlardır. Akla geniş yetki vermeleri en temel özelliklerindedir. Bunun en büyük etkisi rivayetleri değerlendirmelerinde ortaya çıkmaktadır. İslam'ın özünün korunması, ona sonradan eklenen bidat ve hurafe gibi asılsız unsurların temizlenmesi noktasında ortak hareket etmişlerdir. Bütün bu görüşlerinin temelinde İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığı yatmaktadır. Odak noktaları da bu geri kalmışlığa bir çözüm bulma olarak kendini göstermektedir. Bu çalışmada, İslam dünyasında modernist akımın öncülerinden olan bu düşünürler arasındaki etkileşimin ne şekilde olduğuna dair bir çaba ortaya konmuştur. Aralarında her ne kadar farklılıklar olsa da temel konularda ortak bir akılla hareket ettikleri görülmüştür. Cemaleddin Efgânî Muhammed Abduh'un düşünce yapısının oluşmasında büyük etkiye sahip olmuştur. Aynı şekilde Muhammed Reşid Rızâ'nın düşünce yapısı da Abduh tarafından şekillendirilmiştir. Abduh'un düşünceleri, öğrencisi Reşid Rızâ tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır. Reşid Rızâ ayrıca hocasının düşüncelerinin yazıya geçirilmesinde itici güç olmuştur. Araştırdığımız üç yazar, akıl merkezli bir düşünce yapısına sahiptirler. Olayların değerlendirmesini ve meselelerin çözümünü bu açıdan ele almaktadırlar. Bozulmamış, sade bir İslam anlayışını topluma yerleştirmek amacıyla yola çıkmışlardır. Bunu gerçekleştirmek için de sonradan ortaya çıkan ve dinle bağdaşmadığını düşündükleri birçok yeniliğe karşı çıkmışlardır. Mezheplerin, dini karmaşık hale getirdiğinden şikayetçi olmuşlardır. Hz. Muhammed ve sahabe dönemindeki İslamî yaşantının yeniden Müslüman toplumuna egemen olmasını istemişlerdir. Efgânî, Abduh'un siyasete girmesine vesile olan kişidir. Abduh'un bakış açısının sadece Mısır ile sınırlı olmasını istememiştir. Bütün müslümanları düşünen bir bakış açısı geliştirmiştir. Abduh ise Efgânî'nin fikirlerinin Mısır ve Ezher'de yayılmasına aracılık etmiştir. Müslümanların Batı karşısında geri kalmalarının nedenlerini araştırma ve bunlara çözüm bulma noktasında aralarında güçlü bir etkileşimin olduğu açıktır. Düşüncelerinin teoride kalmamasına ve bir an önce hayata geçirilmesine yönelik gayretleri de bu noktada ortak bir çizgide olduklarını göstermektedir. Akla geniş yetki vermeleri, ıslahat anlayışları, mezheplere bakışları ve toplumdaki yanlış inanışlarla mücadeleleri de aralarındaki etkileşimin göstergelerindedir. Her ne kadar hoca-öğrenci şeklinde bir görüntü olsa da her ikisinden de orijinal fikirler ortaya çıkmıştır. Buna karşın Abduh ile Reşid Rızâ arasındaki bağ ise onlarınkine göre çok daha güçlüdür. Bu noktada asıl fikir Abduh'a ait olup Reşid Rızâ, onun fikirlerinin taşıyıcısı konumundadır. O nedenle hocasıyla aralarında bir sürtüşmeden ziyade bilgi alma ve onu diğer insanlara aktarma şeklinde bir ilişki söz konusudur. Abduh'un eğitime verdiği önemin Reşid Rızâ'da da devam ettiğini görmekteyiz. İslam dünyasındaki sorunlara toplumun her kademesinde yanlış gördükleri hususları ıslah etmek suretiyle çözüm aramaları da yine aralarındaki etkileşimin bir sonucudur. Özetlemek gerekirse her üç yazar da İslam dünyasında yaşanan sorunlara çözüm bulma adına bir çaba ortaya koymuşlardır. Bu da meselelere yeni bir bakış açısı kazandırmaktır. Çünkü sorunun temelinde yanlış bir yaklaşımın olduğu düşüncesindeydiler. Bunu yaparken toplumdan gelebilecek tepkileri dikkate almadıkları için ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu eleştiriler de onlar hakkında bir önyargının oluşmasına sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Efgânî, Abduh, Reşid Rızâ.

Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasında Batı karşısında geri kalmışlığın ve sömürgeye maruz bırakılmanın bir sonucu olarak bazı fikri akımların ortaya çıktığı görülmektedir. Hindistan ve Mısır bölgesi bu akımlara öncülük eden yerler olmuştur. Her iki bölgede de o dönemde İngiliz egemenliği söz konusudur. Batı karşısındaki geri kalmışlığın Batı'ya güç sağlayan değer ve anlayışlardan kaynaklandığını düşünen bazı fikir adamları, İslam'ı ve onun temel kaynaklarını yeniden yorumlamak suretiyle İslam toplumunu çağın gereklerine göre tasarlanmanın gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunu yaparken geçmişteki İslam mirasını bir kenara bırakıp yeni bir anlayışla ilk kaynaklara yönelmenin ve Müslümanlar arasında tefrikaya ve kafa karışıklığına sebep olduğunu iddia ettikleri mezhebi anlayışların terk edilmesini elzem görmektedirler.

Modernizm diye tabir edilen bu düşünce akımının Mısır'daki üç temsilcisi Efgânî, Abduh ve Reşîd Rızâ olmuştur. Efgânî'den başlamak üzere hoca-öğrenci silsilesi olarak değerlendirilmesi mümkün olan bu düşünürler, kendi dönemlerini etkiledikleri gibi sonraki dönemlerde ortaya çıkan benzer düşünce hareketlerine de öncülük etmişlerdir.

Biz bu çalışmamızda, üç düşünürün hayatları ve düşünce yapılarına kısaca temas ettikten sonra ortak bir hareketin içerisinde bulunmaları nedeniyle aralarında ne gibi etkileşimin olduğunu izah etmeye çalıştık. Görüşlerini ele alırken Menâr Tefsiri ekseninde bir değerlendirme yaptık. Burada daha çok etkileyenin hoca, etkilenenin ise öğrenci olmasından hareketle bir sonuca ulaşmaya çalıştık.

1. Hayatları, İlmî Kişilikleri ve Düşünce Yapıları

1.1. Cemâleddin Efgânî

1.1.1. Hayatı

1838 veya 1839-1897 yılları arasında yaşamış bir fikir adamıdır.¹ Kökeniyle ilgili tartışmalar vardır. İranlı ya da Afgan olduğuna dair görüşler mevcuttur. İranlı olduğu fikrinin doğal sonucu Şîî mensubiyetidir² Birçok alime göre o Sünnî, oryantalistlere göre ise Şîî'dir.³ Kabil yakınlarında bir köyde doğduğu,⁴ bu köyün adının Esad Abad olduğu,⁵ bunun yanında aynı isimdeki bir köyde

¹ Muhammed Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, thk. Muhammed 'îmâra (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1993), 1/14 ; Muhsin Abdülhamîd, *Cemaleddin Efgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çev. İbrahim Sarmış (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991), 19; Tarık Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, çev. Ayşe Meral (İstanbul, Anka Yayınları, 2005), 61.

² Muhammed Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 21-22; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 128.

³ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, , 61.

⁴ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 19.

⁵ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 2/337.

İran'ın Hemedan şehri yakınlarında doğduğu da söylenmiştir.⁶ Afgan olduğuna dair iddialar daha kuvvetli gözükmemektedir. Vefat ettiğinde İstanbul'a defnedilen naaşının, 1944 yılında EfgânîEfgânîstan hükümetinin isteği üzerine o ülkedeki doğduğu yere nakledilmesi de bunu güçlendirmektedir.

Efgânî'nin hayatı İslam alemine ve Avrupa'ya yaptığı yolculuklarla geçmiştir. 1869'da Mısır'da, 1869-1870 yılları arasında İstanbul'da, 1871-1879 yılları arasında yine Mısır'da, 1880'de Hindistan'da, 1883-1885 yıllarında Paris'te, 1885'te Londra'da, 1886-1887 yıllarında Tahran'da, 1887-1889 yıllarında Moskova ve Petersburg'da, 1892-1897 yılları arasında İstanbul'da bulunmuştur.⁷

Eğitim için gidip iki yıl kadar kaldığı Hindistan ve ardından hac ziyaretinin akabinde EfgânîEfgânîstan'a tekrar dönüşünde yönetime olan yakınlığından dolayı hükümette kendisine görev verilmiştir.⁸ Hükümetin el değiştirmesinin ardından bu görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Mısır'a ilk gidişi olan 1286/1869 yılında Abduh ile tanışmış,⁹ en devamlı öğrencisi Abduh olmakla birlikte Saad Zağlul, İbrahim Lekkânî, İbrahim Hilbâvî ve Ahmed Lütfi Seyyid gibi öğrencileri de yetiştirmiştir.¹⁰ Onları yazmaya, gazete çıkarmaya ve kamuoyu oluşturmaya teşvik etmiştir.¹¹ Onun etkisiyle öğrencileri bu alanı aktif bir şekilde kullanmaya başlamışlardır.

İstanbul'a gelişinde sadrazam Ali Paşa onu Maarif Meclisi'ne üye atamıştır. İstanbul'da gerçekleştirdiği bir konferansta felsefeyi peygamberlikle aynı düzeyde görmesi kendisine karşı büyük bir tepkinin meydana gelmesine sebep olmuştur.¹² İddiaya göre konuşmada peygamberliği bazı sanat dallarıyla anmasının, peygamberliği de bir sanat olarak gördüğü algısına sebep olmuştur. Bu olay üzerine sadrazam Ali Paşa, onun İstanbul'dan ayrılmasını istemiştir.¹³

İstanbul'un ardından Mısır'a tekrar dönüşünde hükümet ona ev tahsis edip maaş bağlamış ve o, eğitimine evinde devam etmiştir.¹⁴ Mısır'da yönetim aleyhine kamuoyu oluşturmaya başlayınca oradan 1879 yılında Hindistan'a gönderilmiştir.¹⁵ Mısır'da bulunan Mason locasına katılması ise en çok eleştiri aldığı konulardandır. Bu locanın o dönemde Mısırlı milliyetçilerin toplanma yeri olduğuna dair iddialar da mevcuttur.¹⁶ Fakat bu iddialar, adı geçen locanın temel fikir yapısı dikkate alındığında çok itibar görmemiştir. Katıldıktan bir süre sonra ayrılmıştır. Daha sonra

⁶ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 21.

⁷ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 64.

⁸ Abduh, *el-E'mâlû'l-Kâmile*, 2/337; Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 23; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 20.

⁹ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 21.

¹⁰ Hasib Samarraî, *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi (Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rızâ)*, çev. Ali Nar ve Sezai Özel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998), 121.

¹¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 129.

¹² Abduh, *el-E'mâlû'l-Kâmile*, 2/339-340; Abduh, "Tercümetü Cemâlüddîn Efgânî" *el-E'mâlû'l-Kâmile*, 2-339-40 gibi); Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 129.

¹³ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 23.

¹⁴ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 25-26; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 23.

¹⁵ Abduh *el-E'mâlû'l-Kâmile*, 2/342; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 25.

¹⁶ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 65.

kendisi birçok alim ve devlet görevlisinin yer aldığı bir loca kurmuştur.¹⁷ Bu son hareketiyle adeta muhalif bir siyasetçi gibi hareket etmiştir.

Faaliyetlerinin neticesinde Mısır'dan Hindistan'a gönderilmiş, orada İngiliz yönetimi tarafından Haydarabat'ta üç yıl ikamete mecbur tutulmuştur.¹⁸ İngiliz yönetimine karşı halkı başkaldırmaya teşvik etmesi nedeniyle oradan da uzaklaştırılmıştır.¹⁹ Hindistan'dan İngiltere'ye, kısa bir süre sonra da Paris'e gitmiştir.²⁰ Hindistan'dan Amerika'ya oradan İngiltere'ye gittiğine dair görüş varsa da bu doğru kabul edilmemiştir.²¹

1884 yılında gittiği Paris'te Müslümanların birliği adına Muhammed Abduh ile çalışmalar yapmış,²² gizli bir teşkilat olan *el-Urvetü'l-Vüskâ* cemiyetini kurmuştur.²³ Orada on sekiz sayı devam eden *el-Urvetü'l-Vüskâ* dergisini çıkardılar.²⁴ Bu dergide, siyasi, toplumsal ve dini konularda makaleler kaleme aldılar.²⁵ Dergiyi Müslümanların İslam hilafet sancağı altında bileşmeleri amacıyla çıkarmak istemiştir.²⁶ Basım ve dağıtım masrafları, cemiyet üyelerinden toplanan yardımlarla karşılanmıştır. Dergi on sekiz sayı çıkarılabilmiş çeşitli baskılarla Eylül 1884'te son sayısını yayınlayarak kapanmak zorunda kalmıştır.²⁷ Bu kapanmada İslam dünyası için en büyük tehlike olarak gördüğü İngilizlerin rolünün büyük olduğu bilinmektedir.

Paris'te Fransız filozof Ernest Renan'la münazarası ve onun İslam aleyhine kullandığı ifadelere cevap vermesi çok ses getirmiştir. Onun bu ikna edici cevapları karşısında Renan'ın, iddialarından vazgeçtiği söylenmiştir. Paris'ten sonra İran'a, oradan Rusya'ya geçmiştir. Rus Çarı'yla yaşadığı anlaşmazlık nedeniyle Rusya'dan ayrılarak Münih'e gitmiştir.²⁸ Münih'ten tekrar İran'a dönmüş, İran'da kaldığı sürece yapmayı düşündüğü ıslahatlara yönetimden destek göremeyince Şah aleyhine yazılar yazmış ve ülkeden çıkarılmıştır. İran'dan sonra Basra'ya, sonra İngiltere'ye, oradan da Abdülhamid'in isteği üzerine İstanbul'a gelmiştir.²⁹ Kendisine bir ev, araba tahsis edilip yüksek bir maaş bağlanmıştır.³⁰ Abdülhamid, ona saygılı davranırsa da İstanbul'da fiili bir mahkûm hayatı yaşatmıştır.³¹ Padişah'ın ona karşı bir güvensizlik duyduğu anlaşılmaktadır.

¹⁷ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 26.

¹⁸ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 2/343; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 25.

¹⁹ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 24.

²⁰ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 2/343; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 25.

²¹ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 27.

²² Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/73; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 129.

²³ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 27-28.

²⁴ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 130.

²⁵ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/239.

²⁶ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 2/343.

²⁷ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 28.

²⁸ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 28-31.

²⁹ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 29; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 32-33.

³⁰ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 29.

³¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 132.

Görülen odur ki Efgânî, ilmi boyutu da olmakla birlikte siyasi boyutu ağırlık kazanan bir yaşantı ortaya koymuştur.³² Devrimci bir yapısı vardı.³³ Otokrat ve sabırsız bir kişiliğe sahipti.³⁴ Şûraya önem veren biriydi. Halkın seçimini esas alan bir yönetim anlayışını benimsiyordu.³⁵ Ona göre devlet başkanı kötü biri ise halk ona başkaldırmalı ve ondan kurtulmalıydı.³⁶ Bu düşüncelerinin de etkisiyle, gittiği her ülkede yönetimle arası açılmıştır. Hayatının son dönemlerini geçirdiği İstanbul'da da zaten düşüncelerini toplum kesimine yaymaması için adeta ev hapsinde tutulmuştur.

1.1.2. İlmi Kişiliği ve Düşünce Yapısı

Efgânî, ilk eğitimini babası Safder'den Kabil'de almıştır.³⁷ Tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, Arapça gibi dini ilimler sahasında eğitim almasının yanı sıra mantık, tıp, matematik ve siyaset alanlarında da eğitim görmüştür.³⁸ Necefli Şîî bir alim olan Murtazâ el-Ensârî'den dört yıl kadar eğitim aldığı da iddia edilmiştir.³⁹ Bunu ne zaman aldığına dair net bir bilgi mevcut değildir.

Efgânî, çok fazla ülke dolaşmasından mütevellit birçok dili biliyordu. Fakat yazmayı çok sevmezdi.⁴⁰ Dili, istikrarlı bir toplum için vazgeçilmez olarak görmekteydi. Ortak dile sahip olmayan insanların birlik oluşturmamaları kanaatini taşıyordu.⁴¹ Müslümanların birlik olmalarında Arapçanın önemini vurgulardı. Sûfilîğe de büyük bir ilgi duymaktaydı.⁴² Her ne kadar tasavvufa meyilli biri olsa⁴³ da tasavvuftaki bazı uygulamaları eleştirirdi.⁴⁴

Efgânî, ilk kaynaklar olan Kur'ân ve sünnete dönme düşüncesine sahiptir.⁴⁵ Ona göre her dönemde İslam alimlerinin mutlak manada bağlı kalacakları yalnızca Kur'ân ve sünnettir.⁴⁶ Arapça bilgisine, sağlıklı bir zihne ve hadis bilgisine sahip olan herkes onun tefsirini yapabilecektir.⁴⁷ Ayrıca önceki fetvaları tekrar etmek yerine nasları yeniden yorumlamak gerekir.⁴⁸ Kuşkusuz onun bu düşünceleri, son yüzyılda İslam dünyasında ortaya çıkan modernist akımın temel dayanaklarından olmuştur.

³² İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 349-350.

³³ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/41.

³⁴ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 136.

³⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 99.

³⁶ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 136.

³⁷ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 22.

³⁸ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 2/337.

³⁹ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 92.

⁴⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 132.

⁴¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 138.

⁴² Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 65.

⁴³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 32.

⁴⁴ Cemaleddin Efgânî, *Tabiatçılığı Red*, çev. Aziz Akpınarlı (Ankara: DİB Yayınları, 1956), 78-79.

⁴⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 62.

⁴⁶ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 37.

⁴⁷ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 147.

⁴⁸ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 85-86.

Modernist anlayışın temel ilkelerinden bir tanesi akla geniş yetki vermeleridir. Efgânî'ye göre de insan, akıl yönünden yükseldikçe medeni olmaya daha elverişli hale gelmektedir.⁴⁹ Zaten vahiy ve iman, aklın enerjisini serbest bırakmıştır.⁵⁰ Ona göre insan aklının yönettiği bir toplum dine dayanan bir toplum kadar istikrarlı olabilir.⁵¹ Hurafelerden uzaklaşıp saf akla yönelmek gereklidir.⁵² Bütün bu yaklaşımları, akla nistan daha geniş yetki verdiğini göstermektedir.

Efgânî, filozof aklıyla İslami yenilenmeyi amaçlayan biri olarak tarif edilmiştir.⁵³ Felsefenin, toplumların gelişiminde vazgeçilmez bir unsur olduğu kanaatinde dir.⁵⁴ Din ile felsefe arasında bir uzlaşmanın mümkün olmayacağı görüşünü de savunmuştur.⁵⁵ Bir taraftan vahyin, aklın enerjisini serbest bıraktığı düşüncesini savunurken diğer taraftan aklı ve sorgulamayı esas alan felsefe ile din arasında bir zıtlığın olduğunu söylemesi çelişkili görünmektedir.

Dini, milletlerin yapısının temel taşı, varlıklarının düzene sokulması için vazgeçilmez bir unsur ve mutluluğun kaynağı olarak görmektedir.⁵⁶ Ona göre semavi dinler insan aklına üç inanç ve ruhuna üç fazilet sunmuştur. Üç inanç, insanın yaratılmışların en üstünü olduğu, bir dine inananların, inanmayanlardan daha üstün bir konumda bulunduğu, insanın bu dünyada ebedi aleme hazırlık için yarattığıdır. Üç fazilet ise, haya, emanet ve doğruluk olarak sıralanmıştır.⁵⁷ Haya perdesi yırtılan kişilerin düzelmesi mümkün değildir.⁵⁸ Bu ifadeleri ilahi kanunların, insanların fitratına uygunluk arz ettiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Efgânî, Hanefi mezhebine bağlı olmasına rağmen mezhep taassubunu reddetmiştir.⁵⁹ İtikadi bakımdan ise bir mezhebe uymamıştır.⁶⁰ Bununla birlikte mezhep imamlarını kendinden büyük görmediği için onlardan birine bağlanma zorunluluğunun olmadığına ve farklı mezheplerle amel edebileceğine dair görüşleri de vardır.⁶¹ Hanefi mezhebine mensubiyeti ise doğduğu yer olan Efgânistan'da daha çok Hanefi mezhebi mensupları bulunmasından kaynaklanmış gözükmektedir.

Efgânî, içtihat kapısının kapandığı anlayışını şiddetle eleştirmektedir.⁶² Ona göre bu kapının kapanmasına dair ne bir nas ne de bir imamın sözü vardır.⁶³ Kapandığını iddia etmek durgunluğa

⁴⁹ Efgânî, *Tabiatçılığın Redi*, 34.

⁵⁰ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 77.

⁵¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 138.

⁵² Efgânî, *Tabiatçılığın Redi*, 119-121.

⁵³ Abduh, *el-E'mâlül-Kâmile*, 1/14.

⁵⁴ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 75.

⁵⁵ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 142.

⁵⁶ Efgânî, *Tabiatçılığın Redi*, 9.

⁵⁷ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 32; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 145.

⁵⁸ Efgânî, *Tabiatçılığın Redi*, 41.

⁵⁹ Abduh, *el-E'mâlül-Kâmile*, 2/343; Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 86; Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 40.

⁶⁰ Abduh, *el-E'mâlül-Kâmile*, 2/343.

⁶¹ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 32.

⁶² Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 87.

⁶³ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 41.

ve taklide yol açacaktır.⁶⁴ Bu bağlamda Müslümanlara eleştirel bir zihniyet kazandırmak için çalışmıştır.⁶⁵ Vahyin ilk dönemindeki Müslümanların dinamizmine tekrar dönmek gerektiği kanaatindedir.⁶⁶

O, İslam dünyasının gerilemesinin sebepleri olarak, hilafetin saltanata dönüşmesi, din ve kavmiyet inancının zayıflaması, batıl inançların artması, cebir inancının yaygınlaşması, uydurma hadislerin ve israiliyyatın kitaplara sokulması, bu noktada eğitim ve öğretimin yetersiz kalması, doğuda Moğol, batıda Haçlı seferlerinin verdiği zararlar ve Müslümanların birlik oluşturamamalarını görmektedir.⁶⁷ Batı medeniyetine bakışı, İslam'ın temelleriyle bağdaşan, sağlam ilmi gelişmelere dayanan ve İslam ümmetinin bağımsızlığı esasına dayanan bir yapı arz etmiştir.⁶⁸ Materyalistlere ve evrimcilere karşı tavır ortaya koyduğu da bir gerçektir.⁶⁹

Onun, görüşlerini genel çizgileriyle İstanbul'daki konferansta dile getirdiğini görmekteyiz. Bu konferansın özeti, din ve devletin gerekli olduğu, dinin hurafelerle devletin ise istibdat ile bozulabileceği, böyle bir durumda ıslahatın gerekliliği; önemli olanın sultanın değil halkın iradesi olduğudur.⁷⁰ Düşüncelerinin özeti bu şekilde olan Efgânî, fikirlerini daha çok öğrencileri vasıtasıyla insanlara ulaştırmıştır.⁷¹

1.2. Muhammed Abduh

1.2.1. Hayatı

Muhammed Abduh, Mısır'da 1849 yılında dünyaya geldi.⁷² Babası Türk, annesi Arap idi.⁷³ Okuma yazmayı kendi köyünde öğrendi. Sonra yine köyünde hafızlığını tamamladı.⁷⁴ Burada sarf, nahiv ve fıkıh dersleri okudu.⁷⁵ Tanta'da medrese eğitiminde okutulan derslerden zevk almayarak köyüne geri döndü⁷⁶ ve 1865 yılında evlendi.⁷⁷ Onun eğitim sisteminde karşı çıktığı şey, sistemin aklı araştırmayı engelleyen bir yapıya sahip oluşuydu.⁷⁸ Ayrıca ona göre toplumdaki her sınıf için farklı bir eğitim türü olmalıydı.⁷⁹ Eğitim için tekrar Tanta'ya giderken akrabalarının bulunduğu

⁶⁴ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 147.

⁶⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 102.

⁶⁶ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 81.

⁶⁷ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 36.

⁶⁸ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 65.

⁶⁹ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 75.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 25.

⁷¹ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmîle*, 1/262.

⁷² Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 61.

⁷³ Muhammed Abduh, *Durûsun mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Ulûm, 4. Basım, 1987), 7.

⁷⁴ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmîle*, 1/23.

⁷⁵ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 1998), 18.

⁷⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974), 764.

⁷⁷ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 62.

⁷⁸ Mian Muhammed Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Kürşat Demirci, Kerim Urtekin ve İhsan Durdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 4/289.

⁷⁹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 173.

köyde bulunan Şeyh Derviş Hızır isimli akrabası Abdüh'a ilmi yeniden sevdirdi. Kur'ân'ın akla ve selim fıtrata hitap ettiği düşüncesini Abdüh'un zihnine yerleştirdi.⁸⁰ Ahlak ve tasavvuf da Şeyh Derviş'ten tahsil ettiği ilimler arasındaydı.⁸¹ Şeyh Derviş adeta Abdüh'un manevi rehberi olmuştu.

Tanta'da bir süre eğitimine devam ettikten sonra Kahire'ye giderek Ezher'de okumaya başladı.⁸² Ezher'deki eğitim anlayışının insanın muhakeme yeteneğini körelttiği düşüncesine vardı.⁸³ Sonrasında Efgânî ile tanıştı.⁸⁴ Efgânî'den matematik, mantık, hikmet, fıkıh usûlü ve kelim dallarında dersler aldı.⁸⁵ Efgânî, Abdüh'u sosyal, siyasî ve edebî konularda yazmaya, konuşmalar yapmaya da teşvik ediyor ve bunu da bizzat takip ederek uyguluyordu.⁸⁶ Şeyh Derviş, onun ilmî altyapısının oluşmasında nasıl bir etki meydana getirdiyse Efgânî de siyaseten gelişmesinde aynı derecede etkili olmuştur.

Abdüh, insanların ancak eğitimle değişimi ve gelişimi yakalayabilecekleri kanaatindeydi.⁸⁷ Efgânî'nin teşvikiyle 1876 yılından itibaren ülkenin önde gelen gazetelerinden *el-Ehrâm* gazetesinde ilk yazılarını kaleme almıştır. 1877 yılında Ezher'den mezuniyetinden hemen sonra Ezher'de dersler vermiştir.⁸⁸ Aynı yıl içerisinde İslamî ilimlerin farklı alanlarında ders verebilme yetkisi kazandıran *el-Âlimiyye* diplomasını da almaya hak kazanmıştır.⁸⁹ 1878 yılında ise, modern eğitim vermek amacıyla kurulan *Dâru'l-'Ulûm*'da tarih hocası olarak ders vermeye başlamıştır.⁹⁰

Efgânî ile birlikte, mason derneğine üye olmuşlar, amaçlarına ulaşamayınca da kısa süre sonra istifa etmişlerdir.⁹¹ Daha sonra, "Mısır Mısırlılarını" düşüncesiyle ortaya çıkan *Bağımsız Vatan Fırkası*'na katılmışlardır.⁹² 1879 yılında, Efgânî Mısır'dan sürgün edilmiş, Abdüh ise *Dâru'l-Ulum*'daki eğitimcilik görevinden azledilmiş ve kendi köyü olan Mahalletü'n-Nasr'da zorunlu ikamete mahkûm edilmiştir.⁹³ Daha sonraki süreçte Mısır'ın resmî gazetesi olan *el-Veqâi'u'l-Mısriyye*'ye başyazar tayin edilmiştir.⁹⁴

⁸⁰ Abdulhalim Cündî, *el-İmam Muhammed Abdüh*, (Kahire: Dâru'l-Mearif, 2. Basım, ts.), 12.

⁸¹ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 764.

⁸² M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abdüh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/483.

⁸³ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/290.

⁸⁴ Muhammed Abdüh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 13; Abdüh, *Durûsun mine'l-Kur'ân*, 9.

⁸⁵ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 764.

⁸⁶ Reşîd Rızâ, Muhammed, *Gerçek İslam'da Birlik*, 64.

⁸⁷ Muhammed Abdüh, *Tefsîru Cüz'i Amme* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1322), 124.

⁸⁸ İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 33, 65.

⁸⁹ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/290.

⁹⁰ Abdüh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/26.

⁹¹ İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 36-37.

⁹² İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 38.

⁹³ Abdüh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/27.

⁹⁴ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 71.

1882 yılında Urabi Paşa isyanına katıldığı gerekçesiyle Beyrut'a üç yıl sürgüne gönderilmiştir. Bir yıl sonra 1883 yılında Efgânî'nin daveti üzerine Beyrut'tan Paris'e gitmiştir.⁹⁵ Abduh, Paris'te Efgânî ile birlikte *el-Urvetü'l-Vüsqâ* adlı dergiyi çıkarmaya başlamıştır.⁹⁶ Abduh derginin başyazarı, Efgânî'den sonra cemiyetin ikinci adamı konumundadır.⁹⁷ Avrupa'dan istediği sonucu elde edemeyen Abduh, 1885 yılında önce Tunus'a ardından Beyrut'a geri dönmüş ve Mısır'a dönünceye kadar faaliyetlerini orada yürütmüştür.⁹⁸ Bir süre sonra Sultaniye medresesinden kendisine bir davet gelince orada fıkıh, siyer, dil bilgisi dersleri vermeye başlamıştır.⁹⁹ Beyrut'ta farklı dinlere mensup kişiler arasında birlikteliği sağlamak için bir de dernek kurmuştur.¹⁰⁰

Mısır'a döndüğünde önce Binha'ya akabinde Zekazik ve Abidin'e kadı tayin edilmiş,¹⁰¹ sonrasında ise 1891 yılında istinaf mahkemesi müsteşarlığına getirilmiştir.¹⁰² Müslümanların hayrına olan işlerde gayri Müslimlerden faydalanmak caizdir, diye fetva çıkardı.¹⁰³ Bu düşüncesinin bir sonucu olarak eğitimin ıslahıyla ilgili raporunu hükümete değil Lord Cromer'e sundu.¹⁰⁴ Lord Cromer ile olan yakınlığı çok ileri gitmiş olacak ki, Hidiv Abbas onu, araları açıldığında müftülükten azletmek istediği zaman Lord Cromer buna engel oldu.¹⁰⁵ Abduh'un ıslahat anlayışını Batı'daki reform hareketlerine benzetmek kanaatimizce yanlış olacaktır. Çünkü kendisi, Batı'daki bu reform hareketlerinin sonucunda Batılıların İslam'a yakın bir inanç sistemine kavuştuklarını söylemektedir.¹⁰⁶ Nitekim İslam toplumunda bozulma olarak gördüğü şey dinin kendisi değil Müslümanların din algısıdır.

Islah faaliyetlerinde öncelik Ezher'e aitti. Ezher'in ıslahına ağırlık vermesinin temelinde belki de İngilizlerin tavrı yatıyordu. Çünkü İngilizlerin Mısır'da karışmadığı üç şey vardı; Ezher, Vakıflar ve Şer'i Mahkemeler.¹⁰⁷ Bu çerçevede matematik, edebiyat, tarih, felsefe ve coğrafya gibi yeni dersler eğitim programına konuldu.¹⁰⁸ Sağlık alanında da tıp ve eczacılık bölümleri eklendi.¹⁰⁹

1899 yılında Mısır Genel Müdürlüğü ve Kanunlar Danışma Meclisi üyeliği görevlerini üstlendi.¹¹⁰ Mısır müftüsü olması ise kendisine çok daha büyük bir saygınlık kazandırdı.¹¹¹ Bu

⁹⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 28.

⁹⁶ Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî* (Beyrut: Dâru Menşûrat Avidat, 3. Basım, 1985), 151.

⁹⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 52.

⁹⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 78.

⁹⁹ Cündî, *el-İmam Muhammed Abduh*, 44.

¹⁰⁰ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 205.

¹⁰¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 31.

¹⁰² Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 765.

¹⁰³ Osman Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", *AÜİFD*, 18 (1970), 114-115.

¹⁰⁴ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 62-63.

¹⁰⁵ Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 116.

¹⁰⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 224.

¹⁰⁷ Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 115.

¹⁰⁸ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/292.

¹⁰⁹ Cündî, *el-İmam Muhammed Abduh*, 76.

¹¹⁰ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 82.

¹¹¹ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/292.

makamlarda ıslah faaliyetlerine devam etti. 1899 yılında Ezher'de başladığı tefsir derslerini vefatına kadar altı yıl sürdürdü. Öğrencisi Reşîd Rızâ, tefsir derslerini not ediyordu. Bir yıl sonra *Mecelletü'l-Menâr*'da yayınlamaya başladı. Abduh vefat ettiğinde Nisâ suresi 125. ayete kadar gelmişti. Bundan sonra tefsir faaliyetini Reşîd Rızâ üstlenip devam ettirdi.¹¹²

Abduh, Osmanlı Devleti ile ilişkilerini de hep iyi tutmaya çalıştı. Bu çerçevede 1901 yılında İstanbul'a giderek orada Abdülhamid ve Şeyhülislam Cemaleddin ile çeşitli görüşmeler yaptı.¹¹³ Osmanlı Devleti'nin korunmasının, Allah'a ve Peygamber'e imandan sonra bağlanması gereken bir ilke olduğunu söylemekteydi. Reşîd Rızâ Osmanlı Devleti'ni eleştirirken onu hep kınadı ve bundan menetti.¹¹⁴ Abduh, 1905 yılında elli yedi yaşında vefat etti. Geride üç kız bırakmıştı.¹¹⁵ Kahire'ye defnedildi.¹¹⁶

1.2.2. İlmî Kişiliği ve Düşünce Yapısı

Muhammed Abduh bazılarının göre Mısır'daki İslam düşüncesinin oluşumunda en büyük katkıyı yapan kişidir.¹¹⁷ Ona göre din ve bilim asla birbiriyle çatışmaz. Amaçları birbirinden farklı olabilir. Ancak din ve bilim, insanı geliştirmek için birlikte çalışmalıdır.¹¹⁸ İlme bakışı bu şekilde olan Abduh, birçok ilim adamından etkilenmiştir. Bunlar arasında İbn Teymiyye, İbn Kesîr ve Gazzâlî'yi sayabiliriz.¹¹⁹ Öğrenim hayatına şöyle bir baktığımız zaman o, ilmi sadece dinî ilimlerden ibaret görmemiş, Batılı yazarların kitaplarını da okuyarak kendini yetiştirmiştir.¹²⁰ Hatta Spencer'den yaptığı çeviriler, *İslam Sosyolojisi* akımının oluşumunun başlangıcı olarak da gösterilmiştir.¹²¹ Ayrıca eğitim hayatında sadece Ezher'de gördüğü derslerle yetinmemiş, orada okutulmayan matematik, felsefe gibi dersleri özel çabasıyla elde etmiştir.¹²²

O, tasavvufun, münzevi hayat öğretisinden ziyade insanı çalışmaya sevk eden, toplumsal sorunlar üzerinde duran eğitiminden faydalanmaktaydı.¹²³ Fıkıh ve kelam gibi ilimlerde içtihat yapabilecek seviyeye ulaşmıştı. Aynı zamanda Arap dili ve edebiyatında da döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olmuştu.¹²⁴ Abduh, kırk dört yaşında iken Fransızca öğrenmeye başlamış ve bunu da başarmıştır.¹²⁵ Arapçanın doğru kullanımı için birtakım çalışmalar içerisine girmiş, bu

¹¹² Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 84.

¹¹³ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 72.

¹¹⁴ Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 113, 133.

¹¹⁵ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/36.

¹¹⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 79.

¹¹⁷ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/289.

¹¹⁸ Mazharuddin Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat ve Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 114.

¹¹⁹ Abdullah Mahmud Şehhâte, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fî Tefsîri'l-Kur'an-ı'l-Kerim* (B.y.: y.y. ts.), 226, 231.

¹²⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 156.

¹²¹ Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 230.

¹²² Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, 765.

¹²³ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 90.

¹²⁴ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 86.

¹²⁵ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 67.

kapsamda Mısır'daki yayınlarda, yanlış yazımların önüne geçmeye yönelik tedbirler almıştır.¹²⁶ İlmî faaliyetlere zenginlerin maddi destek olmalarının vücubiyet arz ettiği görüşündedir.¹²⁷ Kız çocuklarının eğitime de büyük önem vermektedir.¹²⁸

Abduh'a göre tevhid ilmi bütün ilimlerin rüknüdür. Bu konuda kendisi selef yoluna uymaktadır. Mezhebî tartışmalara girmemeye özen göstermiştir. Tevhid ilminin gayesi de ona göre aklî delillere dayanarak peygambere iman etmektir.¹²⁹ Kendisi, düşünceyi taklit bağlamından kurtarmak, selef-i sâlihın anlayışına yönelmek ve Arapçayı ıslah etmek şeklinde iki amacı olduğundan bahsetmektedir.¹³⁰

O, düşüncelerini aklî temellere dayandırmış,¹³¹ aklın iyi ve kötüyü bilme kabiliyetinin eksik olduğunu, bunu tamamlamak için dine ve peygambere ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir.¹³² Ama akıl ile nakil çelişirse aklı öne geçirmek gerektiği görüşünü savunmuştur.¹³³ Görüşlerini ortaya koyarken bazı sahih hadisleri reddetme cihetine dahi gitmiştir.¹³⁴ Kur'ân ve sünnette yanlış anlaşılabilir bir durum varsa bunu diğer ayetler çerçevesinde açıklamak ya da belli karinelere dayanarak tevil etmek gerektiğini söylemiştir.¹³⁵ Temel düşünce olarak aklın kapasitesinin sınırlı olduğunu söylemekle birlikte uygulamada onu naklin önüne geçirmiştir.

Abduh'un hayatının merkezinde ıslah düşüncesi vardır. Hukukî, ilmî, siyasî vb. ıslah faaliyetini gerçekleştirmek suretiyle ümmeti cehaletten ve donukluktan kurtarmayı amaç edinmiştir.¹³⁶ İslah hareketini şu üç temel üzerine bina etmiştir: 1.Dinî İslah. 2.Lugavî İslah. 3.Siyasî İslah.¹³⁷ İslah çalışmasında hedef olarak saf İslam'a dönmeyi, mezheplerin çoğalmasından önceki durumu örnek almayı ve İslam'ın asıl kaynaklarından hareketle yeni bir kültür ve medeniyet inşa etmeyi görmektedir.¹³⁸

Abduh, siyaset felsefesi de oluşturmuş bir kişidir. O, siyaset ilminin diğer ilimlerden daha üstün olduğu kanaatindeydi. Ona göre ilimde ve sosyal alanda gelişme gösteren toplumlar, liderlerini devlet başkanının soyundan gelen kişilerden seçerler.¹³⁹ İslam devletinin en önemli görevi ise İslam davetini yaymak, onun inanç sisteminin, ibadet, ahlak ve muamelata dair hükümlerinin

¹²⁶ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 765.

¹²⁷ Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. çev. İbrahim Sarımsı (İstanbul: Girişim Yayınları, 1986), 142.

¹²⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 120.

¹²⁹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 71, 88.

¹³⁰ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 123-124.

¹³¹ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 45.

¹³² Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 101.

¹³³ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 105.

¹³⁴ J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 1999), 73.

¹³⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 111, 229.

¹³⁶ Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, 151.

¹³⁷ Abduh, *Durûsun mine'l-Kur'ân*, 16-18.

¹³⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 56.

¹³⁹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Beyrut:Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye , 1999), 2/396-397.

korunup uygulanmasını sağlamaktır.¹⁴⁰ İktidara güç katan şey de birlik ve beraberliktir. Mezhepler ve partiler ise bu birlik ve beraberliği bozan etkenlerdendir.¹⁴¹ Abduh'un toplum felsefesi üzerinde de durmak gerekir. Ona göre toplumlara nispetle peygamberler, vücuda nispetle baş mesabesindedirler.¹⁴² İnsanlar için fayda temin edebilecek şeyler ancak medeni toplumlarda ortaya çıkarlar.¹⁴³ Ona göre ırkçılık bir toplumu bölen en tehlikeli unsurlardan birisidir.¹⁴⁴

Abduh'a göre Müslümanların şu anki olumsuz durumunun iki sebebi vardır: Birincisi, dinlerini bilmemeleri ve dine ait olmayan bid'atleri hurafeleri dinlerine sokmalarıdır. İkincisi, bütün Müslüman ülkelerde sultanların baskıcı bir yönetim sergilemeleridir.¹⁴⁵ Kısaca İslamî yaşantıdan uzaklaşarak¹⁴⁶ Kur'an'ı sadece bazı törenlerde okumakla yetinmeleridir.¹⁴⁷

Bir diğer konu da mucizelere bakışıdır. O, mucizelerin akıl yönünden imkânsız bir durum olmadığı, bildiğimiz tabiat kurallarının değişmez olduğuna dair bir delil bulunmadığı, peygamberlerin davalarını destekleme yönünde gerçekleşen mucizelere iman etmek gerektiği görüşündedir. Ona göre Allah dostlarından sadır olan kerametler de aynı şekilde haktır ve gerçektir.¹⁴⁸

Abduh'un tasavvufî yönünü de unutmamak gerekir. Ama bu noktada farklı bir bakış açısı vardır. O, tasavvufta örnek alınacak mürşitlerin birinci ve ikinci asırda yaşamış olan mürşitler olduğunu, sonraki nakillerin birçoğuna itibar edilmeyeceğini söylemektedir.¹⁴⁹ Kendisi de Şazeliye tarikatına girmiş biridir.¹⁵⁰ Tasavvufun sadece zikir, şeyhlerin mezarlarına saygı göstermek vs. şekline indirgenerek onun asıl kuruluş maksadı olan ahlakî-edebî yönünün geri plana atılmasından rahatsızlık duymaktadır.¹⁵¹ Onun tasavvufa bakışı olumludur. Eleştirdiği nokta, tasavvufa sokulmuş olan dine aykırı hususlardır.

1.3. Muhammed Reşîd Rızâ

1.3.1. Hayatı

Aslen Bağdat'lı olan Muhammed Reşîd Rızâ, Lübnan'ın Kalemun kasabasında 1865 tarihinde dünyaya geldi.¹⁵² İlk bilgilerini babasından ve kasaba okulundan aldı. Babası onu Trablus'a getirdi ve Osmanlı Rüşdiye mektebine kaydettirdi. Bu okulda Arapça, sarf, nahiv, hesap, coğrafya, akaid

¹⁴⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/355.

¹⁴¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/18.

¹⁴² Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/235-236.

¹⁴³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/401.

¹⁴⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/18.

¹⁴⁵ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 79-80.

¹⁴⁶ Abduh, *Durûsun mine'l-Kur'an*, 157.

¹⁴⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/244.

¹⁴⁸ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 132-133, 159.

¹⁴⁹ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 117-118.

¹⁵⁰ Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), , 30/484.

¹⁵¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/59-60.

¹⁵² Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 147.

ve ilm-i hal okudu. Orada eğitim Türkçe idi.¹⁵³ Burada bir yıl okuduktan sonra, Hüseyin Cısr'ın hocalığını yaptığı, programında modern ilimlerin de yer alan el-Medresetü'l-Vataniyye'ye geçiş yaptı.¹⁵⁴ Orada eğitim Arapça idi. Bu okulda da Arapça, şer'î ilimler, mantık, matematik ve tabiat felsefesi okudu.¹⁵⁵ Ayrıca bu okullarda bir miktar Fransızca eğitimi de aldı.¹⁵⁶

el-Urvetü'l-vüsqâ dergisiyle tanışması ise onun hayatında dönüm noktası olmuştur. Dergide onu en çok etkileyen şey ise, ayetlerin tefsirine, daha önce hiçbir tefsirde görmediği şekilde farklı anlamların verilmesi olmuştur.¹⁵⁷ Suriye'de hizmet etmek için gerekli şartlar mevcut olmadığı düşüncesiyle 1897 yılında Mısır'a göç etmiştir.¹⁵⁸ Mısır'da Abduh ile tanışmasının ardından kendisinin en büyük destekçisi olmuş ve Abduh, el-Medresetü's-Sultaniyye'de ders vermeye başlayınca onun ders halkasına katılmıştır. Zâhid ve sûfî olan Reşid Rızâ yavaş yavaş fikir değiştirmiş, selefi ıslahat hareketinin güçlü bir temsilcisi haline dönüşmeye başlamıştır.¹⁵⁹ Efgânî ile görüşmemiştir.¹⁶⁰

Abduh ile tanışmasının ardından kendisini onun fikirlerini diğer insanlara yaymaya adanmıştır. Hocasına öğrenci çevresi oluşmasında, onun fikirlerinin sonraki nesillere aktarılmasında en büyük etkiye sahip olmuştur. Onun ıslah düşüncesini daha ileri bir aşamaya götürmeye çalışmıştır.¹⁶¹ Onun çabaları sonucu *Mecelletu'l-Menâr* adlı derginin ilk sayısı 1898 yılında çıkmıştır. Reşid Rızâ, Abduh'un derslerini ve sohbetlerini takip ediyor, yazıya geçiriyor, hocasının onayını alıp gerekli düzenlemeleri yaptıktan sonra da dergide yayınlıyordu.¹⁶² Derginin içerisinde sadece Abduh ve Reşid Rızâ'nın yazıları yoktu. Reşid Rızâ hayatı boyunca bu dergiyi çıkarmaya devam etmiştir. Ölümünden sonra da Hasan el-Benna beş yıl süreyle yayınlamaya devam etmiş,¹⁶³ hatta bu dergi, Müslüman kardeşlerin yönetici kadrolarının yetişmesinde önemli bir etkiye de sahip olmuştur.¹⁶⁴

Eğitime önem veren Reşid Rızâ, okul açmanın cami yaptırmaktan daha iyi bir iş olduğunu söylemekteydi.¹⁶⁵ Ona göre eğitimde bilgiden ziyade nefsi ıslah etmek amaçlanmalıydı.¹⁶⁶ 1912 yılında *Dâru'd-Da'vet ve'l-İrşad* adıyla bir okul açmıştır. Bu okulda orta ve yüksek seviyede hem dinî

¹⁵³ Ahmed Fahd Berekât Şevâbîke, *Muhammed Reşid Rızâ ve Devruhü fi'l-Hayâti'l-Fikriyye ve's-Siyasye* (Amman: Dâru Ammar, 1989), 13, 15.

¹⁵⁴ M. Sait Özervarlı, "Reşid Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/14.

¹⁵⁵ Şevâbîke, *Muhammed Reşid Rızâ*, 15.

¹⁵⁶ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 247.

¹⁵⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/16.

¹⁵⁸ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/307.

¹⁵⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 150-151.

¹⁶⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/16.

¹⁶¹ Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, 152.

¹⁶² Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 151.

¹⁶³ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 146.

¹⁶⁴ Enver Abdülmelik, *Çağdaş Arap Düşüncesi Bağımsızlık Sosyalizm*, çev. Adnan Cemgil (By.: Altın Kitaplar, 1971), 316.

¹⁶⁵ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 258.

¹⁶⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/12.

ilimler hem de müspet ilimler öğretiliyordu. Ama iki yıl sonra Mısır İngilizler tarafından işgal edilince okul da bir daha açılmamak üzere kapatılmıştır.¹⁶⁷

Reşîd Rızâ'nın, Müslümanlar arasında birliği sağlama adına Ehl-i Sünnet ile Şia'nın arasını bulmak için gayret sarf ettiğini de görmekteyiz.¹⁶⁸ O, ümmetin birliğinin dil birliği olmadan gerçekleşmeyeceği kanaatindeydi. Ortak dil de Arapçadır.¹⁶⁹ Ona göre inanç alanında meydana gelen görüş ayrılıklarının sebebi siyasî idi. Doğru olan yol Kitap ve sünnete bağlı selef yoluydu. Vehhâbî mezhebinin de Sünnî bir mezhep olduğunu, Vahhabilerin itikatta Selefî, amelde ise Hanbelî olduklarını söylüyordu.¹⁷⁰

Sadece itikadî mezhepler arasında değil fikhî mezhepler arasında da telfiki sağlama, ihtilafları giderme çabaları olmuştur.¹⁷¹ Müslümanların mezheplere ayrılarak tefrikaya sebep olmalarını, geri kalmalarının en önemli sebeplerinden biri olarak görmektedir.¹⁷² Bu bağlamda ilim ve fazilet ehli kimselerden oluşan *ehl-i hal ve'l akd*'in zamana uygun yeni bir kitap oluşturmalarını, en büyük siyasî otoritenin de tüm Müslümanları bu kitapla amel etmeye zorlamalarını istemektedir.¹⁷³ Bu görüşü onun özgürlük anlayışına ters bir durum olarak gözükmektedir.

Reşîd Rızâ, Abduh'un yolundan giderek diğer din mensuplarıyla diyaloga önem veren, farklı inançlara saygılı olan biriydi. Bu anlayışının bir sonucu olarak onu semavî dinlerin tebaaları arasında yakınlaşmayı sağlama gayreti içerisinde görmekteyiz.¹⁷⁴ Onun bu birliktelikten kastı, farklı inançlara mensup insanlar arasında düşmanlık ve çekişmeyi ortadan kaldırıp barış içerisinde bir arada yaşamaktır.¹⁷⁵

Reşîd Rızâ, Abduh'un vefatından sonra siyasete daha fazla ağırlık vermeye başlamış, 1905 yılında Kahire'de kurulan *Cemiyetü'ş-Şûra'l-Osmaniyye*'nin başkanı olarak ve istibdat olarak gördüğü Osmanlı yönetimine açıkça karşı çıkarak siyasete girmiştir.¹⁷⁶ Oysa Muhammed Abduh kendisini Osmanlı'ya karşı hareket etmekten sakındırmıştı.¹⁷⁷

Hayata geçirmeyi planladığı modern eğitim merkezinin alt yapısını oluşturacak olan *ed-Da'va ve'l-İrşad Cemiyeti*'ni 1907 yılında kurdu. Akabinde de daha açık siyasî mesajlar vermeye, otoriter ve merkezî yönetim anlayışına aykırı yazılar yazmaya başladı.¹⁷⁸

¹⁶⁷ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 155.

¹⁶⁸ Şevâbîke, *Muhammed Reşîd Rızâ*, 48.

¹⁶⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/29.

¹⁷⁰ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 195-196.

¹⁷¹ Şevâbîke, *Muhammed Reşîd Rızâ*, 60.

¹⁷² Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr (Mecelletün Şehriyyetün Tebhasü fi Felsefeti'd-Dîn ve Şuûni'l-İctimâ ve'l-Umrâ)* (Mısır: Menâr Matbaası, 1327), 7/543.

¹⁷³ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 4/866.

¹⁷⁴ Şevâbîke, *Muhammed Reşîd Rızâ*, 60.

¹⁷⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991), 263.

¹⁷⁶ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 155.

¹⁷⁷ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 163, 165.

¹⁷⁸ Özervarlı, "Reşîd Rızâ", 35/14.

Reşid Rızâ çalışmalarını Mısır'da sürdürdü. 1908 yılı Eylül ayına kadar Mısır'dan hiç ayrılmadı.¹⁷⁹ 1908 yılından başlayarak çeşitli ülkelere seyahatlerde bulunan Reşid Rızâ, bu çerçevede İstanbul'a gelme imkânını da elde etti.¹⁸⁰ Suud ailesiyle de yakın ilişkiler içerisinde oldu. Bu çerçevede 22 Ağustos 1935 tarihinde, Abdülaziz ile görüşmek için Süveyş'e gitmiş, oradan Kahire'ye giderken yolda vefat etmiştir.¹⁸¹

1.3.2. İlmî Kişiliği ve Düşünce Yapısı

Muhammed Reşid Rızâ, ilmî yönünün gelişmesi adına birçok hocadan dersler aldı. Şeyh Mahmud Neşşâbe'den hadis ilmi ve Şafiî fıkhını öğrenip, Muhammed el-Hüseynî ile Muhammed Kâmil er-Rafi'î'nin münakaşalı usul ve mantık derslerine devam etti. O, üstadına göre daha çok hadis bilgisine sahip olduğu için bu özelliğini tefsirine de yansıtmıştır.¹⁸² Hadis ilmindekiengin bilgisi nedeniyle *sünnetin dirilticisi* lakabını aldı.¹⁸³ Hadisin yanında fıkıh alanında da çok geniş bir bilgi birikimine sahip oldu.¹⁸⁴

Küçük yaşta iken İbn Malik'in *elfiye*'sini ezberledi. Şeyh Hüseyin Cisir'den Arapça dersleri aldı. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'ın kitaplarıyla karşılaştıktan sonra kendisinde selefi yöneliş başladı. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini okudu ve ondan da çok etkilendi. Hadis kitaplarını da derinlemesine inceleme fırsatı buldu. İncil'i okuyarak Lübnan'da Hıristiyan bilim adamı ve düşünürlerle tartışmalar yaptı.¹⁸⁵

O, hayatının her döneminde ıslahat programında eğitim ve öğretime ilk sırada yer vermişti. Ona göre okullar ne devlet ne de şahıslara ait olmalıdır. Bunlar sivil kurumlar, vakıflar ve dernekler eliyle gerçekleştirilmelidir.¹⁸⁶ İslamî ilimlerde söz sahibi olabilmek için Arap diline ve terminolojisine vakıf olmak gerektiğini, bunları bilmeyen kişilerin yanlıştan kurtulamayacaklarını söylemekteydi.¹⁸⁷ Her ne kadar tasavvufa ve tarikatlara eleştiriler yöneltse de ona göre kelam ve fıkıh ilmi ne kadar İslamî ise tasavvuf ilmi de o kadar İslamî'dir.¹⁸⁸

Reşid Rızâ, hocası gibi aklı ön plana alan düşünce yapısıyla kendini göstermiştir. Ona göre Batı toplumu aklı kullanmayı ve özgürlüğü Müslümanlardan öğrenmişlerdi. Ama bugün Müslümanlar bu iki değere sahip çıkmadıkları için başları önlerine eğilmiş vaziyettedir.¹⁸⁹ Bu düşüncesi

¹⁷⁹ Şevâbîke, *Muhammed Reşid Rızâ*, 33.

¹⁸⁰ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 156-157.

¹⁸¹ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 171-172; Şevâbîke, *Muhammed Reşid Rızâ*, 38.

¹⁸² Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 148, 190.

¹⁸³ Hasib Samarraî *Mezhepsizler ve Mukallitleri*, çev. Ali Nar ve Sami Özbay (İstanbul: Bilge Yayınları, 1981), 94.

¹⁸⁴ Şehhâte, *Menhecû'l-İmam Muhammed Abduh*, 210.

¹⁸⁵ Şevâbîke, *Muhammed Reşid Rızâ*, 16-19.

¹⁸⁶ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 154.

¹⁸⁷ Özervarlı, "Reşid Rızâ", 35/15.

¹⁸⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 192.

¹⁸⁹ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 246.

rivayetlere bakışını da etkilemiştir. Bu bağlamda kesin aklı bir delil rivayetle çeliştiği zaman rivayetin tevil edileceğini söylemektedir.¹⁹⁰

Hicrî yedinci ve sekizinci asrın müceddidi olarak tanımladığı İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın, kendileri gibi, bid'atleri ortadan kaldırmak üzere geldiklerini söylemektedir.¹⁹¹ Çünkü ona göre taklit yoluyla elde edilen bilgi makbul değildir.¹⁹² Günümüz Müslümanlarının cehaleti Hz. Peygamber zamanındaki cehaletten ve sapkınlıktan, Ehl-i kitabın sapkınlığından daha fazladır.¹⁹³ Bundan olsa gerek eğitim onun için vazgeçilmez bir unsurdur. Gençlerde ilmî ve amelî bir eğitimin olması gerektiğini, bunun yanı sıra büyüklerin, gençler için iyi bir örnek olmaları gerektiği görüşündedir.¹⁹⁴ Yani ilmin pratik yönüne vurgu yapmaktadır.

Ona göre fikhî donuk yapısından kurtarmanın en önemli şartı onun, yeni ortaya çıkan meselelere çözüm üretecek bir yapıya bürünmesidir. Bu açıdan Reşîd Rızâ, içtihat yapılmasına karşı çıkan alimleri şiddetle eleştirmektedir.¹⁹⁵ İctihadı uygulama ve şûra ilkesine göre karar alma yetkisini *ehlü'l-hâl ve'l-'akd'* de görmektedir.¹⁹⁶ Bu onun, şûrayı kurumsal temelde ele aldığı bir göstergesidir.

İslah anlayışına gelince ona göre her ıslah faaliyeti insanoğlunu geliştirme yetisine sahiptir.¹⁹⁷ Bununla birlikte İslam dini söz konusu olduğunda ıslah, sadece dünyevî ahkâmda söz konusu olacaktır.¹⁹⁸ Halife başta olmak üzere âlimler, imam hatipler, kadılar, müderrisler ve dini görev üstlenen herkes birlikte bu ıslahatı gerçekleştirmelidirler.¹⁹⁹ İslahat, İslam ümmetinin zayıflığından endişe duyan herkesin üzerine vacip bir görevdir.²⁰⁰

Diğer taraftan mezheplere yönelik ağır eleştirilerde de bulunmuştur. Fıkıhçıların içtihadı dayalı görüşleriyle Müslümanların yükümlülüklerini artırmaları nedeniyle bunların hem öğrenilmesinin hem de yaşanmasının imkânsız hale geldiğinden dert yanmakta,²⁰¹ hatta fikhî kitaplarını anlamamanın Kur'ân ve sünneti anlamaktan daha zor olduğunu dile getirmektedir.²⁰² İslah anlayışının temelinde de zaten mezhepler yatmaktadır.

Kur'ân ve onun açıklayıcısı sünnet, Müslümanlar için yol gösterici olması gerekirken, bazı Müslümanların bu iki kaynağı bırakıp şeyhlerin sözlerini ve kitaplarını yeterli görmelerine lanet

¹⁹⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 5/809.

¹⁹¹ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 32/3.

¹⁹² Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 4/167.

¹⁹³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/27.

¹⁹⁴ Reşîd Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 133.

¹⁹⁵ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 160.

¹⁹⁶ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 152.

¹⁹⁷ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 5/926.

¹⁹⁸ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 32/230.

¹⁹⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 1/765.

²⁰⁰ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 5/927-928.

²⁰¹ Reşîd Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 276.

²⁰² Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 4/165.

okumakta,²⁰³ her Müslümanın Kur'ân'ı anlamaya çalışmasını vacip olarak görmektedir. Ona göre İslam'ın bekası da ancak Kur'ân'ın doğru bir biçimde anlaşılmasıyla mümkündür.²⁰⁴ Burada üzerinde durduğu konu diğer anlayışların Kur'ân'ı gölgede bırakacak şekilde ön plana çıkmasıdır.

İmanda tevhit, yönetimde şûra (danışma) olmadıkça gerçek İslam'ın olmayacağı kanaatindedir. İman konularında akli ve felsefi yorumlara başvurmadan, nassa teslim olma yolunu benimsemiştir.²⁰⁵ Kur'ân'ın kendi orijinal dili olan Arapçadan farklı bir dile çevirisine birliği bozacağı endişesiyle karşı çıkmaktadır.²⁰⁶ O nedenledir ki ona göre Arapçayı öğrenmek Müslümanlar üzerine vacip bir görevdir.²⁰⁷ Mucizelere karşı da farklı bir bakış açısı vardır. Kur'ân ve Nebi'nin ümmî oluşu dışında kalan kevnî mucizelerle ilgili birtakım şüphelerin bulunduğunu söylemektedir.²⁰⁸

Toplumsal alanla ilgili de görüşler ortaya koyduğuna şahit olmaktayız. Bunlardan birinde dile getirdiği, şeriatın kanunlarının tabiatın kanunlarına uygun hale getirilmesi gerektiği düşüncesi,²⁰⁹ seküler bir yaşamın önünü açma girişimi olarak değerlendirilmiştir.²¹⁰

2. Aralarındaki Etkileşim

2.2. Efgânî-Abduh Etkileşimi

Muhammed Abduh'u tanımak için onun üzerinde büyük etkisi olan Cemaleddin Efgânî'yi iyi bilmek gerekir. Çünkü birçok alanda Abduh'un düşüncesinin şekillenmesinde Efgânî etkili olmuştur. Siyasî alanda daha tecrübeli olan Efgânî, bu tecrübesini ve bilgisini Abduh'a aktarma imkânı bulmuştur. Abduh, Efgânî'ye yazdığı bir mektupta, bu gerçeği itiraf eder mahiyette, adeta her şeyi ondan öğrendiğini, kendisinin farkına dahi onun sayesinde vardığını dile getirmektedir.²¹¹ Abduh ve Efgânî, aynı gayeyi savunmakla birlikte yöntemleri birbirinden farklı olmuştur. En başta gelen farklılık, Efgânî'nin daha çok siyasî alanda mücadele etmesine mukabil Abduh'un, kendisini eğitim alanına vermesidir.

Efgânî, dini, felsefeyi ve bilimi birleştirmeye yönelik söylemleri noktasında genel anlamda öğrencileri üzerinde etkili olmuş bir kişidir.²¹² Özel anlamda Abduh'a felsefe, hikmet ve siyasi çalışmalar konusunda öncülük etmiştir.²¹³ Ayrıca Abduh'a matematik, kelim ve felsefe okutmuş,

²⁰³ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 140.

²⁰⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/23, 28.

²⁰⁵ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 154, 190.

²⁰⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/29.

²⁰⁷ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 266.

²⁰⁸ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 51.

²⁰⁹ Reşid Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 4/206.

²¹⁰ Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi Reşid Rızâ Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 131.

²¹¹ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/44, 625.

²¹² Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 84.

²¹³ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/22.

bu derslerin, sağlam itikadı bozacağı eleştirilerine kulak tıkamıştır.²¹⁴ Abduh ise Efgânî'nin fikirlerinin daha geniş alanlara ve Ezher'e ulaştırılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.²¹⁵

Abduh ve Efgânî, aralarındaki yakın ilişki nedeniyle görüş olarak birbirlerine çok benzerlik göstermektedirler. Aralarındaki etkileşim belki de böyle bir sonucu doğurmuştur. Abduh'un düşünce anlayışı çoğu zaman hocasının fikirlerine göre şekillenmiştir. Adeta hocasını takip eden çalışkan ve başarılı bir öğrenci gibidir. Bu nedendir ki Efgânî'ye vasiyetini soranlara "Size Abduh'u bırakıyorum"²¹⁶ demek suretiyle ona olan güvenini ortaya koymuştur. Birlikteliklerinin ilk ürünü olarak *el-Urvetü'l-Vüşâ* dergisini çıkarmışlar, Mason Locası'na girmişler, İngiliz Locası'ndan ayrılarak Fransız Doğu Locası'na katılmışlardır. Yine Özgür Vatan Grubu'nun oluşumunda beraber yer almışlardır.²¹⁷ Beraberlikleri on beş yıl (1872-1886) kadar devam etmiş ve bu süre zarfında daha birçok ortak faaliyete imza atmışlardır.²¹⁸

Bu şekilde hareket etmeleri, davalarına büyük bir güç katmış ve daha etkili sonuçlar doğmasına vesile olmuştur. Ayrıca bu kadar uzun bir süre devam eden yakınlığın sonucu olarak birçok noktada ortak görüşlere sahip olmuşlardır. Aynı kaygıları taşıyor olmaları da onlar açısından bir avantaj olarak kendisini göstermiştir.

Her ikisi de kendilerini çok farklı bilim dallarında donanımlı hale getirmişlerdir. Dinî ilimler, tabîî ilimler, nazarî ilimler ikisinin de ilgi alanına girmektedir.²¹⁹ Efgânî, her ne kadar bazıları tarafından, büyük bir âlim değil de büyük bir düşünür olarak kabul edilse de birçok ilim dalında yeteri kadar bilgi birikimine sahip bir insandı. Yaptığı sohbetlerde, konferanslarda, derslerde felsefe, fıkıh ve tasavvuf gibi birçok ilim dalından bahsederdi.²²⁰ Dinler tarihi konusunda da derin bilgi sahibiydi.²²¹ Bunun yanında, çok farklı ülkelerde ikamet etmesinden dolayı Arapça, Farsça, Türkçe ve Fransızca gibi yabancı dilleri bilmekte, İngilizce ve Rusçayı ise sadece anlamaktaydı.²²² Abduh da aynı şekilde dini ilimlerde kendisini üst düzeyde yetiştirdiği gibi, Ezher'de okutulmayan matematik, felsefe gibi dersleri özel çabasıyla elde etmişti.²²³

Uzun yıllar birlikte çalışmış olmaları, temel noktalarda aynı düşüncede olmalarından kaynaklanmaktadır. Her iki düşünürümüzün fikir yapısına baktığımız zaman, çalışmalarının adeta birbirinin tamamlayıcısı konumunda olduğunu görmekteyiz.²²⁴ Müslümanları durgunluktan kurtararak asla döndürmek²²⁵ anlamına gelen ıslah dediğimiz düşünce anlayışı onlar için büyük

²¹⁴ Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, 21.

²¹⁵ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/39.

²¹⁶ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 93.

²¹⁷ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 1/39-40.

²¹⁸ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 109.

²¹⁹ Abduh, *el-E'mâlî'l-Kâmile*, 2/337.

²²⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 129.

²²¹ Samarrai, *Mezhepsizler ve Mukallitleri*, 25.

²²² Osman Keskiöğlü, "Cemaleddin EfgânîEfgânî", *AÜİFD*, 10 (1962), 91, 97, 102.

²²³ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, 765.

²²⁴ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 210.

²²⁵ Hanefi, Hasan, *et-Türâs ve't-Tecdid*, 183.

önem arz etmektedir. Efgânî, Müslümanları iman ve ahlak bakımından öze döndürmeye ve onların bölünmesine sebep olan etkenleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Ona göre İslam, doğru bir şekilde öğrenilirse, Müslümanlar için gelişmeyi sağlayacak etkenler ister istemez ortaya çıkacaktır.²²⁶ Bu nedenle, ilk kaynaklara, Kur'ân ve sünnete dönme kaygısını hep taşımıştır. İslam toplumunun eski canlılığını elde etmesinin de ancak bu şekilde mümkün olacağı kanaatindedir.²²⁷ Abduh da aynı şekilde en iyi yol olarak saf İslam'a dönmeyi, mezheplerin çoğalmasından önceki durumu örnek almayı ve İslam'ın asıl kaynaklarından hareketle yeni bir kültür ve medeniyet inşa etmeyi gerekli görmektedir.²²⁸ Her Müslümanın, Kitap ve Sünnete bakarak Allah ve Resulünün ne dediğini anlama hakkı olduğunu, bunun için de herhangi bir âlimin aracılığına gerek olmadığını söylemektedir.²²⁹ Kısaca her iki fikir adamı da selefî anlayışa dönerek İslam toplumunda uzun yıllar boyunca oluşan gelenekçi anlayışı reddetme yolunu seçmişlerdir.²³⁰ Bunu yaparken, Batı toplumunda meydana gelen reform hareketlerine kayıtsız kalmayıp bazı kavramları İslamî birtakım kavramlarla uyusturmaya çalışmışlardır. Demokrasinin karşılığı olarak şûrayı kullanmaları buna örnek gösterilebilir.²³¹ Kendilerinde böyle bir anlayışın oluşmasında sanki Batı'yla olan iletişimlerinde karşılaştıkları güçlükler, mevcut paradigmayla yeni olaylara cevap verememe gibi etkenler de rol oynamış gibidir. Böyle bir yöntemi benimsemekle birlikte kendileri de asr-ı saadetten günümüze kadar ulaşan İslam mirasını kullanmışlardır.

Öte yandan ilk kaynaklar deyince anlaşılan şey Kur'ân ve sünnettir. Düşünürlerimiz, Kur'ân ve sahih sünnet ile Müslümanları bu iki kaynaktan uzaklaştıran anlayış ve yaşayış arasında ayırım yapmışlardır.²³² İlk kaynaklar derken Abduh'un, büyük oranda Kur'ân'ı kastettiği açıktır. Her Müslümanın, alim de olsa cahil de olsa Kur'ân ayetlerini gücü ölçüsünde okuyup anlamasının farz olduğu kanaatindedir.²³³ Efgânî de aynı şekilde Arapça ve siyer bilen, akli başında herkesin Kur'ân'ı okuyup anlayabileceği kanaatindedir.²³⁴

Bu anlayışla yola çıkan düşünürlerimiz, fikirlerini teorik alana hapsedememişlerdir. Çünkü her ikisi de eylem adamıdır. Hayatlarının tamamını mücadeleye adanmışlardır. Abduh'un düşüncesi, mutluluk ve eylem temeli üzerine kurulmuştur.²³⁵ Yani; eylem ve bu eylemin başarılı sonuçlarını gördükten sonra elde edilen mutluluktur. Efgânî ise meseleyi bir adım daha ileri götürmüştür. Ona

²²⁶ Muammer Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", *İslamî İlimler Dergisi (İslâm Tarihçiliği Sayısı)*, 3/2 (2008), 270-271.

²²⁷ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 62,82.

²²⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 56.

²²⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 108.

²³⁰ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 141.

²³¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 114.

²³² el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 202.

²³³ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/23.

²³⁴ Kadri Kaleci, *Cemaleddin el-Efgânî* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1956), 14.

²³⁵ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 124.

göre iman ile eylem arasında kuvvetli bir bağ vardır. Her eylem doğru veya yanlış bir inanca dayanmaktadır.²³⁶

Efgânî ve Abduh'un akılcı yönünün ön plana çıktığını görmekteyiz. Onlara göre İslam dini kadar delil ile inanmaya önem veren başka bir din yoktur.²³⁷ Ayrıca Efgânî, akli Allah'ın yarattığı en büyük nimet olarak kabul etmektedir. Ona göre akıl, sadece insanın sorumluluk ve özgürlüğünün bir sebebi değil, insanı bilgiye ulaştıran, doğal kanunları keşfetmesini sağlayan bir araçtır. Akıl ile nakil birbiriyle çatışırsa muhakkak bunlardan birinde sapma olduğunu söyler. Çünkü bunlar birbiriyle çelişmez. Nakil tahrife uğrasa bile aklın sapması söz konusu olmaz. Bundan dolayı akli naklin esası kabul eder.²³⁸ Çünkü akılca yüksek seviyede olan insan, medeniyete, gelişmeye daha elverişli hale gelir.²³⁹ Hatta daha ileri giderek insan aklının yönettiği bir toplumun, dine dayanan bir toplumdaki istikrarlı olabileceğini söylemiştir.²⁴⁰ Ona göre akıldan yüz çeviren insan, imana da sırtını dönmüş olur.²⁴¹ Öte yandan Abduh, akla geniş özgürlük alanı vermekle birlikte, aklın iyi ve kötüyü bilme kabiliyetinin eksik olduğunu, bunu tamamlamak için dine ve peygambere ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir.²⁴² Aklın Allah'ın dini ve risaleti ile uyumlu olması gerektiğini dile getirirken²⁴³ vahyin sunduğu verileri aklın teyit ettiğini vurgulamaktadır.²⁴⁴ Ama akıl ile nakil çelişirse akli öne geçirmek gerektiği kanaatindedir.²⁴⁵ Bu anlayışı savunan Abduh, görüşlerini ortaya koyarken Hz. Peygamber'e büyü yapılmasıyla ilgili rivayetler gibi bazı sahih hadisleri reddetme cihetine dahi gitmektedir.²⁴⁶ Özellikle Batılılar tarafından modern-mutezili olarak adlandırılmasının nedeni onun akıl merkezli yaklaşımıdır.²⁴⁷

Mezhebî anlayış noktasında da görüşlerinin örtüştüğünü görmekteyiz. Efgânî, fikhî olarak Hanefî mezhebine göre ibadetlerini yerine getirirse de itikadî olarak herhangi bir mezhebe bağlılığı söz konusu değildir.²⁴⁸ Ona göre geçmiş fakihlerden bize gelen rivayetler sonuçta bir görüş ve içtihatdır. Bu nedenle bizi bağlamaz ve onlara uymak zorunda değiliz. Her insan, Kur'an ayetlerinden ne anlıyorsa onunla yetinmelidir.²⁴⁹ Bu açıdan Efgânî, mezheplerin körü körüne taklit edilmesini, hala ilk âlimlerin bakış açılarına göre fetvalar verilmesini eleştirmektedir. Ona göre böyle bir anlayış, tembellikten kaynaklanmaktadır. Bu anlayışı savunan alimler ise Kur'an ve

²³⁶ Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", 276.

²³⁷ Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4/283, 294.

²³⁸ Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", 274-275.

²³⁹ Efgânî, *Tabiatçılığı Red*, 34.

²⁴⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 138.

²⁴¹ Efgânî, *Tabiatçılığı Red*, 130.

²⁴² Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 101.

²⁴³ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 155.

²⁴⁴ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 122.

²⁴⁵ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 105.

²⁴⁶ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 73.

²⁴⁷ Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 121.

²⁴⁸ Abduh, *el-E'mâlû'l-Kâmile*, 2/343; Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", s.277; Keskiöglü, "Cemaleddin Efgânî", 91.

²⁴⁹ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 122.

sünnete sadece görünüşte bağlı olan kişilerdir.²⁵⁰ Çünkü sadece taklit ile yetinmek insanlara muhakeme yeteneğini de kaybettirecektir.²⁵¹ Yine Efgânî, fakihleri de pratik yönlerini zayıf görerek ağır şekilde itham etmektedir. Fıkıh ilminin kamu, idari ve medeni hukuka dair bütün konuları içerdiğini, bu nedenle bir fıkıhçının en yüksek derecede idareci olması gerektiğini, fakat bizim fıkıhçılarımızın kendi evlerini bile idare etmekten aciz olduklarını söylemektedir. Efgânî burada, teorik bilginin eyleme dönüşmemesinden dert yanmaktadır.²⁵² Mezheplere bakışı bu şekilde olan Efgânî, Müslümanları hangi kelâmî-felsefî anlayışı savunursa savunsun, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan, İslam mezhebinin evlatları olarak görmektedir. Bundan dolayı Mezhep farkı gözetmeden bütün Müslümanlarla iyi ilişkiler kurma çabası içerisinde olmuştur.²⁵³

Abduh da aynı şekilde, toplumdaki partizanlığa varacak derecede mezhepçiliğe karşı çıkmış, bunun toplumsal birlik ve kaynaşmaya engel olduğu gibi son dönemde yazılan kitapları da olumsuz yönde etkilediğini söylemiştir. Yani ona göre böyle bir davranış, üretkenliği azaltmaktadır.²⁵⁴ İnsan türünün olgunluğa ulaşması düşüncesini taklit zincirinden tam olarak kurtarmasına bağlıdır.²⁵⁵ Sonra gelen nesil de zaten geçmişteki olayları düşünüp onlardan ders çıkararak öncekilerden daha kapsamlı düşünceler ortaya koyabilirler.²⁵⁶ Ama Reşid Rızâ'ya göre Abduh da aynen diğer mezhep imamları gibi mezhebi olan bir imamdır.²⁵⁷ Oysa onun, diğer mezheplerde olduğu gibi fikhî olarak farklı bir sistematığının olduğunu göremiyoruz. Sadece bazı konularda verdiği fetvalara şahit olmaktayız. O da diğer âlimler gibi kendinden önceki âlimlerin çizgisini takip etmiştir.²⁵⁸ Kendisi için İbn Teymiyye'den çok İbn Rüşd'ün yolundan gittiği de söylenmiştir. Yani itikadî olarak şu mezhebe bağlıdır demek yanlış olur. Çünkü o, her mezhebin uygun gördüğü görüşlerini almıştır.²⁵⁹ Bu konuda kendisine büyük bir serbestlik tanımıştır.

Her iki âlim de mezhepleri körü körüne taklit etmenin yanlış olduğu kanaatini taşımalarının bir sonucu olarak, fikhî yenilenmenin zorunlu olduğu anlayışını benimsemişlerdir. Abduh, İslâmî kaynaklara bağlı kalarak sonradan meydana gelen olaylarda içtihat yapmak suretiyle çözümler getirme taraftarıydı. Efgânî de aynı şekilde içtihadı zorunlu görmekteydi. Her dönemin kendine özgü şartları vardır. Değişen bu şartlara özgü yeni içtihatlar yapılması gerekmektedir. İchtihat kapısını kapatmayı da kimsenin yetkisinde görmeyen Efgânî, hiçbir müçtehidin de bu kapının kapandığını söylemediğini vurgulamaktadır.²⁶⁰ Ayrıca içtihat yapmak bir tercih sebebi değil bütün

²⁵⁰ Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri*, 85-86.

²⁵¹ Efgânî, *Tabiatçılığın Redi*, 127.

²⁵² Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri*, 80-81.

²⁵³ Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", 270, 272, 278.

²⁵⁴ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 181.

²⁵⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 146.

²⁵⁶ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 195.

²⁵⁷ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 140.

²⁵⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 219.

²⁵⁹ Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 128.

²⁶⁰ Kaleci, *Cemaleddin el-Efgânî*, 13.

Müslümanların zorunlu bir görevidir.²⁶¹ Yeni ortaya çıkan problemlere çözüm bulmak amacıyla içtihadın gerekli olduğu noktasında özellikle çağımızda neredeyse fikir birliği oluşmuş gibidir. Mezhepler konusunda ise iki hususu birbirinden ayırmak gerekir. Ulemanın mezheplere bakışı ile ulemanın dışında kalan diğer Müslümanların mezheplere bakışı. Abduh ve Efgânî meseleye ilim adamı gözüyle bakmaktadırlar. Onlar, eğer yeteri kadar fikhî donanıma sahip olduklarını düşünüyorlarsa herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan da sorumluluklarını yerine getirebilirler. Ama bu konuda araştırma ve öğrenme imkânından, kabiliyetinden yoksun olan bir kişi için aynı şeyleri söylemek oldukça zordur.

Her iki düşünürümüz de sadece kendi toplumlarını düşünmemişler, tüm İslam alemini içine alacak şekilde bir çalışmanın içerisine girmişlerdir. Hem Efgânî hem de Abduh, İslam dünyasını Batı emperyalizminden kurtarmayı amaç olarak belirlemişlerdir.²⁶² Batı'yı ve oradaki gelişmeleri taklit etmenin, İslam ülkelerinin sömürülmesini daha da kolay hale getireceği kanaatindedirler.²⁶³ Efgânî, Müslümanların kafasında oluşan Batı karşısındaki korkuyu yok etmeyi ve onları cesaretlendirmeyi kendisine bir görev addetmişti.²⁶⁴ O, Müslümanların asıl düşmanı olarak İngilizleri görmekteydi. Çünkü İngilizler sıcak savaştan ziyade sinsî taktikleriyle İslam dünyası için daha büyük bir tehlike arz ediyorlardı.²⁶⁵ Bu noktada Efgânî'nin daha geniş bir İslam coğrafyası adına çalışmalarının olduğunu görmekteyiz. Abduh ise Mısır bağlamında faaliyetlerini sürdürürken, muhtemelen Efgânî'nin etkisiyle daha geniş kapsamlı düşünme ve çalışma içerisine girmiştir. Efgânî, ideoloji olarak benimsediği Pan-İslamizm anlayışını emperyalizme karşı bir duruş olarak algılamıştır. Bu düşüncesini hayata geçirme adına, o dönem Müslümanlarının büyük gücü olan Osmanlı devletinin eski gücünü yeniden kazanması için çok büyük emekler harcamıştır.²⁶⁶ Bu çerçevede Müslüman halkların, Osmanlı devletini hala kendi devletleri olarak gördüklerini vurgulamıştır.²⁶⁷ Padişaha, devletin sorunları ve bunların çözümleriyle ilgili fikirlerini açıklama imkânı bulmuş, görüşleri Osmanlı yönetiminde zaman zaman kabul görmekle birlikte, taleplerinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu kanaati taşıdığından birçok önerisi de geri çevrilmiştir.

Efgânî, İslam âlemini özgürleştirmek adına bir şeyler yapmakla kalmamış Müslümanları cehalet bataklığından kurtarmak için de çalışmalar ortaya koymuştur. Çünkü o bir toplumu sadece bağımsız yapmanın yeterli olmayacağını, toplumsal bütünlüğü ve gelişmeyi sağlayacak adımlar atmadan bağımsız olmanın faydalarının görülemeyeceğini biliyordu. Bu çalışmalarının sonucunu da almış gözükmektedir. Çünkü son asırlarda İslam ülkelerinde görülen özgürlük hareketlerinde Efgânî'nin etkisi büyük olmuştur diyebiliriz.

²⁶¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 147.

²⁶² el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 200.

²⁶³ Cemaleddin Efgânî - Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 95, 135.

²⁶⁴ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 64.

²⁶⁵ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 133.

²⁶⁶ Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", 270.

²⁶⁷ Abduh, Efgânî, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, 509.

Efgânî'nin iki hedefi vardı; İslâmî referans sayesinde Müslümanlar arasında birliği sağlamak ve İslam ülkelerini Batılı sömürgeci kurtarmak. Bu amaçla ilk başta Müslüman Hintlileri işgalci İngilizlere karşı koymaya, eğitim almaya, gazeteler çıkarmaya, ortak dil olarak Arapçayı kullanmaya ve bağımsızlık mücadelesi vermeye çağırmıştır. Esas itibarıyla Efgânî, milliyetçi anlayışa sahip biri değildi. Ama bazı tarihçiler veya araştırmacılar, bağımsızlık anlayışını savunan Müslümanları milliyetçi olarak lanse etmeye çalışmışlardır.²⁶⁸ Oysa o, Allah'ın varlığına inanan insanların, bu inançları sayesinde ırk bağılılığından uzaklaşacakları kanaatindeydi. Çünkü ona göre ırkçılık akılla bağdaşan bir durum değildir.²⁶⁹ Ona göre bir Müslüman, farklı bir ırktan olan kişiler tarafından yönetilmeyi kesinlikle yadırgamaz. Çünkü onları asıl birbirine bağlayan şey milliyet değil dindir.²⁷⁰ Sadece belli bir ülkenin değil bütün İslam ülkelerinin bağımsızlığı için çalışıyor olması, milliyetçi olduğu iddiasını çürüten en önemli göstergedir. Ayrıca ortak bir dil kullanmadan insan topluluklarının birlikteliği sağlayacağına inanmamaktadır.²⁷¹ Abduh da muhtemelen onun bu düşüncesinden ilham alarak inanç birliğinin bir kenara atılarak ırka dayalı birlikteliğin ön plana çıkarılmasının yanlış olduğu kanaatindeydi.²⁷² Efgânî'nin, İslam dünyasındaki milliyetçilik anlayışının güçlenmesine dair ifadelerini o ülkelerin bağımsızlığını kazanmasında milliyetçiliği itici bir güç olarak görmesinden kaynaklandığı şeklinde yorumlamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Müslümanların yaşadığı sorunların temelinde yanlış dini inanışların yattığı kanaatinde oldukları için sonradan dine sokulan batıl inanışları giderme adına dinin aslına dönmeyi her zaman dile getirmektedirler. Bu yanlış dini inanışlar da elbette ki toplumun her tarafını sarmış olan bid'at ve hurafelerdir. Efgânî, Müslümanların çöküşünün sebebi olarak, bid'at ve hurafelerin, dinin esaslarının yerini almış olmasını görmektedir.²⁷³ Cebr anlayışı ve sufilerin yanlış yönlendirmeleri de yine ona göre bu çöküşün sebeplerindedir.²⁷⁴ Buradan şu anlaşılıyor ki onların istedikleri şey, dine sonradan dahil olan ne varsa onları temizlemek, sade, kolay yaşanabilir bir din anlayışının İslam toplumuna hâkim olmasını sağlamaktır.

İki düşünürümüzün en belirgin özellikleri, ıslahatçı bir anlayışa sahip olmalarıdır. Hatta Efgânî, bazıları tarafından, dinî ıslah hareketinin kurucusu olarak kabul edilmektedir.²⁷⁵ Çünkü dini alandaki bir ıslah hareketini Müslümanların gelişmesinin en büyük dinamiği olarak görmektedir.²⁷⁶ Ona göre bu amacı benimseyen kişiler, dinin aslını ortaya çıkaracak bir çaba içerisine girerlerse mutlaka başarıya ulaşacaklardır.²⁷⁷ Onun takipçisi olan Abduh da aynı şekilde

²⁶⁸ Ramazan, *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*, 65-70.

²⁶⁹ Efgânî - Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, 82, 131.

²⁷⁰ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 161.

²⁷¹ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 138.

²⁷² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/355.

²⁷³ Efgânî - Abduh, *el-Urvetü'l-Vüskâ*, 98.

²⁷⁴ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 124.

²⁷⁵ Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", 272.

²⁷⁶ Kaleci, *Cemaleddin el-Efgânî*, 15.

²⁷⁷ Abduh, *Efgânî, el-Urvetü'l-Vüskâ*, 98.

hocasının izinden gitmektedir. Hatta ıslah faaliyetini hayatının merkezine almış durumdadır. Bu düşüncesi zaman zaman uygulama alanı da bulmuş ve Mısır'da birçok yeniliğin öncüsü haline gelmiştir. Hayatının belli bir döneminde Mısır'da kalan Efgânî de Mısır'daki hadiselere kayıtsız kalmamıştır. Özellikle Abduh'un üzerinde çokça durduğu Ezher'de ıslahat yapılmasını çok istemiştir.²⁷⁸ Abduh'un, ıslahat düşüncesini hayata geçirmesinde Efgânî'nin desteğini almış olması daha sonraki yıllarda kendisine cesaret vermiş gibi gözükmektedir. Çünkü başarılı sonuçlar elde etmiştir.

Efgânî, amacına ulaşmak adına İngilizlerle iş birliği yapmaktan, Yahudi ve Hıristiyanlarla yakın dostluklar kurmaktan çekinmemiştir. Ama bu birliktelik, sömürge ülkelerine karşı verdiği mücadelede herhangi bir kesinti meydana getirmemiştir. Yabancılarla yapmış olduğu iş birliği sadece Mısır'la da sınırlı olmamıştır. Mısır'a gelir gelmez insanları masonluğa çağırması, önceden masonluğa girmiş olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.²⁷⁹ Abduh'da da benzer bir çabayı görmekteyiz. O da aynı şekilde hocasıyla birlikte Mason locasına üye olmuş²⁸⁰ ve İngiliz temsilcisi Lord Cromer ile yakın dostluklar kurmuştur.²⁸¹ En çok eleştiriye maruz kaldıkları konular bunlar olmuştur.

Başka inançlara mensup insanlarla olan yakın ilişkilerinden de anlaşılmaktadır ki düşünürlerimiz, sadece Müslümanlar için değil, tüm insanların bir arada huzur içinde yaşayabileceği bir ortamı temin etmek için de büyük çaba içerisinde olmuşlardır. Bu çerçevede Abduh, insanlığın birliği diyebileceğimiz bir anlayışı savunmaktadır.²⁸² Bu düşünceden neyi kastettiği tam açık değildir. Acaba insanların birbirlerine karşı hoşgörülü bir şekilde bir arada yaşamasını mı yoksa inanç, yaşayış bakımından birbirlerine yaklaşmasını mı? Öğrencisi Reşîd Rızâ'nın düşüncesinden hareketle birlikte yaşama kültürünü yerleştirmeyi hedeflediği sonucunu çıkarmamız mümkündür. Efgânî de insanlar arasında ırksal ayrımcılığa, üstünlüğe karşı olan ve asıl üstünlüğü aklî-rûhî olgunlukta gören biridir. Bu anlayışı temel esas olarak kabul eden İslam dininin diğer dinlerden ayrı özel bir yeri olduğunu söylemektedir.²⁸³ Ayrıca ona göre üç büyük din, kaynakları ve hedefleri itibariyle aynı noktada yer almaktadırlar. Tebaaları da bu gerçeği bilerek barış için ortak adım atmalıdırlar.²⁸⁴ Bu anlayışa sahip olmaları, yani diğer dinlerden olanlara karşı hoşgörülü tavırları, Batı dünyasında kendilerine karşı ilgiyi oldukça artırmıştır. Bunun bir sonucu olarak kitapları, makaleleri Batılı ülkelerde yayımlanmıştır. Sadece bununla da kalınmamış, İslam toplumunda fikir bazında muhatap kabul edilen kişiler haline gelmişlerdir.

Toplumsal düzen konusundaki hassasiyetleri bu alanda da görüşler ortaya koymalarına sebep olmuştur. Kur'ân'ın bir bütün olarak toplumsal hayatta yer almasını arzu eden Abduh, toplumsal

²⁷⁸ Keskiöğlü, "Cemaleddin Efgânî", 98.

²⁷⁹ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 62, 63, 128.

²⁸⁰ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 36.

²⁸¹ Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 114-115.

²⁸² İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 43.

²⁸³ Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî", 274.

²⁸⁴ Kaleci, *Cemaleddin el-Efgânî*, 8.

huzurun ancak bu şekilde gerçekleşeceği kanaatindedir.²⁸⁵ Efgânî de toplumsal düzenin bir başka yönü olan suç işleyen insanların cezalandırılması gerektiği üzerinde durmakta ve ceza konusunda da hassas bir tavır sergilemektedir. Ona göre hayâ perdesi yırtılmış olan bir insan her türlü kötülüğü yapacağından onu ancak ölüm cezası temizleyebilir. Çünkü onun için iyilik kavramı geçerliliğini yitirmiştir.²⁸⁶ Abduh'un düşüncesinin arka planında onun da Kur'ân'ın bir bütün halinde uygulamaya geçirilmesini söylerken Kur'ân'daki had cezalarını da kapsayacak şekilde İslam Ceza Hukuk sistemine dair olumlu bir kanaat ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bu fikir teatisinden ortaya çıkan sonuç, her iki düşünürümüzün ortak görüşlerinin oldukça fazla olduğudur. Bunun en temel nedeni ortak bir hareketin içinde bulunmaları ve aralarındaki etkileşimdir. Özellikle birlikte oldukları dönemde fikir birliği içinde hareket etmeleri ve buna yönelik çalışmalar ortaya koymaları, düşüncelerinin paralellik arz ettiğinin bir göstergesidir.

2.3. Abduh-Reşid Rızâ Etkileşimi

Muhammed Reşid Rızâ'nın düşünce hayatının şekillenmesinde en büyük etki kuşkusuz Muhammed Abduh'a aittir. Abduh ile aralarında son derece yakın bir ilişki ve dostluk meydana gelmiştir. Öyle ki Abduh, Reşid Rızâ'ya hitap ederken hep *değerli evladımız* ifadesini kullanmıştır. Hayatı adeta Abduh'a öğrencilik yapmakla geçmiş olan Reşid Rızâ, ölümünden sonra da hocasının fikirlerini sonraki nesillere aktarmada en büyük paya sahip olmuştur.

Reşid Rızâ, hocasının fikirlerini aktarmanın yanında onun sohbetlerinin adeta bir organizatörü olmuş, hocasına öğrenci çevresi oluşmasında büyük çabalar sarf etmiştir.²⁸⁷ Abduh'un Ezher'de verdiği dersler onun görüşlerinin geniş kitlelere ulaşmasında büyük bir etki meydana getirmiştir. Bu etkiyi artırma adına öğrencisi Reşid Rızâ'nın onun derslerini ve sohbetlerini kayıt altına almak suretiyle kalıcı hale getirmesi de elbette ki önemli olmuştur. Bu bilgileri yazıya geçirip düzenledikten sonra hocasına onaylatması ve dergide yayına hazır hale getirmesi de bir başka çabası olmuştur.²⁸⁸

Reşid Rızâ'nın büyük çabaları sonucu *Mecelletu'l-Menâr* dergisi 1899 yılında yayın hayatına başlamıştır. Bu dergi, Abduh'un yazıları bağlamında düşüncece olursak aynı zamanda kaleme alacakları tefsir kitabının da altyapısını oluşturmuştur. Nitekim bu dergide yayınlanan Abduh'un tefsir yazıları Kur'ân'ın tamamını değil Nisa suresi 125. ayetine kadar olan kısmını içermektedir. Hocasının ardından Reşid Rızâ, Yusuf suresi 52. ayete kadar tefsiri devam ettirmiştir.²⁸⁹ Tefsîru'l-Menâr'da, sadece belli konulara ağırlık verilmemiş, toplumsal her konunun dile getirildiği kapsamlı bir kitap olarak ortaya çıkmıştır. Onun içerisinde siyasî, sosyal, ekonomik, ahlakî birçok

²⁸⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, 185.

²⁸⁶ Efgânî, *Tabiatçılığın Red*, 41.

²⁸⁷ Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, 152.

²⁸⁸ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 151.

²⁸⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 84.

konuyu görmek mümkündür. Son devirlerde yazılmış özgün tefsirlerden biri olması, çağın sorunlarını ele alması diğer özellikleri olmuştur.

Siyasetle tanışması daha sonraki dönemlerde olan Abduh, siyasete girince her ne kadar birtakım sıkıntılara maruz kalmış olsa da üstlendiği görevlerde bazı düşüncelerini hayata geçirme imkânı elde etmiştir. Bu çizgisini öğrencisine de aşılama çalışmış, siyasetteki kısır çekişmelerden ise onu uzak tutmak istemiştir.

Öte yandan Abduh'un, Osmanlı Devleti'ne karşı bir sempatisi ve olumlu bakışı vardır. Reşîd Rızâ'da ise bunun tersi bir durum söz konusudur. Her ne kadar Abduh hayatta iken bu konuda adım atmamış olsa da onun vefatından sonra bu düşüncesini hayata geçirmeye başlamıştır. Bunun ilk adımı olarak Abduh'un vefatının hemen akabinde 1905 yılında Kahire'de kurulan *Cemiyetü'ş-Şûra'l-Osmaniyye*'nin başkanı olarak ve kendi ifadesiyle istibdat yönetimine açıkça karşı çıkarak Osmanlı Devleti'ne karşı duruşunu hayata geçirmeye başlamıştır.²⁹⁰ Bununla da yetinmeyerek aynı düşüncelere sahip olan Kevakibi ile de ortak hareket etmeye başlamıştır. Her ikisinin ortak noktası Osmanlı yönetiminden rahatsızlık duymalarıdır. Muhammed Abduh'un, kendisini Osmanlı'ya karşı bir hareketin içerisinde bulunmaktan menetmesini kolay unutmamıştır.²⁹¹ Abduh, Reşîd Rızâ'nın Osmanlı Devleti'ni eleştirmesine hiçbir zaman müsaade etmemiştir.²⁹² Fakat Reşîd Rızâ, onun uyarılarına itibar etmeyerek siyasi alanda hocasının çizgisinin dışına çıkmıştır.

Abduh'un en temel düşüncelerinden birisinin ıslah anlayışı olduğunu biliyoruz. Bu noktada öğrencisi üzerinde büyük bir etki meydana getirmiştir. Öyle ki öğrencisi Reşîd Rızâ, onun ıslah düşüncesini çok daha ileri bir aşamaya götürme arzusundaydı.²⁹³ ıslah anlayışlarıyla bağlantılı bir diğer konu fıkha bakışları olmuştur. Örneğin Reşîd Rızâ, mezheplere yönelik ağır eleştirilerde bulunmuştur. Fıkıhçıların, Müslümanların sorumluluklarını artırdıklarından, dini yaşanmaz hale getirdiklerinden şikâyet etmektedir.²⁹⁴ Daha da ileri giderek fıkıh kitaplarını anlamamanın Kur'ân ve sünneti anlamaktan çok daha zor olduğunu dile getirmektedir.²⁹⁵ Abduh da aynı şekilde, ıslam toplumundaki fıkıh anlayışını eleştiren bir konumda yer almaktadır. O nedenle yazılarında taklitçi olarak gördüğü fıkıhçıların görüşlerine yer vermemeye özen göstermiştir.²⁹⁶ İctihat konusunda da aralarında bir etkileşimin olduğu açıktır. Abduh da Reşîd Rızâ da ıctihat konusu üzerinde çok fazla durmakta, bu kapının kapandığını iddia eden alimlere karşı çok sert sözler sarf etmekte, ıslam'ın hükümlerinin her asırda hayatîyetini devam ettirebilmesi için bu kapının açık olması gerektiği noktasında ortak tavır sergilemektedirler.²⁹⁷

²⁹⁰ Reşîd Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 155.

²⁹¹ Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, 163, 165.

²⁹² Keskiöğlü, "Muhammed Abduh", 113, 133.

²⁹³ Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, 152.

²⁹⁴ Reşîd Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 276.

²⁹⁵ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 4/165.

²⁹⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 69.

²⁹⁷ Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 160.

Eğitime verdikleri önem açısından da aralarında büyük bir etkileşimin olduğu görülmektedir. Müslümanları cahillikten kurtarıp eğitilmiş bilinçli insanlar haline getirmeyi amaç edinen Abduh, bunun büyük fedakârlıklar gerektirdiğini, maddi durumu iyi olanların bu noktada katkı sağlamasının elzem olduğunu sıkça dile getirmiştir.²⁹⁸ Özellikle kız çocuklarının eğitimden mahrum bırakılmalarının, onların iyi bir anne ve toplumun faydalı bir bireyi olmalarına engel olduğunu, o nedenle onların eğitiminin ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁹⁹ Reşid Rızâ'da da eğitimle alakalı aynı hassasiyetin olduğunu görmekteyiz. Ona göre de eğitim toplum için vazgeçilmezdir. Gençlerin eğitimi daha önemlidir. Bu noktada örnek olma açısından büyüklüklerinin çok önemli sorumlulukları vardır.³⁰⁰

Abduh açısından aklın büyük bir fonksiyonu olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. O, düşüncelerini aklî temellere dayandırmaya özen göstermiştir.³⁰¹ Akla çok fazla yetki vermesi nakle bakışını da şekillendirmiştir. O nedenle akıl ile nakil çelişirse aklı öne almak gerektiği düşüncesini savunmuştur.³⁰² Benzer bir anlayışı onun düşüncelerinden ilham alan öğrencisi Reşid Rızâ'da görmekteyiz. O, Batı toplumunun gelişmesinin temelinde aklı görmektedir. Müslümanların geri kalmalarının en büyük nedenlerinden bir tanesi aklı geri plana atmalarındır.³⁰³ Bu düşüncesi rivayetlere bakışını da etkilemiştir. Nitekim kesin aklî bir delil ile rivayet arasında çelişki bulunduğu zaman rivayetin tevil edileceğini söylemiştir.³⁰⁴

Kur'ân'ın anlaşılması noktasında her iki müfessirin aynı çizgide yer aldığını görmekteyiz. Örneğin Abduh, her Müslümanın, kendisine verilen aklî melekeyi kullanmak suretiyle Kur'ân ayetlerini gücü ölçüsünde okuyup anlamasının farz olduğunu söylemiştir.³⁰⁵ Reşid Rızâ da benzer bir düşünceye sahiptir. O da her Müslümanın Kur'ân'ı anlamaya çalışmasının bir zorunluluk olduğu kanaatinde. Ona göre İslam'ın bekası zaten Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkündür.³⁰⁶

Tasavvufla alakalı aralarında bir etkileşimin olduğu aşikârdır. Abduh, ilk dönemlerdeki tasavvuf ehlinin sahip olduğu güzel hasletleri sonraki dönemlerde gelen temsilcilerinin kaybettiğinden bahsetmektedir. O nedenle tasavvufa genel bir karşıt duruştan ziyade yanlış istikamette olanlara karşı bir tepkisi söz konusudur.³⁰⁷ Sonuçta kendisi de bir tarikat mensubudur.³⁰⁸ Ayrıca tasavvuf ehlinin, hayata aksetmeyen, topluma yön vermeyen durgun ve

²⁹⁸ el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 142.

²⁹⁹ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 120.

³⁰⁰ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 133.

³⁰¹ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 45.

³⁰² Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 105.

³⁰³ Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 246.

³⁰⁴ Reşid Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 5/809.

³⁰⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/23.

³⁰⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/23, 28.

³⁰⁷ Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 117-118.

³⁰⁸ Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/484.

şekli birtakım davranışlardan ibaret yapısına karşı da bir eleştirisi söz konusudur.³⁰⁹ Reşîd Rızâ da onunla aynı çizgide yer almaktadır. O da tasavvufun bizzat içinde olup onu meşru görmekte birlikte tarikatları sorgulayan bir anlayışa sahiptir. Ona göre tarikatlardaki bazı uygulamalar ibadetlerin aksamasına sebep olmaktadır.³¹⁰

Genel anlamda düşüncelerine bakacak olursak her ikisinin hayatında İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle bidatlerle mücadele konusunda bu iki alimden etkilendiklerini³¹¹ söylememiz mümkündür.

Sonuç

Muhammed Abduh'un düşünce yapısının oluşmasında Cemaleddin Efgânî'nin rolü inkâr edilemez. Öğrencisi ve takipçisi Muhammed Reşîd Rızâ ise adeta Abduh'un çalışmalarının tamamlayan ve fikirlerini yazıya geçiren kişi olmuştur.

Bahsi geçen üç müellif, akıl merkezli bir düşünce yapısına sahiptirler. Olayların değerlendirmesini ve meselelerin çözümünü bu açıdan ele almaktadırlar. Bu noktada en büyük başvuru kaynağı olarak Kur'ân'daki akletmeyi ve düşünmeyi tavsiye eden ayetleri görmektedirler. En nihayet saf, bozulmamış, sade bir İslam anlayışını topluma yerleştirmek amacıyla yola çıkmışlardır. Bunu gerçekleştirmek için de sonradan ortaya çıkan ve dinle bağdaşmadığını düşündükleri birçok yeniliğe cephe almışlardır. İstedikleri şey, mezheplerin ortaya çıkardığı ve dini yaşanmaz hale getirdiğini düşündükleri fıkıh anlayışlarının yerine Peygamber ve sahabe dönemindeki sağlam ve sahih İslamî yaşantının yeniden Müslüman toplumuna egemen olmasıdır.

Efgânî'nin Abduh üzerindeki en büyük etkisi, onu siyasi mecraya çekmek, sadece Mısır geneliyle ilgili bakış açısını tüm dünyayı ilgilendiren bir yapıya dönüştürmek olmuştur. Abduh ise Efgânî'nin fikirlerinin Mısır ve Ezher'de yayılmasına aracılık etmiştir. Müslümanların Batı karşısında geri kalmalarının nedenlerini araştırma ve bunlara çözüm bulma noktasında aralarında güçlü bir etkileşimin olduğu açıktır. Düşüncelerinin teoride kalmamasına ve bir an önce hayata geçirilmesine yönelik gayretleri de bu noktada ortak bir çizgide olduklarını göstermektedir. Akla geniş yetki vermeleri, ıslahat anlayışları, mezheplere bakışları ve toplumdaki yanlış inanışlarla mücadeleleri de aralarındaki etkileşimin göstergelerindedir. Her ne kadar hoca-öğrenci şeklinde bir görüntü olsa da her ikisinden de orijinal fikirler ortaya çıkmıştır.

Abduh ile Reşîd Rızâ arasındaki bağ ise onların göre çok daha güçlüdür. Bu noktada asıl fikir Abduh'a ait olup Reşîd Rızâ, onun fikirlerinin taşıyıcısı konumundadır. O nedenle hocasıyla aralarında bir sürtüşmeden ziyade bilgi alma ve onu diğer insanlara aktarma şeklinde bir iletişim söz konusudur. Abduh'un eğitime verdiği önemin Reşîd Rızâ'da da devam ettiğini görmekteyiz. İslam dünyasındaki sorunlara toplumun her kademesinde yanlış gördükleri hususları ıslah etmek suretiyle çözüm aramaları da yine aralarındaki etkileşimin bir sonucudur.

³⁰⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/59-60.

³¹⁰ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 255.

³¹¹ Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-Menâr*, 32/3.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *el-E'mâlü'l-Kâmile li'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*. thk. Muhammed 'Îmâra. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1993.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Abduh, Muhammed. *Durûsun mine'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 4. Basım, 1987.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru Cüz'i Amme*. Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1322.
- Abdulhamid, Muhsin. *Cemaleddin Efgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınevi, 1991.
- Abdülmelik, Enver. *Çağdaş Arap Düşüncesi Bağımsızlık Sosyalizm*. çev. Adnan Cemgil. By.: Altın Kitaplar, 1971.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru'l-Arabî*. Beyrut: Dâru Menşûrat Avidat, 3. Basım, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Cündî, Abdulhalim. *el-Îmam Muhammed Abduh*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2. Basım, ts.
- Efgânî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *el-Urvetü'l-Vüskâ*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987
- Efgânî, Cemaleddin. *Tabiatçılığın Red*. çev. Aziz Akpınarlı. Ankara: DİB Yayınları, 1956.
- el-Behiy, Muhammed. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Girişim Yayınları, 1986.
- Esen, Muammer. "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî". *İslamî İlimler Dergisi (İslami İlimler Sayısı)*, 3/2 (2008), 265-278.
- Goldziher, İgnaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Jansen, J.J.G. *Kur'ân'a Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 1999.
- Kaleci, Kadri. *Cemaleddin el-Efgânî*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1956.
- Kavak, Özgür. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi Reşid Rızâ Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Keskioğlu, Osman. "Cemaleddin EfgânîEfgânî". *AÜİFD*, 10 (1962), 91-102.
- Keskioğlu, Osman. "Muhammed Abduh". *AÜİFD*, 18 (1970), 109-136.
- Özerverli, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

-
- Özerveranlı, M. Sait. "Reşîd Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/14-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ramazan, Tarık. *İslamî Yenilenmenin Kökenleri*. çev. Ayşe Meral. İstanbul, Anka Yayınları, 2005.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Gerçek İslam'da Birlik*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınevi, 1991.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Beyrut:Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Mecelletu'l-Menâr (Mecelletün Şehriyyetün Tebhasü fi Felsefeti'd-Dîn ve Şuûni'l-İctimâ ve'l-Umrâ)*. Mısır: Menâr Matbaası, 1327.
- Samarraî, Hasib. *Mezhepsizler ve Mukallitleri*. çev. Ali Nar ve Sami Özbay. İstanbul: Bilge Yayınları, 1981.
- Samarraî, Hasib. *Dinî Modernizmin Üç Şövalyesi (Cemaleddin Efgânî , Muhammed Abduh, Muhammed Reşîd Rızâ)*. çev. Ali Nar ve Sezai Özel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.
- Siddikî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat ve Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Şehhâte, Abdullah Mahmud. *Menhecu'l-İmam Muhammed Abduh fi Tefsîri'l-Kur'ân-i'l-Kerim*. B.y.: y.y. ts.
- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Şerif, Mian Muhammed. *İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Kürşat Demirci, Kerim Urtekin ve İhsan Durdu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Şevâbike, Ahmed Fahd Berekât. *Muhammed Reşîd Rızâ ve Devruhû fi'l-Hayâti'l-Fikriyye ve's-Siyasye*. Amman: Dâru Ammar, 1989.

Niksar'da bir Konut Örneği: Çavuşoğlu Konağı

(An Example of a Mansion in Niksar: Cavusoglu Mansion)

Müslüm AYDIN - Recep GÜN

Dr., Öğretmen	Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Milli Eğitim Bakanlığı	İlahiyat Fakültesi
Tekkeköy İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü	İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Samsun Türkiye	Samsun Türkiye
mslmaydn@gmail.com	rgun@omu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3241-1288	orcid.org/0000-0002-5958-9783

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 25/Ocak/2023	Received 25/January/2023
Kabul Tarihi 12/Mayıs/2023	Accepted 12/May/2023
Yayın Tarihi 30/Haziran/2023	Published 30/June/2023

Bu makale, 2017 yılında tamamlanan *Niksar Konakları* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

This article, was produced using from the master thesis completed in 2017 entitled *Niksar Mansions*.

Atıf | Cite as:

AYDIN, Müslüm - GÜN, Recep. "Niksar'da bir Konut Örneği: Çavuşoğlu Konağı [An Example of a Mansion in Niksar: Cavusoglu Mansion]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 69-90.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1242222>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



An Example of a Mansion in Niksar: Cavusoglu Mansion

Abstract: The traditional Turkish housing architecture has shown a unique and rich variety in Anatolia geography by blending with both the new understanding of life brought by the religion of Islam and Turkish traditions. The importance of the tents used by the Turks as their living area is significant in realizing this progress. A very rich housing architecture to be noticed shape by different socio-economic, climatic, and geographical conditions, including different local architectural traditions, draws attention in many regions dominated by the Ottoman State. Anatolia is one of the important regions that contain this wealth. Although not as dense as Beypazarı and Safranbolu houses, Niksar has also taken its place in this rich variety. Before the earthquake that occurred in the region in 1939, the houses in the district mostly had a two-story appearance on the ground floor, but the upper floors were destroyed by the decision of the Niksar Municipality after the earthquake, and the roof was placed on the first floor. Considering that the upper floors used as the homeowners' living space are the most decorated and important parts of the structure in traditional houses, the extent of the destruction caused by this decision is apparent. While the ground floor of Niksar houses was allocated for service purposes, the intermediate floors were kept low to endure the winter, and the upper floors were designed as living spaces. Niksar houses are divided into two groups: those located in the garden and those adjacent to the road. Most of these structures are simple, with no rich decorations, especially considering their facade characteristics. The overhangs, that are frequently preferred on upper floors to create a spacious area in traditional houses, are also present in Niksar houses. Cavusoglu Mansion was built in the last quarter of the 19th century on Ünye Street in Melikgazi District. The building is located near the southwest corner of a rectangular garden in a north-south direction, and a small part of the north corner is closed with an outbuilding wall. Four structures are in total, including another structure functioning as a woodshed and a depot inside the garden. The skeleton of the wooden carcass-based structure consisting of an intermediate and first floor on the ground is made of wooden poles and beams; the walls were made of stone masonry up to the water basin level, filled with mud between the wooden frames and painted with lime plaster. The hipped roof covering the building is covered with Turkish-style tiles, and the eaves are made of flat wood. The building was constructed by using wood, stone, adobe, plaster, metal, and tile materials. The main façade of the house overlooks south is the courtyard; other sides of almost similar length overlook the garden. The double-winged entrance gate in the center, the upper floor balcony on the same axis, the window openings around them, and the simple feature, the south facade has a symmetrical feature. Although similar symmetry is not seen on the other facades, except for the east facade, entry to the structure can be made from all sides, The mansion is included in the "inner sofa" group in the traditional house typology. The ground floor rises above the basement room from the west; It consists of a stony house, two servant rooms, a toilet, a warehouse, a horse and cattle barn. The intermediate floor, reached by a staircase adjacent to the cattle barn, covers the northern half of the structure and consists of three rooms. The first floor, which features a two-faced inner sofa plan type, has an inverted ceiling and a rectangular plan extending north-south. There is a hall where the stairwell is located on the north side of the sofa, and there is room on each side, while the balcony on the south side and a room on each side of the balcony are present. The double-winged wooden door between the rooms on the east side opens to the stairwell void, while the opposite door opens to the toilet. Çavuşoğlu Mansion is an unique example that reflects the traditional housing architecture in the region with its plan form, architectural features, and ornamentation.

Keywords: Ottoman, Niksar, Traditional house, Housing architecture, Wooden decoration.

Niksar'da Bir Konut Örneği: Çavuşoğlu Konağı

Öz: Geleneksel Türk konut mimarisi hem İslam dininin getirdiği yeni yaşam anlayışı hem de Türk gelenekleri ile kaynaşarak Anadolu coğrafyasında kendine has ve çok zengin bir çeşitleme göstermiştir. Bu gelişimlerin oluşumunda Türklerin yaşam alanı olarak kullandıkları çadırların önemi büyüktür. Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu birçok bölgede, farklı yerel mimari geleneklerinin de içinde olduğu, farklı sosyo-ekonomik, iklim ve coğrafi şartlarla şekillenen çok zengin bir konut mimarisi göze çarpar. Anadolu, bu zenginliği barındıran önemli bölgelerden biridir. Beypazarı ve Safranbolu evleri kadar yoğunlukta olmasa da Niksar da bu zengin yelpazede yerini almıştır. Bölgede yaşanan 1939 depremi öncesi ilçede bulunan evler çoğunlukla zemin üzeri iki katlı görünümde iken deprem sonrası Niksar Belediyesi'nin aldığı kararla üst katlar yıkılmış ve çatı birinci katın üzerine konumlandırılmıştır. Geleneksel konutlarda ev sahiplerinin yaşam alanı olarak kullanılan üst katların yapının en bezemeli ve önemli bölümleri olduğu düşünüldüğünde, bu kararın yol açtığı yıkımın boyutunun oldukça büyük olduğu ortadadır. Niksar evlerinin zemin katı hizmet işlerine ayrılırken ara katlar kışı geçirmek için basık tutulmuş üst katlar ise yaşam alanı olarak tasarlanmıştır. Niksar evleri bahçe içerisinde yer alanlar ve yola bitişik olanlar olmak üzere iki gruba ayrılmaktadırlar. Bu yapıların çoğunluğu cephe özellikleri dikkate alındığında zengin süslemelere sahip olmayıp sadedir. Geleneksel konutlarda üst katlarda geniş alan açmak için tercih edilen çıkmaları Niksar evlerinin genelinde de görmek mümkündür. Niksar'da bulunan Çavuşoğlu Konağı söz konusu yapılardan sadece biridir. Çavuşoğlu Konağı, 19. yüzyılın son çeyreğinde Melikgazi Mahallesi, Ünye Caddesi üzerinde inşa edilmiştir. Yapı, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen şekilli bir bahçenin güneybatı köşesine yakın konumlanmış olup kuzey köşesinin küçük bir bölümü müstemilat duvarı ile kapatılmıştır. Bahçe içerisinde odunluk işlevi gören başka bir yapı ve depoyla birlikte toplam dört yapı bulunmaktadır. Ahşap karkas esaslı zemin üzeri ara ve birinci kattan oluşan yapının iskeleti, ahşap direk ve kirişlerden; duvarlar ise su basman seviyesine kadar taş örgü, üzeri ahşap çatki arası kerpiç doldurularak yapılmış ve kireç siva ile boyanmıştır. Yapıyı örten kırma çatı, alaturka kiremit ile kaplı olup saçak altları düz ahşaptır. Binanın inşasında ahşap, taş, kerpiç, alçı, madeni ve kiremit malzeme tercih edilmiştir. Evin güneye bakan ana cephesi avluya; hemen hemen benzer uzunluktaki diğer yönleri ise bahçeye bakmaktadır. Güney cephe, merkezdeki çift kanatlı cümle kapısı, aynı eksendeki üst kat balkon ve çevrelerindeki pencerelerle simetrik özelliğe sahiptir. Diğer cephelerde benzer simetri görülmemekle birlikte doğu cephe haricindeki tüm cephelerden yapıya giriş yapılabilir. Konak, geleneksel konut tipolojisinde "iç sofalı" grup içerisinde yer almaktadır. Batı tarafından bodrum kat odası üzerinde yükselen zemin kat; taşlık, iki hizmetli odası, helâ, ambar, at ve büyükbaş ahırından müteşekkildir. Ahıra bitişik merdivenle ulaşılan ara kat, yapının kuzey yarısını kapsamakta olup üç odadan oluşmaktadır. İki yüzlü iç sofalı plan tipinin görüldüğü birinci katın ters tavanla örtülü sofası, kuzey-güney uzantılı ve dikdörtgen planlıdır. Sofanın kuzey yönünde merdiven boşluğunun da bulunduğu hol, holün her iki yanında birer oda yer almakta iken güney yönünde balkon ve balkonun her iki yanında birer oda vardır. Doğu yöndeki odaların arasındaki çift kanatlı ahşap kapı merdiven boşluğuna, tam karşısındaki kapı ise helâyâ açılmaktadır. Çavuşoğlu Konağı plan biçimi, mimari özellikleri ve süslemesiyle bölgedeki geleneksel konut mimarisini yansıtan özgün bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Niksar, Geleneksel ev, Konut mimarisi, Ahşap süsleme

Giriş

Tokat'ın Niksar ilçesinde bulunan Çavuşoğlu Konağı; sahip olduğu plan, mimari ve tezyini unsurlar açısından 19. yüzyılın geleneksel Türk sivil mimarisi kapsamında yer almaktadır. Sahibinin özel gayretleri neticesinde özgünlüğünü büyük oranda koruyarak günümüze kadar gelen yapı Türk sivil mimarisi içerisinde önemli bir değerdir. Anadolu Türk sivil mimarisinde orta ölçekli yapı özelliği taşıyan konak, özellikle içerisinde barındırdığı tavan süslemeleriyle dikkat çekmektedir.

Çavuşoğlu Konağı, sahip olduğu özelliklerden dolayı araştırılmaya değer görülmüş, böylelikle mevcut bilgiler yerinde yapılan incelemelerin yanı sıra fotoğraf ve çizimlerle desteklenmiştir. Konak hakkındaki bilgilere, Hacı Mehmet Arif Ağa'nın¹ birinci kuşak torunu Mehmet Arif Çavuşoğlu'ndan, Sivas Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun arşivindeki yazılı ve görsel belgelerinden, "Tarihi Yaşatan İl Tokat" ve "Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleleveler" kitabından ulaşılmıştır.

Çalışmamız kapsamında ilk olarak, Türk geleneksel konut mimarisinin gelişim evrelerine değinilmiş, daha sonra Niksar'daki geleneksel konut yapıları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Sonraki bölümlerde elde edilen bilgilerden, fotoğraf ve gözlemlerden yararlanılarak sırasıyla yapının inşaa tekniği ve malzeme kullanımı, cephe biçimlenmesi, plan ve mimari özellikleri ile süsleme programı üzerinde durulmuştur. Sonuç bölümünde ise konağın mimari niteliği hakkında genel bir değerlendirme yapılmış ve geleneksel Türk konutları içerisindeki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Geleneksel Türk Konut Tipi

Çok eski çağlardan bu yana hayvancılığın baskın bir geçim kaynağı olduğu bir bölgede yaşayan Türkler, sürekli bol ve taze ot arayışı içerisinde olduklarından Türkistan'ın (Orta Asya) farklı yörelerinde pratik bir yaşam alanı sağlayan ve kolay taşınabilen çadırları yaşam mekânı olarak genellikle tercih etmişlerdir.² Yurt adı verilen bu çadırların kullanım çeşitliliğinin biçimlenmesinde Türklerin yaşam biçimi, geleneksel ve kültürel özellikleri etkin rol oynamıştır.³ Hayvan kılıklarından elde edilen dokumaların ve kurutulmuş hayvan derilerinin kullanılması ile oluşturulan çadırlar günlük ihtiyaçların karşılanacağı şekilde tasarlanmıştır. Çadırlarda kullanılan halı, kilim, kap-kaçak gibi tüm malzemelerin tasarımlarında hayvan üslubunun izlerini görmek mümkündür.

Geleneksel konut mimarisi, hem İslam dininin getirdiği yeni yaşam anlayışı hem de Türk gelenekleri ile kaynaşarak Anadolu coğrafyasında yükselmiştir. Bu süreçte ayrı ayrı birer yaşam birimi olan çadırlar, yapı içinde odalara dönüşmeye başlamış ve tıpkı göçebe çadırı gibi tüm

¹ Yapının ilk sahibi.

² Önder Küçükerman, *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, 1988), 27.

³ Reha Günay, *Türk ev Geleneği ve Safranbolu Evleri* (İstanbul: Yem Yayınları, 1999), 32.

yaşamsal ihtiyaçları karşılayacak şekilde tasarlanmıştır.⁴ Bu tasarımın şekillenmesinde mahremiyet duygusunun payı büyük olmuştur. Geleneksel yapıların bahçe içerisinde yer alması, dış bölüm dediğimiz yol ile bahçenin bir duvar ile ayrılması, aynı şekilde mahremiyet duygusu ile açıklanmaktadır.⁵ Ortak din ve kültür anlayışı her ne kadar belli bir birliktelik sağlamış olsa da coğrafi özellikler ve konut sahibinin sosyal konumu; evin planında yapım tekniğinde ve tezyini özelliklerinde bazı değişimlere yol açmıştır.⁶

Geleneksel konut biçiminin en iyi örneklerini Anadolu ve Balkanlarda görmekteyiz.⁷ Bu tarz mimarinin buralarda yaygınlık göstermesi ilk olarak ortak yaşam kültürüne ikinci olarak da birbirinden çok da farklılık göstermeyen iklim ve bitki örtüsüne bağlanabilir. Her ne kadar yapıların temel özelliklerinde bir birliktelik söz konusu olsa da Anadolu'nun farklı coğrafyalarında etkin olan iklim ve bitki örtüsü çeşitliliği bazı farklılıkları da ortaya çıkarmıştır. Örneğin yağışların çok sık görüldüğü Karadeniz Bölgesi'nde ahşap, yağışların az olduğu iç bölgelerde kerpiç ve taş, taşın bolca bulunduğu batı ve güney bölgelerinde taş yapılar çokça tercih edilmiştir. Kullanılan malzeme farklılığı beraberinde teknik farklılıklarını da getirmiş ve konut mimarisinde çeşitlenme oluşmuştur. Ekonomik sebepler ve yöresel kültürlerin birleşimi ile bu çeşitlilik daha da zenginleşmiştir.

Evler genellikle zemin, ara ve birinci kat olarak tasarlanmıştır. Zemin kat, giriş bölümü olarak da ifade edilen taşlık, ahır ve iş odalarından meydana gelmektedir. Evin kışlık ve yazlık gibi tüm ihtiyaçları bu alanda görülmekte ve hazırlanmaktadır. Ara kat genellikle kışlık olarak kullanılmıştır. Bu nedenle ara kat basık ve küçük pencerelidir. Üst kat yaşam alanı olarak tasarlanmış olup evin en özellikli ve geniş alanıdır. Geleneksel evlerde ortak kullanım alanını ifade eden "segâh, sergi, hayat, divanhâne" gibi farklı adları da alan sofa, üst katın planlanmasında ve işlevlik kazanmasında belirleyici olmuştur.⁸ Her biri dolap, yüklük, ocak ve sedir gibi benzer elamanlara sahip olan bu odalar sofa etrafında şekillenmiştir. Odaların en önemli özellikleri, kendi başlarına farklı eylemleri karşılayan özgün birimler olmalarıdır.⁹ Her bir oda yeme, içme, uyuma, yıkanma gibi farklı ihtiyaçları beraber görebilecek şekilde tasarlanmıştır. Bu yönüyle odaların her biri, göçebe kültürün taşınabilen yaşam birimi olan çadıra benzetilebilir.¹⁰ Tezyini olarak da en donanımlı bölüm üst kat odalarıdır. Buralardaki tavanlarda, dolaplarda, kapılarda, pencerelerde duvarlardaki niş ve mumluklarda çitakâri, künde-kâri, aplike, kalem işi ve alçı süsleme gibi farklı

⁴ Küçükerman, *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, 43; Metin Sözen, *Türklerde Ev Kültürü* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2001), 73.

⁵ Doğan Kuban, *Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1965), 14.

⁶ Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 93.

⁷ Cengiz Bektaş, *Türk Evi* (İstanbul: Yem Yayın, 2014), 67.

⁸ Küçükerman, *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, 53.

⁹ Küçükerman, *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, 63.

¹⁰ Küçükerman, *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, 63.

tekniklerde çok sayıda süsleme görülebilmektedir.¹¹ Özellikle başoda (köşkoda) ustanın becerisine, ev sahibinin isteklerine ve ekonomik gücüne göre farklılık göstermekle birlikte en donanımlı odadır.¹²

2. Niksar'da Tarihi Doku ve Geleneksel Evler

Niksar, Türklerin Türkistan'dan sonra yerleştikleri Anadolu'daki ilk yurtlarından biridir. Türkler, Anadolu'ya geldikten sonra binlerce yıldır Hitit, Pers, Pontus, Grek, Roma ve Bizans gibi çok çeşitli yönetimler altında imar edilen kale ve çevresindeki yapı topluluklarından oluşan çeşitli mimarilerle karşılaşmıştır.¹³ Türkistan'dan getirdikleri kültürel birikimleriyle Anadolu'da karşılaştıkları zengin mimariyi harmanlayarak yeni bir oluşum yakalayan Türkler, Anadolu'ya geldiklerinde ilk yerleşim olarak kendilerine güvenlik gerekçesiyle kale içlerini seçmişlerdir.¹⁴ Zamanla Türkistan'dan gelen göçlerin sayılarında artış yaşanmış kale içleri yeterli olmamaya başlamıştır. Bu gelişmelerin yanında ekonomik ve politik gerekçelerin etkisiyle de kale dışlarına evler inşa edilmiş, böylelikle ilk Türk şehirleşmeleri gerçekleşmiştir.¹⁵ Türklerin Anadolu'daki ilk yerleşim yerlerinden biri olan Niksar'da da benzer olarak güvenlik gerekçesiyle, halk ilk olarak kale içlerine yerleşmiş; tehdit ortadan kalktığında ise kalenin dışındaki yamaçlara doğru gelişme göstermiştir. Niksar şehrinin, tarım arazisini bozmadan engebeli dağ yamacına konumlanması; sokakların, çıkmaz sokak diye adlandırılan dar ve ağaçsız yolların bir cami ile sonlanması ve evlerin mutlaka bahçeli olması şehir planlaması bakımından, Osmanlı şehir yapılanmasıyla paralellik sergilemektedir (Fotoğraf 1).

Niksar evleri 1939 depremi öncesi iki katlı görünümde iken deprem sonrası Niksar Belediyesi'nin aldığı kararla ikinci katlar yıkılarak, çatı birinci katın üzerine konumlandırılmıştır (Fotoğraf 2). Yapıların çoğunda kışı geçirmek amacıyla basık tavanlı ara kat uygulaması bulunmaktadır. Niksar evlerinin zemin katı hizmet işlerine ayrılırken, üst katlar yaşam alanı işlevi görmektedir. Yapılardaki ana cephelerin çoğunluğu sade özelliklidir. Evlerin cephelerine hareketlilik ve estetik katan ve ev ahalisinin görüş açısını da genişleten çıkmalar, yapıların genelinde bulunmaktadır.

Sofa, geleneksel Türk evlerinde olduğu gibi, Niksar evlerinde de planın belirleyicisi olmuştur. Tokat merkezde ve diğer ilçelerde de fazlaca görülen iç sofalı plan tipi, Niksar'da da fazlaca görülmekle birlikte, dış sofalı planla da karşılaşılır.

¹¹ Yıldırım, Hidayetoğlu, "Geleneksel Türk Evi Ahşap Tavan Süsleme Özelliklerinin ve Yapım Tekniklerinin Çeşitliliği Üzerine Bir İnceleme", 335.

¹² Kemal Yıldırım, Mehmet Lütfi Hidayetoğlu, "Geleneksel Türk Evi Ahşap Tavan Süsleme Özelliklerinin ve Yapım Tekniklerinin Çeşitliliği Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Geleneksel Sanatlar Sempozyumu* (İzmir, 16-18 Kasım 2006), 333.

¹³ M. Hanefi Bostan, "Niksar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXIII, 2007), 119.

¹⁴ Doğan Kuban, *Anadolu Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler* (İstanbul: Baha Matbaası, 1968), 5; Günay, *Türk ev Geleneği ve Safranbolu Evleri*, 29.

¹⁵ Bostan, *Niksar*, 119.

Evlerde bahçenin içe dönük olması, haremlik ve selamlık kapılarının görülmesi, evlerin dış kapılarında, kadın ve erkeğe ait iki kapı tokmağının bulunması, üst kat odalarının çoğunun, ocak, yüklük, gusülhane ve sedir gibi unsurları barındırması, geleneksel Türk evlerinin şekillendirilmesinde etkili olan mahremiyetin, Niksar evlerinin şekillendirilmesinde de etkili olduğunu göstermektedir.

Yapılarda, tezyini unsurların dış cepheden ziyade, iç mekânlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Evler süsleme açısından çok zengin olmamakla birlikte, bazı evlerde kayda değer süslemeler bulunmaktadır. Evlerin iç mekân süslemeleri tavan, şerbetlik, mumluk, aynalık, dolap, oda kapıları, pencere kapakları ve merdivenlerde; dış mekân süslemeleri ise giriş kapısı, pencere, pencere şebekesi, balkon ve saçaklarda yoğunlaşmıştır. Ahşap süsleme yoğun olmakla birlikte, Niksar evlerinde alçı, kalemışı ve madeni süslemeler de mevcuttur. Süslemeleri geometrik ve bitkisel motifli süsleme olarak ikiye ayırabiliriz. Bitkisel süslemeler, barok karakterli olup akantus yaprakları, lotus, palmet, çiçek motifleri, çiçek demetleri, yapraklar ve meyvelerden; geometrik süslemeler ise kare, daire, yarım daire, elips, dikdörtgen, altıgen, sekizgen, baklava dilimi ve yıldız motiflerinden oluşmaktadır. Evlerdeki süslemeler, 19 ve 20. yüzyıl geleneksel Türk evlerinde görülen süslemelerle benzer nitelik taşımaktadır.¹⁶

3. Çavuşoğlu Konağı

Zemin kat üstü ara kat ve birinci kattan müteşekkil yapı; Melikgazi Mahallesi, Ünye Caddesi numara 37'de bulunmaktadır. Ön cephenin baktığı Ünye Caddesi, tarihi öneme sahip Melikgazi Türbesi'nin hemen alt bölümünden geçmektedir. Cadde üzerinde Niksar Ulu Camii'nin yanı sıra çok sayıda tarihi yapı yer almaktadır. Evin konumunun eski bir yerleşke olması, daha önce bu noktada başka bir yapı olma olasılığını doğurmaktadır. Caddenin oldukça yüksek bir kotunda yer alan yapının ön avlusuna eğimli bir yan yolla ulaşılmakta olup avlu istinat duvarı ile yoldan ayrılmaktadır. Yapının sol hizasına doğru uzanan ikinci bir duvar, iç bahçe ile yan yolun da bulunduğu ön avluyu ayırmaktadır. Dört tarafı duvarlarla çevrili, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen şekilli ve hafif meyilli çift kottan oluşan bir bahçenin güneybatı köşesine yakın olacak şekilde konumlanan yapının güney, doğu ve batı tarafı açık olup kuzey köşesinin küçük bir bölümü müştemilat duvarı ile kapatılmıştır. Bahçenin üst kotundaki kuzey köşesinde müştemilat hizasında odunluk işlevi gören başka bir yapı yer almaktadır. Bahçenin alt kotunda ve yapının kuzey hizasında yeni tarihli betonarme küçük bir yapı ile birlikte bahçe içerisinde toplam dört yapı bulunmaktadır (Fotoğraf 3), (Çizim 1).

3. 1. Tarihçe

Çavuşoğlu Konağı, tarım ve hayvancılıkla uğraşan Hacı Mehmet Arif Ağa (1867-1965), tarafından 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilmiştir. Konağın ahşap işçiliğini Ermeni asıllı

¹⁶ Sedat Hakkı Eldem, *Türk Evi Osmanlı Dönemi*, C. III. (İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 1984), 18.

Birdesko usta, taş işçiliğini Rum asıllı bir başka usta yapmıştır.¹⁷ Konutun ikinci sahibi Hacı Mehmet Arif Ağa'nın oğlu Tahsin Çavuşoğlu, bu günkü sahibi ise birinci kuşak torunu Mehmet Arif Çavuşoğlu'dur. Evin planlanmasında Hacı Mehmet Arif Ağa'nın hayvancılıkla uğraşiyor olmasının etkili olduğu, Mehmet Arif Çavuşoğlu tarafından ifade edilmiştir. Konut olarak tasarlanan eser, herhangi bir değişikliğe uğramadan I. Cihan Harbi'nde dört yıl boyunca hastane olarak kullanılmıştır (Fotoğraf 4).¹⁸

Yapının tek aşamada yapıldığı sahip olduğu mimari bütünlük, malzeme ve teknik özelliklerden anlaşılmaktadır. Kuzey yönde çatı bölümü kısmen hasar gören yapı, özgün görünümünü büyük ölçüde koruyarak günümüze ulaşmıştır. Konak, yapım sistemi ve tezyini özellikleri bakımından, Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 08.12.1995 tarihli ve 1974 numaralı kararıyla tescillenmiştir.¹⁹

3. 2. Yapım Sistemi-Malzeme ve Teknik

Ahşap karkas esaslı zemin üzeri ara ve birinci kattan oluşan yapının iskeleti, ahşap direk ve kirişlerden; duvarlar ise su basman seviyesine kadar taş örgü, üzeri ahşap çatki arası kerpiç doldurularak yapılmış ve kireç sıva ile boyanmıştır. Yapıyı örten kırma çatı, alaturka kiremit ile kaplı olup saçak altları düz ahşaptır (Fotoğraf 5).

Binanın inşasında ahşap, taş, kerpiç, alçı, madeni ve kiremit malzeme tercih edilmiştir. Yapı iskeleti, ahşap direk ve kirişler haricinde kapılarda, pencere kenarlıklarında, balkon korkuluklarında, katlar arası silmelerde, tavan kaplama ve süslemelerinde, merdiven ve korkuluklarında, dolap ve niş süslemelerinde ahşap malzeme kullanılmıştır. Taş malzeme su basman seviyesine kadar duvarlarda kullanılmakla birlikte dış kapı merdiven ve eşiklerinde, zemin kat taşlık zemin ve oda merdivenlerinde görülmektedir. Kolay uygulanabilir ve biçim verilebilir özelliğinden dolayı genelde süslemelerde tercih edilen alçı malzeme, dış cephelerde saray bağı²⁰ adı verilen içbükey çatı bileşim kıvrımlarında ve balkon süslemelerinde kullanılırken iç bölümlerde üst kat odalarının duvar ve niş süslemelerinde tercih edilmiştir. Madeni malzeme, balkon ve pencere korkuluklarında, dış kapı tokmak ve kabalarında, üst kat odalarındaki pencere iç askılıklarında, kapı ve pencere kolları ile dolap kulplarında değerlendirilmiştir.

3. 3. Cephe Düzeni ve Cephe Elemanları

Evin güneye bakan 15 m. enindeki ana cephesi avluya; hemen hemen benzer uzunluktaki diğer yönleri ise bahçeye bakmaktadır. Oval dört taş basamak ile ulaşılan ve ana bünyeden 1.5 m. içe konumlanan çift kanatlı ahşap cümle kapısı, simetrisinin hâkim kılındığı ana cephenin merkezinde

¹⁷ Bilgi, Hacı Mehmet Çavuşoğlu'nun birinci kuşak torunu Mehmet Arif Çavuşoğlu'ndan alınmıştır.

¹⁸ Bilgi, Hacı Mehmet Çavuşoğlu'nun birinci kuşak torunu Mehmet Arif Çavuşoğlu'ndan alınmıştır.

¹⁹ Hasan Akar, M. Necati Güneş, *Niksar'da Vakıflar ve Tarihi Eserler*, (Niksar: Niksar Belediyesi Yayınları, 2022), 68.

²⁰ Saray bağı terimi, Niksar ve Karadeniz'in diğer bölgelerindeki yöresel mimaride saçığın iç bükey payandalarla desteklenmesiyle oluşan saçak türüne verilen adlandırma. Ayrıntı için bkz. Özhan Öztürk, *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük*, C. II., (İstanbul: Heyamola Yayınları, 2015), 1011.

konumlanmaktadır. Bu kapı haricinde beş kapı daha konağa giriş imkânı vermektedir. Kapı, demir tokmaklı ve kabaları olup üst bölümünde dört adet düşey yönde dikdörtgen tepe penceresi yer almaktadır. Giriş kapısıyla aynı ekseninde birinci kat seviyesinde bulunan kemer süslemeli gömme balkon, yapıya estetik bir bütünlük katmanın yanında, işlevlik de katmıştır. Cephenin tüm pencereleri boyuna dikdörtgen açıklıklı olup cephenin iki tarafında üçerli olarak kümelenmektedir. Pencereleri koruyan şebekeler, dikey ve yatay eksenindeki ince demir çubukların dikdörtgen biçimli gözler oluşturacak şekilde düzenlenmesi ile elde edilmiş ve her biri "S" biçimli demirlerle süslenmiştir. Çevresi, taş ve kerpiç malzemeyle örülmüş duvarla çevrili olan bahçeye, cephenin doğu köşesinde yer alan çift kanatlı ahşap kapıyla geçiş sağlanmaktadır (Çizim 2).

Su basman seviyesine kadar taş örgülü, üst kısımların kireç sıvalı ve sıvaların yer yer dökülüp kerpiç dolguların ortaya çıktığı batı cephenin pencereleri, ara kat seviyesinde küçük, üst katlarda büyük ebatlı tutulmuş olup bu cephe oldukça sadedir (Çizim 3).

Dikey ve yatay ahşap silmelerin görüldüğü doğu cephede ise zemin katındaki çift kanatlı kapı, taşlığa ikinci bir ulaşım imkânı verirken, tek kanatlı kapı ahıra açılmaktadır. Cepheye bitişik haldeki on bir basamaklı ahşap merdiven, ahşap dikmelerle desteklenen sundurmalarla örtülüdür. Buradaki kapı, üst kata geçiş imkânı veren merdiven çekirdeğine açılmaktadır. Doğü cephe üst katında "C" kıvrımlı çift lama demiriyle süslenen kare biçimli şebekelerle korunan ikisi küçük boyutlu sekiz pencere açıklığı bulunmaktadır (Çizim 4).

Harem kapısı olarak adlandırılan, üzeri sundurmali tek kanatlı kapının bulunduğu kuzey cephe, asimetrik bir bütünlüğe sahiptir. Kapının üst kısmındaki iki ahşap dikdörtgen pencere, özgün durumunu korur vaziyettedir. Cephenin batı köşe duvarına bitişik iki katlı müştemilat bulunmaktadır.

Yapıyı örten yarı kırma çatı, alaturka kiremit ile kaplı olup süslemesi bulunan saçak altları düz ahşaptır. Çatının ilk halinin kırma çatılı olduğu, evin kuzey cephesindeki çatı bölümünün hasar aldıktan sonra beşik çatıya çevrildiği bilinmektedir. Kuzey cephe haricinde tüm cephe duvarları saray bağı ile saçak altına bağlanmakta ve saçak altında profilli ahşap damlalık bulunmaktadır.

3. 4. Plan Tipi ve Elemanları (Mekân Düzeni)

Kuzey-güney yönlü dikdörtgen planlı ve tavan yüksekliği 5.5 m. bulan zemin kat taşlığına, güney cephenin merkezine yerleştirilen çift kanatlı cümle kapısından; doğu cephedeki çift kanatlı bahçe kapısından ve tek kanatlı ahır kapısından giriş yapılabilmektedir. Zemin kat; taşlık, iki adet hizmetli odası, helâ, ambar, at ve büyükbaş ahırından müteşekkildir. Pabuçluğun her iki tarafında, üç oval basamakla çıkılan, içerisinde sedir, ocak ve ahşap dolabın bulunduğu, çalışanların kalmaları için tasarlanmış odalar vardır.²¹ Yedi ahşap basamakla inilen batı yöndeki bodrum odası, kaidesi devşirme taş malzemedden ahşap dikmelerle desteklenmektedir. İlk zamanlar at ahırı olarak kullanılan kuzeybatı köşe odası günümüzde depo işlevi görmektedir. Buğday ambarı ve

²¹ Bu bilgi, Hacı Mehmet Çavuşoğlu'nun birinci kuşak torunu Mehmet Arif Çavuşoğlu'ndan alınmıştır.

üzerinde konumlanan iki yönden oval kanatlı ara kat balkon zemin katın kuzey yönünü kaplarken; büyükbaş ahır kuzeydoğu yönündedir (Çizim 5).

Ahıra bitişik merdivenle ulaşılan ara kat, yapının kuzey yarısını kapsamakta olup üç odadan müteşekkildir. Farklı ölçülerdeki odalar kiler veya depo olarak kullanılmaktadır. Harem kapısı olarak adlandırılan ara katın kuzey duvarındaki tek kanatlı özgün kapı, bahçeye açılmaktadır (Çizim6).

İki yüzlü iç sofalı plan tipinin görüldüğü birinci kata ulaşım hem kuzey yöndeki, hem de doğu yöndeki merdivenlerle sağlanmaktadır (Çizim 7). İkinci katın kuzey bölümündeki giriş holü, mutfakta pişen yemeklerin selamlığa ulaştırıldığı servis alanı olarak kullanılmaktadır. Servis hizmetinde kullanılan döner dolabın bulunduğu hol, kuzey duvardaki üç pencere ile aydınlatılmaktadır. Holün her iki tarafında konumlanan ve hem hole hem de sofaya geçiş imkânı sunan odalar mutfak işlevi görmektedir. Mutfağın kuzey duvarına bitişik ocak ve ahşap dolapların hemen önüne yeni mutfak dolaplarının yerleştirilmesi, ocağın ve dolabın zarara uğratılmadan arkada gizli kalmasını sağlamıştır. Süslemeli ters tavanla örtülü birinci kat sofası, kuzey-güney uzantılı ve dikdörtgen planlıdır. Sofa; tavan süslemesi, iki alçı nişi ve dolaplarıyla dikkat çekicidir. Nişlerden kuzey duvarındaki şerbetlik işlevi görürken doğu duvarındaki taş lavabo üzerinde yükselmektedir.

Birinci kat sofasının doğu duvarının ortasında yer alan çift kanatlı ahşap kapı, evin çatı katına açılan merdiveni ile irtibatlıdır. Duvarların kireç sıvalı, tavanın süslemeli ahşap ile kaplandığı başoda, sofanın güneydoğusundadır. Başodanın kuzey duvarında ahşap süslemeli alçı şerbetlik, şerbetliğin altında ocak, sağında ve solunda ise yüklük ve gusülhâne işlevi gören ahşap dolaplar mevcuttur. Başodanın kuzey ve güney duvar köşelerinde bulunan, gelinlik kızların çeyizlerini asmaları için kullandıkları ahşap çıtalar, odaya işlevlik katmaktadır. Sofanın güney bölümünde bulunan çift kanatlı ahşap kapı balkona açılmaktadır. Kuzey duvarında yüklük ve gusülhane işlevi gören özgün ahşap dolapların bulunduğu güneybatı köşe odası, döneminin süsleme özelliklerini barındıran ahşap tavanıyla ön plana çıkmaktadır. Kare planlı çatı katı odasına binanın doğu yönünde bulunan ahşap merdiven ile ulaşım sağlanmaktadır (Çizim 8-9).

3. 5. Süsleme

Süsleme unsurları evin dış cephesinden ziyade, iç bölümlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Söz konusu unsurlar dış bölümde kapı, pencere, balkon ve saçak altlarında görülürken iç bölümlerde merdiven korkuluklarında, birinci katın şerbetliklerinde ve tavanlarında görülür (Fotoğraf 6). Süsleme çeşitliliği açısından kayda değer olan eserin tezyinatında ahşap, alçı ve demir malzeme kullanılmıştır. Ahşap malzeme kapı, pencere, merdiven korkuluğu, birinci kat şerbetlik ve tavanlarında tercih edilirken alçı malzemenin birinci kat şerbetlik ve duvarlarında kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca, dış kapı tokmaklarında, pencere ve balkon korkuluklarında, dolap kulplarında madeni malzeme kullanılmıştır

Yapının dışarıyla bağlantısı ana cephede bir, doğu cephede üç ve kuzey cephede bir olmak üzere beş kapı ile sağlanmaktadır. Bu kapılardan ana cephenin cümle kapısındaki el şeklindeki tokmaklar dikkat çekici güzelliğindedir. Doğu cephenin çift kanatlı zemin kat bahçe kapısı ve kuzey cephenin tek kanatlı bahçe kapısının üzerlerindeki halka biçimli demir kol ve kabaralar süsleme unsurları olarak değerlendirilebilir. Ayrıca cümle kapısının her iki kanadında üstte dikey ortasında ahşap yatay dörtgen panolar görülmektedir. Üstteki dikdörtgen panoların içerisindeki baklava dilimlerinde görülen kapı tokmakları el figürü biçimindedir. Kurşundan yapılan kapı kolları ise alttaki yatay dikdörtgen pano üzerindedir (Fotoğraf 7), (Çizim 10).

Pencere şebekeleri, dikey ve yatay yönlü ince demir çubukların dikdörtgen biçimler oluşturacak şekilde düzenlenmesi ile elde edilmiş ve her biri "S" kıvrımlı ince demirlerle süslenmiştir. Güney cephe birinci kat pencere şebekelerinde ve balkon korkuluğunda da benzer süsleme özelliklerine rastlamaktayız. Güney cephe birinci kat, batı cephe ve doğu cephede bulunan ikişer pencere şebekelerinde "S" kıvrımlarının yerini "C" kıvrımlı demirler almıştır.

Eserin güney cephe dikey ahşap silmelerinin alt köşe iç kısımlarında kıvrık dallı ahşap süslemeler mevcut olup diğer cephelerde de yer yer benzer süslemelere rastlanmaktadır. Bunun yanında yapıya hareketlilik katan saçak altı damlalığı "S" biçimli profillerle süslenmiştir.

Evin inşasında görevli ahşap ustasının konağın yapımı esnasında bir kaza sonucu çocuğunu kaybetmesi sonucunda konağın birinci kat sofa tavan süslemesinin yarım kaldığı; Hacı Mehmet Çavuşoğlu tarafından ifade edilmiştir (Fotoğraf 8). Gözyaşı biçiminde açıklığı bulunan merdiven korkulukları, yan yana sıralanmış vazolar biçimli ahşap levhaların ters damla şeklinde açıklık oluşturacak biçimde düzenlenmiştir (Çizim 11). Balkon levhalarının bu şekilde tasarlanmasında bu kazanın etkili olduğu evin şimdiki sahibi tarafından belirtilmiştir.²²

Evin birinci kat sofasındaki süslemeler şerbetlik ve ahşap tavanda toplanmıştır. Sofasının kuzey duvarında bulunan alçı nişin çevresi iç içe geçmiş kıvrımlı yapraklardan oluşan ahşap bordür ile çevrelenmektedir (Fotoğraf 9). Çitakâri tekniği kullanılarak süslenen tavana iç bükey alçı kuşakla geçiş sağlanmakta ve bu kuşağın altı tek sıradan oluşan kıvrımlı bir bordürle çevrelenmektedir. Dikdörtgen bir panonun içerisinde bulunan tavanın göbek süslemesi olmayıp iç yüzeyi üç bölüme düzenlenmiştir. Ortadaki oval bölüm, sekiz yapraklı çiçek ve çiçeklerden çıkan yaprakların oluşturduğu ışınların merkezden dışa doğru yayıldığı bir düzenlemeye sahiptir. Oval bölümün kuzey ve güney ucunda bulunan iç içe geçmiş üç baklava dilimi diğer iki bölümü oluşturmaktadır. Dıştaki baklava diliminin uç noktalarından ve dikdörtgen panonun köşelerinden merkeze doğru ışınlar yayılmakta olup iç tavan yüzeyi "S" kıvrımlarından oluşan bir silmenin çevrelediği, bezemesiz bir kuşak ile son bulmaktadır. Ahşap tavanın ikinci kuşağında iki sıra dalgalı ışınların oluşturduğu bir düzen vardır. Tavanın kenar kornişleri, nişin etrafında bulunan kıvrımlı yapraklara benzer bir kompozisyon ile çevrelenmiştir (Fotoğraf 10), (Çizim 12).

²² Bilgi, Hacı Mehmet Çavuşoğlu'nun birinci kuşak torunu Mehmet Arif Çavuşoğlu'ndan alınmıştır.

Sofanın güneydoğu köşe odasında bulunan niş iki aşamadan oluşmakta olup dış nişin etrafı her bir köşesinde iki yaprağın yer aldığı etrafı “S” kıvrımlı ahşap ile çevrenmekte, iç bölüm ise çift kanatlı camlı kapağın kapattığı üç ahşap gözden meydana gelmektedir.

Sofanın güneydoğu köşe odası zengin tavan süslemesine sahip olup tavanda çitakâri tekniği kullanılmıştır (Fotoğraf 11). İç bükey alçı kuşakla duvardan tavana geçiş sağlanmakla birlikte, kuşağın altı tek sıradan oluşan kıvrımlı bir bordürle çevrenmiştir. Köşelerinden içe doğru üç sıra ışınlar yayılan kare bir panonun içerisinde bulunan tavan iç yüzeyi, dairenin çevrelediği birbirine geçmiş sekiz kollu yıldızdan oluşan tavan göbeği ile bu göbekten dışa doğru yayılan ışınlar ve ışınları çevreleyen ortasında baklava dilimlerinin bulunduğu çift sıra sekizgenlerden oluşmaktadır (Çizim 13). Ahşap tavanın ikinci kuşağında ortasında baklava dilimlerinin bulunduğu iki sıra dalgalı ışınlardan müteşekkil bir düzenleme vardır. Tavanın kenar silmeleri ise yatay “C” şeklinde ahşap parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir kompozisyonla çevrenmiştir.

Sofanın güneybatı köşe odası zengin tavan süslemesine sahip olup tavanın yapımında çitakâri tekniği kullanılmıştır (Fotoğraf 12). Duvardan tavana geçiş iç bükey alçı kuşakla sağlanmıştır. Kuşağın altı tek sıradan oluşan kıvrımlı bir bordürle çevrenmiştir. Köşelerinden içe doğru üç sıra ışınlar yayılan kare bir panonun içerisinde bulunan tavan iç yüzeyinde üzerinde yaprakların sıralandığı yuvarlağı saran ışın kollarından oluşan tavan göbeği yer almaktadır. Bu göbekten dışa doğru yayılan ikinci ışınlar ise ve bu ışınları çevreleyen sekizgen panoyla çevrenmiştir (Çizim 14). Ahşap tavanın ikinci kuşağında ortasında “S” biçimli kıvrımların bulunduğu iki sıra halinde dalgalı bir düzenleme vardır. Tavanın kenar silmeleri, yatay “C” şeklinde ahşap parçaların birleştikleri noktada yaprakların görüldüğü bir düzenleme ile çevrenmiştir. Gündoğdu’nun konağı özellikli kılan en önemli yanının sofa, odaların tavan süslemeleri ve dolap kapaklarındaki oyma işçiliği olduğu yönündeki görüşlerine biz de katılmaktayız.²³

Sonuç

Varlıklı diyebileceğimiz Hacı Mehmet Arif Ağa’nın ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda inşa edilen yapı, boyutları bakımından Anadolu’da bulunan orta ölçekli geleneksel konutlardan biridir. Yapının şekillenmesinde bölge iklim ve bitki örtüsünün yanında İslam dini ile Türk gelenek ve âdetlerinin etkili olduğu görülmektedir. Tokat ve çevresinde bulunan geleneksel mimari yapılarıyla benzer özellik gösteren yapı; plan, mimari ve süsleme açısından 19. yüzyıl sonu özelliklerini yansıtmaktadır.

Çavuşoğlu Konağı, yapı iskeleti ahşap direk ve kirişlerden; duvarlar ise su basman seviyesine kadar taş örgü, üzeri ahşap çatki arası kerpiç doldurularak yapılmış ve kireç sıva ile boyanmıştır. Konağın yapım sistemi ve tekniği açısından Niksar’da bulunan ve geleneksel ev dokusunu taşıyan (Ahmet Gürevin Evi, Aktaşların Evi, Bayrakçioğlu Konağı’nın ikinci katı, Çavuşoğlu Konağı, Çoroğlu Konağı, Dağdelenoğlu Konağı, Karslıoğlu Konağı, Softuoğlu Konağı, Yaramışların Evi,

²³ Hamza Gündoğdu vd., *Tarihi Yaşatan İl Tokat* (Ankara: PYS Vakıf Sistem Matbaa Müdürlüğü, 2006), 489.

Yıldırımın Evi ve Taş Bina'nın bir bölümü) yapılarla benzerlik göstermektedir.²⁴ Bu yapı türü, Tokat,²⁵ Zile,²⁶ Amasya,²⁷ Kastamonu,²⁸ ve Sivas²⁹ yörelerinde yaygın olmakla birlikte genel olarak Karadeniz,³⁰ İç Ege, Akdeniz Bölgeleri ve Balkanlarda³¹ sıklıkla tercih edilmektedir.

Çavuşoğlu Konağı'nın ön cephesini teşkil eden güney cephesi simetrik bir düzene sahipken diğer cepheler asimetrik düzendedir. Niksar'da benzer cephe düzenine Taş Bina ve Aktaşların Evi, Çoroğlu Konağı ve Lülecizade Konağı'nda da karşılaşılmaktadır.³² Yapının ana cephesini teşkil eden güney cephe, süsleme özellikleri açısından diğer cephelere nazaran bir nebze zengin görünse de genel olarak gösterişsizdir. Bu durum Niksar evlerinin yanı sıra Tokat ve Amasya yöresinin geneline has bir özellik olarak görünmektedir.³³ Yörede, üst katların daha ferah olmasının yanında cephelere hareketlilik sağlayan çıkımların bulunduğu yapı sayısı oldukça fazla olsa da Çavuşoğlu Konağı çıkmasız cephe özellikleriyle bu yapılardan ayrılmaktadır. Ayrıca Karadeniz Bölgesi'ndeki geleneksel yapılarda görülebilen saray bağı saçak türü yapının sahip olduğu bir başka özellik olarak görülmektedir.

Çok sayıda ailenin yaşam ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tasarlanan yapı, kullanım çeşitliliği bakımından oldukça zengindir. Yapının karakteristik özelliğini ortaya çıkaran girişteki taşlık, taşlığı çevreleyen hizmet odaları, kışı geçirmek için tasarlanan basık tavanlı ara kat uygulaması ve ailenin günlük ihtiyaçlarını karşıladığı üst kat uygulaması geleneksel Türk konutlarının genel özellikleri yansıtmaktadır. Yapıda haremlik ve selamlık bölümlerinin varlığı, üst kat odaların her birinde ocak ve gusülhane dolaplarının görülmesi, bahçenin iç kısımda kalması ve duvarlarla çevrenmesi İslam dininin mahremiyete ve özel hayatın gizliliğine verdiği önemin mimariye yansımaları olarak okunabilir. Yapıda görülen iç sofalı plan şeması ve özellikle gömme balkon uygulaması geç dönem geleneksel yapılarında görülen özellikler kapsamında değerlendirilmekte olup Tokat ve çevresinde de benzer yapılarla sıklıkla karşılaşılmaktadır.³⁴

²⁴ Müslüm Aydın, *Niksar Konakları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 87.

²⁵ Halit Çal, *Tokat Evleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Eserleri Dizisi 9, 1988), 32.

²⁶ Adnan Seçkin, *Tokat-Zile'de Geleneksel Evlerden Örnekler, Koruma Sorunları ve Öneriler* (İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2010), 134.

²⁷ Atılhan Onat Karacalı, "Amasya Yalıbozu Evlerinin Mimari Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme ve Bir Öneri" *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 6/13, (2021), 19; Muzaffer Doğanbaş, *Amasya Evleri* (Doğuş Matbaa, 1996), 21.

²⁸ Kemal Kutgün Eyüpgiller, *Bir Kent Tarihi Kastamonu* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1999), 250.

²⁹ N. Burhan Bilget, *Sivas Evleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları/1403, Tanıtma Eserleri Dizisi 45, 1993), 51.

³⁰ Celâl Tuna, *Orta Karadeniz Bölgesi Sahil Kesiminde Geleneksel Mimari* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 141-142.

³¹ Doğan Kuban, *Sanat Tarihimizin Sorunları* (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1975), 194.

³² Aydın, *Niksar Konakları*, 87.

³³ Doğanbaş, *Amasya Evleri*, 23.

³⁴ Çal, *Tokat Evleri*, 28-30.

Geleneksel Niksar evlerinin süsleme unsurları yoğunlukla alçı kabartmalar, kalemişi nakışlar, ahşap oyma-kabartma ve çitakâriler ve madeni bezemelerden oluşmaktadır. Çavuşoğlu Konağı'nda, kalemişi nakışlar haricinde diğer bezeme türleri görülmektedir. Yapı süsleme özellikleri açısından çok zengin değildir. Bu durum, Niksar ve Tokat geleneksel konutlarımızın özellikleri arasında değerlendirilmektedir. Yapı süslemeleri dış cephelerden ziyade iç bölümlerinde yoğunlaşmaktadır. Geleneksel Türk konutlarının temel özelliği; ev sahibinin yaşam alanı olarak değerlendirilen üst katlarında yoğun bezeme unsurlarının yer almasıdır. Bu süsleme programı Çavuşoğlu Konağı'yla birlikte Niksar yapılarında da benzer olarak uygulanmıştır.

Yapının dış cephe süslemesi çoğunlukla madeni süsleme unsurlarından oluşmaktadır. Bu kapsamda kapı tokmakları, pencere şebekeleri ve balkon korkulukları değerlendirilebilir. Ayrıca saçaklardaki profilli ahşap damlalıklarla cephe köşelerindeki ahşap kaplamalar yapıya hareketlilik katmaktadır.

İç mekân süslemesi balkon ve merdiven korkuluklarında, oda kapılarında, yüklük ve dolap kapaklarında, şerbetlik çevresinde ve tavan kaplamalarında bulunmaktadır. İç mekân süslemelerinde ahşap yoğun olarak bulunmakla birlikte, alçı ve metal malzemelerin kullanıldığı bezemeler de mevcuttur. Süslemeler, genellikle Batı kaynaklı olmakla birlikte, az da olsa yıldız motifi gibi yerel unsurları da barındırmaktadır. Yıldız motifini bayraktan alınma özgürlük duygusunun yansıması olarak okumak mümkündür.

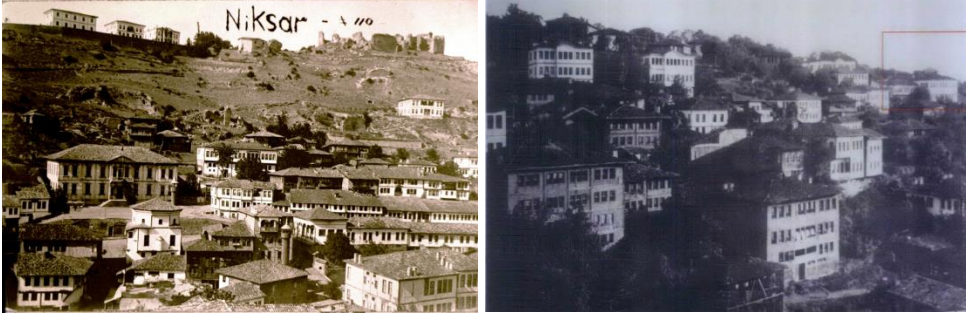
Çavuşoğlu Konağı'nın inşaa döneminin yapı ve süsleme özelliklerini barındırdığı dikkate alındığında, bu araştırmanın tarihi kesin olarak bilinmeyen yapıların tarihlendirilmesinde, hasara uğramış yapıların onarımında ve geleneksel yapılarla ilgili bilimsel çalışmalara kaynak görevi göreceği düşünülmektedir. Bu kapsamda tarihi eser özelliği taşıyan bu tür yapıların ortaya çıkarılması ve gelecek kuşaklara aktarılması, geleneksel mimarinin sürekliliği açısından büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akar, Hasan-Güneş, M. Necati. *Niksar'da Vakıflar ve Tarihi Eserler*. Niksar: Niksar Belediyesi Yayınları, 2022.
- Aydın, Müslüm. *Niksar Konakları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bektaş, Cengiz. *Türk Evi*. İstanbul: Yem Yayınları, 2014.
- Bilget, N. Burhan. *Sivas Evleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay./1403, Tanıtma Eserleri Dizisi 45, 1993.
- Bostan, M. Hanefi. "Niksar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 33/119-122. Ankara, TDV Yayınları, 2007.
- Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Çal, Halit. *Tokat Evleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Eserleri Dizisi 9, 1988.

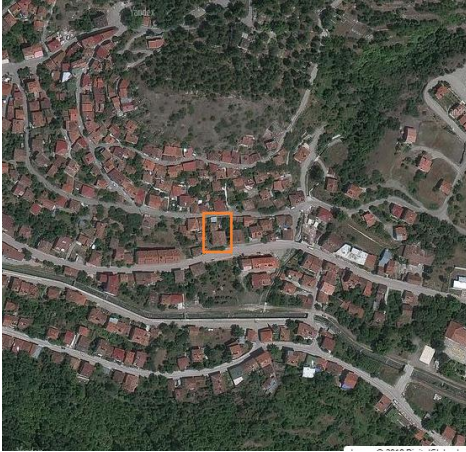
-
- Doğanbaş, Muzaffer, *Amasya Evleri*. Doğu Matbaa, 1996.
- Eldem, Sedat Hakkı. *Türk Evi Osmanlı Dönemi*, C. III. İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 1984.
- Eyüpgiller, Kemal Kutgün. *Bir Kent Tarihi Kastamonu*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1999.
- Günay, Reha. *Türk Ev Geleneği ve Safranbolu Evleri*. İstanbul: Yem Yayınları, 1999.
- Gündoğdu, Hamza vd. *Tarihi Yaşatan İl Tokat*. Ankara: PYS Vakıf Sistem Matbaası, 2006.
- Karacalı, Atlıhan Onat "Amasya Yalıboyu Evlerinin Mimari Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme ve Bir Öneri" *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 6/13, (2021), 15-25.
- Kuban, Doğan. *Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1965.
- Kuban, Doğan. *Anadolu Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler*. İstanbul: Baha Matbaası, 1968.
- Kuban, Doğan. *Sanat Tarihimizin Sorunlar*. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1975.
- Küçükerman, Önder. *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, 1988.
- Öztürk, Özhan. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük*, C. II. İstanbul: Heyamola Yayınları, 2015.
- Seçkin, Adnan. *Tokat-Zile'de Geleneksel Evlerden Örnekler, Koruma Sorunları ve Öneriler*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2010..
- Sözen, Metin. *Türklerde Ev Kültürü*. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2001.
- Tuna, Celâl. *Orta Karadeniz Bölgesi Sahil Kesiminde Geleneksel Mimari* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Yalçın, A. K. *Amasya Geleneksel Kent Dokusu, Amasya Koruma Amaçlı İmar Planı Araştırma ve Analiz Çalışmaları*. Amasya: 1997.
- Yıldırım, Kemal-Hidayetoğlu, Mehmet Lütfi. "Geleneksel Türk Evi Ahşap Tavan Süsleme Özelliklerinin ve Yapım Tekniklerinin Çeşitliliği Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Geleneksel Sanatlar Sempozyumu*, İzmir: Tübitak-Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2006.

Çizim ve Fotoğraflar

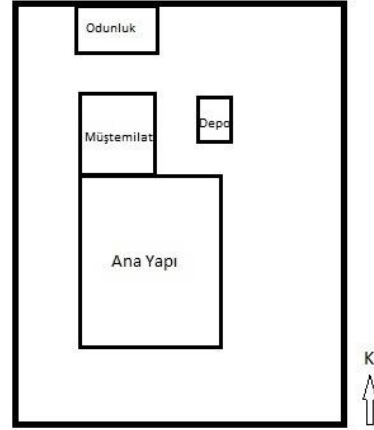


Fotoğraf 1: 19. yüzyıl son çeyreğinde Niksar (Niksar Belediye arşivi)

Fotoğraf 2: 1939 depremi öncesi ve sonrasına ait Niksar görünümü (Niksar Belediye arşivi)



Fotoğraf 3: Çavuşoğlu Konağı yakın çevresinin uydu görünümü



Çizim 1: Çavuşoğlu konağı konum Plan krokisi



Fotoğraf 4: Çavuşoğlu Konağı güney cephe (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



Fotoğraf 5: Çavuşoğlu Konağı güney cephe (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



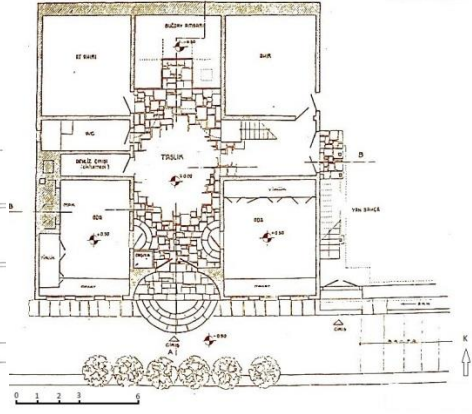
Çizim 2: Çavuşoğlu Konağı güney cephe “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



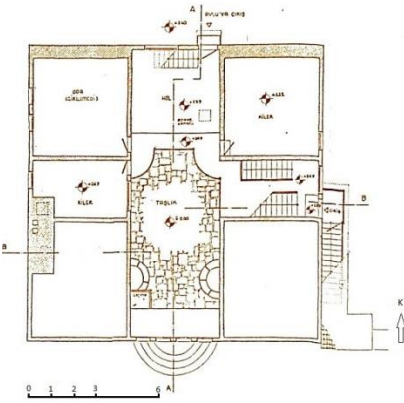
Çizim 3: Çavuşoğlu Konağı batı cephe “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



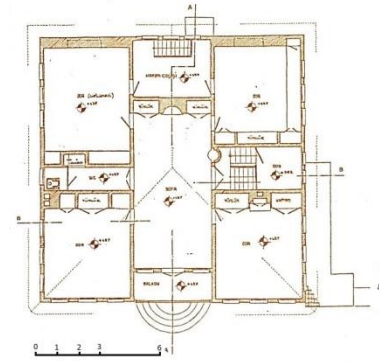
Çizim 4: Çavuşoğlu Konağı doğu cephe “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



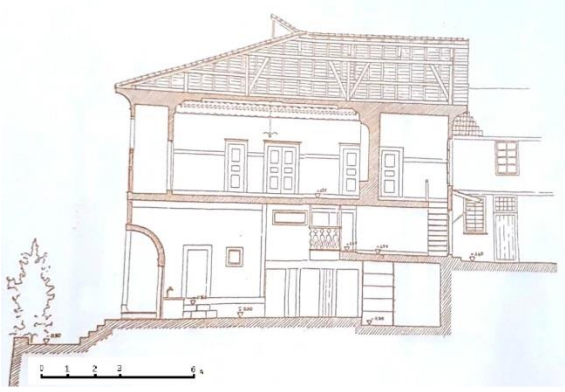
Çizim 5: Çavuşoğlu Konağı zemin kat planı “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



Çizim 6: Çavuşoğlu Konağı ara kat planı “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



Çizim 7: Çavuşoğlu Konağı birinci kat planı “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



Çizim 8: Çavuşoğlu Konağı kuzey-güney yönlü ara kesit “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



Çizim 9: Çavuşoğlu Konağı doğu-batı yönlü ara kesit “Niksar Arkeolojik Sit Alanı İçerisinde Sokak Silüetleri Röleveler” kitabından



Fotoğraf 6: Çavuşoğlu Konağı güney cephe (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



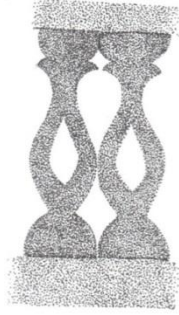
Fotoğraf 7: Çavuşoğlu Konağı cümle kapı detayı (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



Çizim 10: Çavuşoğlu Konağı kapı tokmağı detay
(Çizim: Müslüm Aydın)



Fotoğraf 8: Çavuşoğlu Konağı zemin kat
(Fotoğraf: Müslüm Aydın)



Çizim 11: Çavuşoğlu Konağı merdiven korkuluk
detay (Çizim: Müslüm Aydın)



Fotoğraf 9: Çavuşoğlu Konağı birinci kat sofası
(Fotoğraf: Müslüm Aydın)



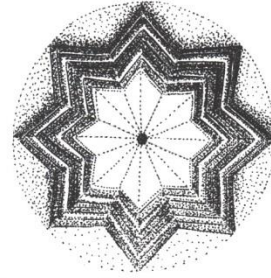
Fotoğraf 10: Çavuşoğlu Konağı birinci kat sofa tavanı (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



Çizim 12: Çavuşoğlu Konağı birinci kat sofa tavanı detay (Çizim: Müslüm Aydın)



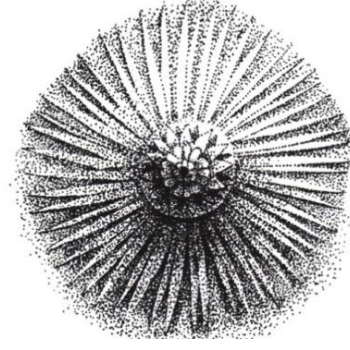
Fotoğraf 11: Çavuşoğlu Konağı birinci kat güneydoğu oda tavanı (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



Çizim 13: Çavuşoğlu Konağı birinci kat güneydoğu oda tavan göbeği (Çizim: Müslüm Aydın)



Fotoğraf 12: Çavuşoğlu Konağı birinci kat güneybatı oda tavanı (Fotoğraf: Müslüm Aydın)



Çizim 14: Çavuşoğlu Konağı birinci kat güneybatı oda tavan göbeği (Çizim: Müslüm Aydın)

İdeolojik Bir Aygıt Olarak Sinema-Din İlişkisi -“Vurun Kahpeye” Filmi Örneği-

(The Cinema-Religion Relationship as an Ideological Apparatus

-The Case of “Vurun Kahpeye” Movie as an Example -)

Şaban ERDİÇ - Salih YALÇIN

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi	İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri	Felsefe ve Din Bilimleri
Sivas Türkiye	Sivas Türkiye
serdic@cumhuriyet.edu.tr	winlivehot@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9453-2072	orcid.org/0000-0002-6050-9445

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 22/Mart/2023	Received 22/March/2023
Kabul Tarihi 12/Mayıs/2023	Accepted 12/May/2023
Yayın Tarihi 30/Haziran/2023	Published 30/June/2023

Atıf | Cite as:

ERDİÇ, Şaban - YALÇIN, Salih “İdeolojik Bir Aygıt Olarak Sinema-Din İlişkisi -Vurun Kahpeye Örneği-[The Cinema-Religion Relationship as an Ideological Apparatus --The Case of “Vurun Kahpeye” Movie as an Example -]”. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 91-114.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1268998](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1268998)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Cinema-Religion Relationship as an Ideological Apparatus

- The Case of "Vurun Kahpeye" Movie as an Example-

Abstract: With modernity, the traditional sources of authority began to weaken and turned into a rational character. In this process of differentiation of the political and social structure, the source of legitimacy moved away from religious, ethnic, communal, and traditional grounds and started to gain reality in a legal-rational dimension. During this transformation, characterized by increasing political participation and the dominance of the central authority, the world of values upon which religion and its traditional interpretation relied has also become a subject of interpretations where new and secular meanings are carried. In this process in which empires were transformed into nation-state structures, the universes of meaning formed under the influence of religious tradition were also transformed within this new structure and began to form on a secular basis around a rational paradigm. The presentation of this new world of values to social acceptance is discussed in a context formulated by Louis Althusser as the ideological apparatus of the state. Social institutions, ranging from family to religion, from education to communication, have been defined as ideological apparatuses and evaluated as tools through which cultural codes are reconstructed. The ideological apparatuses that are effectively used for the societal acceptance of a new ideology and the creation of a new world of meaning have gained reality in specific domains that create the impression of being free from direct state intervention and control. They have also facilitated the social legitimacy of the dominant ideology by conveying the idea that the worldview belonging to the ruling class possesses characteristics that are valid and true in every era, reaching the entire society. On the one hand, ideological apparatuses, which undertake the misrepresentation of the existing social reality, have also become instruments capable of reproducing this reality in line with the dominant ideology. In this structure, where a functioning based on consent rather than force is dominant, hegemony has assumed an important function. Hegemony, which is a structure in which meaning is constantly produced through its own mediation, is based on the aim of establishing the idea that the ideas of the dominant group within a nation-state are accepted by the society with the consent of the society that they will benefit the whole society. In this sense, hegemony, which came into existence on a ground based on persuasion and consent, has also had a sphere of influence that ensures the naturalization of power. In the process of constructing the new paradigm in Turkey, which was established as a modern nation-state, ideological apparatuses with hegemonic character were utilized. Cinema, which is one of these tools, located outside the direct intervention of the state and one of the important motifs of cultural reproduction, has been the subject of a representation in which the symbolic universes of religion are re-interpreted as an ideological device during the Early Republic period (1923-1945). In the process of creating a rational and secular life world in accordance with the meaning world of the new nation-state structure, cinema has produced content that is far from religious and traditional discourses. But in this period when contemporary value patterns began to emerge, religion was not seen as a phenomenon that needed to be completely eliminated, and it was reflected in the cinema with different interpretations in line with the codes of the new paradigm. Therefore, the social changes and transformations have also affected the transformation of religious representations in cinema in the process. In this context, the study focuses on the reflection of the religious understandings of the Early Republican period in cinema. How the cinema can be understood as an ideological apparatus and how religion was represented in cinema in the early Republican period constitute the main problem of this study. The research, it is aimed to show the possibility of cinema being a carrier of the dominant ideology in the sociopolitical conditions in which it exists, from a sociological perspective of religion. For this purpose, the movie "Vurun Kahpeye", which was adapted to cinema in 1949, 1964 and 1973 from Halide Edip Adivar's novel of the same name, was analyzed from the perspective of hegemonic discourse and ideological apparatus. It was observed that there were some differences between the representations of the world of religious meaning in the versions of the same movie shot on different dates, and it was evaluated that these differences were in accordance with the political and social structure of the period. A document scanning model and analysis were used in the research.

Keywords: Sociology of Religion, Ideological Apparatus, Hegemony, Cinema, Religion, Vurun Kahpeye Movie.

İdeolojik Bir Aygıt Olarak Sinema-Din İlişkisi -“Vurun Kahpeye” Filmi Örneği-

Öz: Modernite ile otoritenin geleneksel kaynakları zayıflamaya başlamış ve rasyonel bir karaktere dönüşmüştür. Siyasal ve toplumsal yapının farklılaştığı bu süreçte meşruiyetin kaynağı dinsel, etnik, cemaatsel ve geleneksel zeminden uzaklaşarak yasal-ussal bir boyutta gerçeklik kazanmaya başlamıştır. Artan siyasal katılım ve merkezî otoritenin egemenliğiyle karakterize olan bu dönüşüm sırasında dinin ve onun geleneksel yorumunun yaslandığı değerler dünyası da yeni ve seküler anlamların taşındığı yorumlara konu olmuştur. İmparatorlukların ulus-devlet yapılarına dönüştüğü bu süreçte dinî geleneğin etkisinde oluşan anlam evrenleri de bu yeni yapı içinde dönüşerek rasyonel bir paradigma etrafında seküler karakterli bir temel üzerinde oluşmaya başlamıştır. Bu yeni değerler dünyasının toplumsal kabule sunulması Louis Althusser tarafından devletin ideolojik aygıtları şeklinde formüle edilen bir bağlamda ele alınmıştır. Aileden dine, eğitimden iletişime kadar geniş bir yelpazede varlık kazanan toplumsal kurumlar ideolojik birer aygıt olarak tanımlanmış ve kültürel kodların yeniden oluşturulduğu araçlar olarak değerlendirilmiştir. Yeni ideolojinin toplumsal kabulü ve yeni bir anlam dünyası oluşturma amacıyla etkin bir şekilde kullanılan ideolojik aygıtlar, doğrudan devletin müdahale ve kontrolünün olmadığı izlenimini veren özel alanlarda gerçeklik kazanmışlar ve egemen sınıfa ait dünya görüşünün, her dönemde geçerli ve doğru olan özelliklere sahip olduğu fikrini toplumun tamamına ulaştırarak egemen ideolojinin toplumsal meşruiyet kazanmasına da aracılık etmişlerdir. Bir yandan mevcut toplumsal gerçekliğin yanlış temsilini üstlenen ideolojik aygıtlar diğer yandan da bu gerçekliği egemen ideoloji doğrultusunda yeniden üretme kapasitesine sahip araçlar olmuşlardır. Zora değil rızaya dayalı bir işleyişin egemen olduğu bu yapı içinde hegemonya önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Anlamın kendi dolayımında sürekli üretildiği bir yapı olan hegemonya, bir ulus-devlet içindeki egemen gruba ait fikirlerin toplumun tamamının faydasına olacağı düşüncesinin toplum tarafından gönül rızasıyla kabul edildiği fikrini tesis etme amacına yaslanmıştır. İkna ve rızaya dayalı bir zeminde varlık kazanan hegemonya, bu anlamda iktidarın doğallaşmasını sağlayan bir etki alanına da sahip olmuştur. Modern bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye’de de yeni paradigmanın inşa edilmesi sürecinde hegemonik karaktere sahip ideolojik aygıtlardan faydalanılmıştır. Bu araçlardan biri olan, devletin doğrudan müdahalesinin dışında konumlanan ve kültürel yeniden üretimin önemli motiflerinden biri olan sinema, ideolojik bir aygıt olarak, Erken Cumhuriyet dönemi (1923-1945) boyunca dine ait sembolik evrenlerin yeniden anlamlandırıldığı bir temsile konu olmuştur. Yeni ulus-devlet yapısının anlam dünyasına uygun olarak rasyonel ve seküler bir yaşam dünyasının oluşturulması sürecinde sinema, dinî ve geleneksel söylemlerin referans olmaktan çıkarıldığı içerikler üretmiştir. Ancak çağdaş değer kalıplarının oluşmaya başladığı bu dönemde din tamamen tasfiye edilmesi gereken bir olgu olarak görülmemiş, yeni paradigmanın kodlarına uygun farklı yorumlarla sinema içinde yansıtılmıştır. Dolayısıyla yaşanan toplumsal değişim ve dönüşümler, süreç içinde sinemada dinî temsillerin dönüşmesine de etki etmiştir. Bu bağlamda çalışma Erken Cumhuriyet dönemi din anlayışlarının sinema içinde yansımaları odağına almıştır. Sinemanın ideolojik bir aygıt olarak nasıl anlaşılacağı ve Cumhuriyetin erken döneminde sinema içinde dinin nasıl temsil edildiği bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmada, içinde bulunduğu sosyopolitik şartlarda sinemanın egemen ideolojinin bir taşıyıcısı olma imkanını, din sosyolojik bir perspektiften göstermek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Halide Edip Adivar’ın aynı isimli romanından 1949, 1964 ve 1973 yıllarında sinemaya uyarlanmış olan “Vurun Kahpeye” filmi hegemonik söylem ve ideolojik aygıt perspektifinde incelenmiştir. Aynı filmin farklı tarihlerde çekilmiş olan versiyonlarında dinî anlam dünyasının temsilleri arasında birtakım farklar olduğu gözlenmiş ve bu farkların dönemin siyasal ve toplumsal yapısına uygun olduğu değerlendirilmiştir. Araştırmada belge tarama modeli ve doküman analizinden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İdeolojik Aygıt, Hegemonya, Sinema, Din, Vurun Kahpeye Filmi.

Giriş

İnsanın, varlığı anlama ve anlamlandırma çabası farklı şekiller içinde gerçeklik kazanarak felsefe, sanat, bilim vb. alanların ortaya çıkmasına imkân vermiştir.¹ Hepsi de insan eylemi olarak ortaya çıkan bu arayış pratiklerinden biri olan sanat; hem doğanın taklit edilerek güzelliğin ifade edildiği hem de zihinde olanın maddeye yansıtıldığı özgün bir alanı ifade etmektedir. Arapçada bir fiili güzel, uygun ya da mükemmel bir şekilde yapmak anlamındaki *sun'u* kökünden türeyen sanat kelimesi, fiil kelimesinden farklı olarak cansız varlıklara ve hayvanlara nispetle kullanılmamaktadır.² Bu anlamda bilinçli bir tasarım olarak ortaya çıkan sanat pratiği, insanın tabiat içinde verili ve hazır olarak bulduğu değil; kendi tasarımıyla ortaya koyduğu ürünlerine işaret etmektedir.³

Resim, müzik, edebiyat gibi sanat dalları içinde modern dönemde ortaya çıkmasıyla zamansal bir farklılık oluşturan sinema, bir yandan diğer sanat eserlerinin de sahip olduğu estetik olma ve kitlesel kabule konu olma amacını taşıırken diğer yandan işlevsel olarak toplumsal ve siyasal bağlamlarda oluşturulmuş anlam setlerinin iletiminde önemli bir rol oynamaktadır. Toplumsal hafızanın muhafazası ve gelecek kuşaklara aktarımı, düşünme ve bilinç biçimlerini etkileyerek kanaat oluşturma, toplumsal bütünleşme ve ayrışma süreçlerine etki etme gibi işlevsel özelliklere sahip olan sanat bu etkilerini görsel ve işitsel bir sunum ve kitlesel izlenme imkânlarına sahip olan sinema özelinde de göstermektedir.⁴ İçinde geliştiği sosyo-kültürel hinterlandın etkisinde oluşmakla birlikte aynı zamanda bu zeminin şekillenmesine de etki eden sinema, hem toplumsalın bir aynası olmakta hem de içinde bulunduğu yapının kültürel ve ideolojik kodlarının oluşumuna etki etmektedir. Küresel ölçekte ortaya çıkan sınaî ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak imparatorluk sonrası cumhuriyet yönetimi içinde ortaya çıkan gelişmelere paralel bir seyir izleyen sinema alanındaki gelişim, modernleşme ve ulus-devlet olma yolunda ortaya çıkan ekonomik, kültürel, ideolojik, siyasal ve toplumsal tüm farklılaşmaların senaryo olarak işlendiği ürünlerin oluşmasıyla karakterize bir özellik göstermektedir.⁵

Aynı anda çok sayıda izleyiciye ulaşma özelliğine sahip olan sinemanın da aralarında bulunduğu kitle iletişim araçları; güncelin ve gündemin belirlenmesi ve temsili, bireysel ve kolektif tepkiler, algı ve düşüncelerin değişim ve denetimi, toplumsallaşma, hakikatin tanımı ve kabule sunulması, hâkim ideolojik tavrın inşası ve sürdürülmesi gibi amaçların gerçekleştirilmesinde etkin biçimde kullanılmaktadır. Bu bağlamda sinema, -sanat-toplum ilişkisine devlet aktörünün de etkin biçimde dahil olmasıyla birlikte- gündemin belirlenmesi, egemen ideolojinin sürdürülmesi, gerçeğin tanımlanması ve denetim gibi mekanizmaların

¹ Hasan Coşkun, "Gelenek ve Modernizm Kıskaçında Savrulan İnsan", *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*, ed. Muhiddin Okumuşlar, vd. (Konya: Timav Yayınları, 2021), 210-229.

² Râğib el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Terimleri Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), "sna", 874.

³ Yalçın Lüleci, *Tek Parti Döneminde İktidar ve Sanat* (İstanbul: İskenderiye Kitap, 2015), 55.

⁴ Mahmut Tezcan, *Sanat Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 35-38.

⁵ Levent Yaylagül, *Sinema Toplum Siyaset* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2018), 43.

işlemeye başladığı bir sosyal kontrol alanına dönüşmektedir.⁶ İzleyicinin sadece izleyen konumunda olmadığı aksine filmi okuyan, yorumlayan ve belirli bir anlam örgüsü içinde değerlendiren toplumsal bir aktör olarak öne çıktığı sinema,⁷ bu karakteristik yapısıyla Louis Althusser sosyolojisinde ideolojik bir aygıt olarak anlam kazanmış, iktidar ve güç ilişkilerinin temsil edildiği kültürel bir anlam evreni içinde değerlendirilmiştir. Louis Althusser tarafından ‘devletin baskı aygıtları ve devletin ideolojik aygıtları’ şeklinde yapılan sınıflandırmada ideolojik aygıtlar, toplumsal kabulün tesis edilmesinde hegemonya, rızanın üretimi ve ikna ile ilgili bir bilgi sistemi içinde konumlandırılmakta, şekil olarak devletin tahakküm ve denetim alanının dışında duruyormuş gibi görünmesine rağmen devletin değer sistemini oluşturan unsurların taşıyıcısı konumundaki kurumları ifade eden bir anlam ifade etmektedir.⁸ Egemen ideolojinin kendisini tahkim ve tesis etmesi sürecinde başat bir role sahip olan kültürel iktidar alanı, Althusser sosyolojisinde ideolojik aygıt kategorisinde değerlendirilmekte; sinema da kültürel etkileşimin önemli unsurlarından biri olarak ideolojik bir aygıt olarak anlam kazanmaktadır.⁹

Sinema-devlet-toplum ilişkileri göz önüne alındığında ilgili literatürde geniş bir çalışma repertuarı karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda sinema-toplum ilişkilerini ele alan ve bu konuda yazılmış erken dönem kitaplarından biri olan *Toplumsal Değişme ve Türk Sineması* isimli eser Gülseren Güçhan tarafından kaleme alınmıştır. Türk sinemasına iç göç perspektifinden yaklaşan eserde toplumsal değişme ve iç göç problemi sinema ve toplum ilişkileri üzerinden değerlendirmeye alınmıştır. Kitapta kente göç eden insanların değişen profilleri, sosyo-ekonomik kimliklerinde yaşanan farklılaşmalar, göçmenlerin kentte karşılaştıkları toplumsal sorunlar ve göçün kentte meydana getirdiği değişimler ele alınmıştır. Bu problem alanları Gurbet Kuşları, Bitmeyen Yol, Düğün ve Sultan gibi filmler içinde sorunsallaştırılan sınıf çatışması, mekânsal ilişkiler, kadın-erkek ilişkileri, kuşaklararası ilişkiler ve dönüşen aile yapısı bağlamında ele alınmıştır.¹⁰

Serdar Öztürk tarafından yazılan *Erken Cumhuriyet Döneminde Sinema, Seyir, Siyaset* başlıklı kitap, sinemayı bir *propaganda aracı* olma imkânı üzerinden değerlendirmiştir. Sinemanın aynı zamanda *terbiye edici* özelliğinin de vurgulandığı bu eser, cumhuriyetin ilk yıllarında yeni ideolojinin inşâ edilmesi sürecinde bu yeni ideolojinin toplumsal kabule konu olmasına imkân verecek bir rıza üretim aracı olma konusunu işlemiştir.¹¹

Gülşah Nezaket Maraşlı'nın yazdığı *Günahıyla Sevabıyla Yeşilçam Türk Sinemasının Dine Bakışı* isimli kitap, Cumhuriyetin erken dönemlerinde çekilen filmlerin yanında 2000’li yıllarda kameraya alınan filmleri de inceleme konusu yapmış bir çalışmadır. Yılanların Öcü’nden Kara Çarşafli Gelin’e, Sinekli Bakkal’dan Adem’in Trenleri’ne kadar geniş bir film repertuarını konu

⁶ Ayseli Usluata, *İletişim* (İstanbul: İletişim Yayınları Cep Üniversitesi, 1994), 83.

⁷ Faruk Kalkan, *Türk Sineması Toplum Bilimi* (İzmir: Ajans Tümer Yayınları, 1988), 10.

⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020), “İdeolojik Devlet Aygıtı”, 321-322.

⁹ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 30-40.

¹⁰ Bkz. Gülseren Güçhan, *Toplumsal Değişme ve Türk Sineması* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992).

¹¹ Bkz. Serdar Öztürk, *Erken Cumhuriyet Döneminde Sinema, Seyir, Siyaset* (Ankara: Elips Kitap, 2005).

edinen eser aynı zamanda yazarın Hayrettin Karaman, Hülya Koçyiğit, Ömer Tuğrul İnançer ve Ö. Lütfi Akad gibi isimlerle yaptığı röportajları içermesi bağlamında da bir farklılık göstermektedir. Çekildiği yıllara göre filmlerin incelendiği kitap, dönemsel olarak Türk sineması içinde dinî değerler dünyasının işleniş periyodunu odağına almıştır.¹²

2015 yılında gerçekleştirilen *Uluslararası Sinema ve Din Sempozyumu*'nda sunulan bildiriler içinden hakem onayı almış olan makalelerin derlenmesiyle oluşturulan *Sinema ve Din* başlıklı kitap, sinema ve din ilişkisini farklı bakış açılarından ele alan yazılardan oluşmaktadır. Sinema ve din ilişkisi alanında yapılmış ilk derleme kitap olan bu eser; sinema-din ilişkisini değerler eğitimi, farklı semavi dinlerin perdeye yansımaları, halkı Müslüman olan ülkelerde sinemanın serüveni, Türk sinemasında İslam'ın temsilleri ile din adamı ve dindar halk tipolojileri, İslami ilimlerin sinemaya bakışı ve kalamî problemler ile sinemanın maneviyat arayışı gibi konuların değerlendirildiği makalelerden oluşturulmuştur.¹³

Sinema ve din ilişkisine lisansüstü çalışmalar bağlamında yapılan araştırmalarla da katkıda bulunulmuştur. Bunlardan Özden Candemir tarafından hazırlanan *Türk Sinemasında Dinî Filmler* başlıklı yüksek lisans tezi, dinî yönü ağır basan filmleri siyasal, sosyal ve kültürel boyutlarda sorunsallaştırmış, Türkiye'de sinemanın gelişim seyri içinde dinî filmleri yaşanan sosyokültürel değişimlerle birlikte incelemeyi amaçlamıştır. Çalışma içinde *Hazretli Filmler* olarak nitelendirilebilecek olan *Hız. Ömer*, *Hız. Yusuf*, *Hız. İbrahim* ve *Oğlum Osman* filmleri incelenmiştir.¹⁴

İbrahim Yenen tarafından hazırlanan *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu* isimli doktora tezi, Türk sineması içinde din, dindarlık ve din adamı olgularını farklı dönemlerde ortaya çıkan toplumsal tezahürleri ekseninde ele almıştır. Tarihsel dönemlere ayrılarak incelenen sinema ve din ilişkisi; dışlanmış, daraltılmış, kabullenilmiş din adamı şeklinde bir kavramsallaştırmayla değerlendirilmiş, ilgili dönem filmlerinde geçen konu, simge, sembol ve karakter olguları din sosyolojik bir perspektiften incelenmiştir.¹⁵

Türk Sinemasında Din ve Modernleşme (1960-1975) başlığını taşıyan ve Halil Uzdu tarafından hazırlanan doktora tezi, din ve modernleşme ilişkisini, yaşanan toplumsal gelişmeler bağlamında sinema özelinde incelemeyi hedeflemiştir. *Şehirdeki Yabancı*, *Çalılık*, *Birleşen Yollar* gibi filmlerin incelendiği çalışmada filmler konu, mekânsal betimleme, anlatı, karakterler ile mizansen ve gerçeklik üzerinden değerlendirilmiştir. Geleneksel ve modern anlam dünyalarının/zihniyetlerin belirli bir karşıtlık içinde ele alındığı çalışmada bir kitle iletişim aracı olarak sinemanın, gündelik hayat içindeki tutum ve davranışları etkileme imkânı sorunsallaştırılmıştır. Gelenekselin ve

¹² Bkz. Gülşah Nezaket Maraşlı, *Günahıyla Sevabıyla Yeşilçam* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011).

¹³ Bkz. Nuray Yüksel vd., *Sinema ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015).

¹⁴ Bkz. Özden Candemir, *Türk Sinemasında Dinî Filmler* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986)

¹⁵ Bkz. İbrahim Yenen, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011)

modern olanın sosyal temsilleri olarak din adamı ve aydın tipolojileri, konu, simge, sembol, mekân, kostüm, tiplene ve karakter gibi unsurlar ekseninde incelenmiştir.¹⁶

Makale düzeyinde çok sayıda çalışmanın bulunduğu sinema ve din ilişkisinin ele alındığı temel alanlardan biri din adamı tiplemeleridir. Bu bağlamda Ömer Menekşe tarafından yazılan *Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı* başlıklı makale, Türk toplumunda sosyal hayatı düzenleyici role sahip olan unsurlardan biri olan dinin ve onun temsilcisi konumundaki din adamlarının veya yaşantısını ona göre düzenlemeye çalışan dindar insanların Türk sinemasında işleniş tarzlarını konu edinmiştir. Millî Mücadele döneminde din adamı temsilleri, örfün din gibi sunulması, gerici ve yobaz din adamı tiplene, dinî filmler aracılığıyla sömürü gibi konuların değerlendirildiği makale; genel olarak Türk sineması içinde din adamının olumsuz temsili konusunu odağına almakla birlikte farklı dönemlerde gösterime giren filmlerde bir tür “dindarlaşma”nın olduğunu da altını çizmektedir.¹⁷

Dinî karakterlerin ele alınmış tarzının Kemal Sunal filmleriyle sınırlandırıldığı *Türk Komedi Filmlerinde Din Öğreticilerinin ve Görevlilerinin Temsili: Kemal Sunal Filmleri (Kibar Feyzo, Şark Bülbülü, Davaro, Deli Deli Küpeli) Örnekleme* başlıklı makale, din adamı karakterlerinin sunum şeklinin, ismi geçen filmler içinde manipüle edildiği tespitine yaslanmaktadır. Çalışmada, toplumun çoğunluğu tarafından saygı duyulan ve sevilen Kemal Sunal’ın rol aldığı filmler eleştirel bakış açısıyla ele alınmış, Kemal Sunal’ın rol aldığı filmlerde din adamı imajının seyirciye sunulma biçimi ortaya konmaya çalışılmıştır. Din adamının toplumsal sorunların merkezine yerleştirildiği varsayımına dayanan makale, ismi geçen filmlerde din adamı karakteri üzerinden halkın değer yargılarının itibarsızlaştırıldığı, dinî anlam dünyasını olumsuz bir şekilde temsil etmek gibi ortak bir amacın bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹⁸

Bu çalışma, konu olarak Erken Cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkilerini sinema üzerinden incelemeyi odağına almıştır. Sinemanın kültürel kodların üretiminde, aktarımında ve yeniden üretiminde oynadığı rolle toplumsal muhayyilenin oluşup şekillenmesinde sahip olduğu etkinin gösterilmesi; bu çalışmanın ulaşmayı düşündüğü amaç olarak belirlenmiştir. Dönem itibarıyla sinema ürünleri içinde dinin temsil şekillerinin nasıl olduğu ve sinemanın ideolojik aygıt olarak nasıl anlaşılabilirliği, çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda modern bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin, kendi ideolojisini tesis etme sürecinde kültürel alana ait iletişim olanaklarını ve dolayısıyla sinemayı araçsallaştırarak, resmî ideolojinin inşasında bu araçlardan faydalanma yoluna gitmiş olduğu varsayım olarak kabul edilmiştir. Çalışmada belge tarama modeli ve doküman analizinden yararlanılmış olup; çalışma Halide Edip

¹⁶ Bkz. Halil Uzdu, *Türk Sinemasında Din ve Modernleşme (1960-1975)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016)

¹⁷ Bkz. Dr. Ömer Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi (Sesli Görüntülü Yayıncılık, 05-07 Kasım 2004 Ankara)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 45-68.

¹⁸ Bkz. Serkan Öztürk – Deniz Demir, “Türk Komedi Filmlerinde Din Öğreticilerinin ve Görevlilerinin Temsili: Kemal Sunal Filmleri (Kibar Feyzo, Şark Bülbülü, Davaro, Deli Deli Küpeli) Örnekleme”, *Türkiye Film Araştırmaları Dergisi* 1(2), (2021), 165-177.

Adivar'ın *Vurun Kahpeye* ismiyle kaleme aldığı romanından aynı isimle 1949, 1964 ve 1973 yıllarında sinemaya uyarlanan filmlerle sınırlandırılmıştır. Filmler, temelinde çatışma kuramının bulunduğu, her filmin egemen ideolojinin kendi varlığını gerçekleştirip devam ettirdiği bir hegemonya aracı olarak görüldüğü; bu bağlamda sinemanın da içinde var olduğu resmî ideolojinin bir ürünü, üreticisi ve taşıyıcısı olarak kabul edildiği, dolayısıyla filmlerin kültürel birer “aygıt” olarak kodlandığı¹⁹ ideolojik eleştiri perspektifinde ele alınmıştır.

1. İdeolojik Aygıt, Hegemonya ve Sinema

Bireylerin ve toplumların davranış örüntülerini etkileyen düşünsel bir sistem olarak ideoloji, ilk dönemlerde geleneğin karşısında bir anlam evreni oluşturarak geleneksel yapının ortadan kaldırılması hedefine yaslanan inanç ve düşünce dizgesi anlamında kullanılmıştır. Günümüzde ise bir yandan egemen ideoloji anlamında “egemen güçlerin kitleleri kontrol altında tutmak için kullandığı bir sistemi” ifade ederken diğer yandan da yönetilen sınıfın ideolojisi olarak “iktidar hedefli bir fikir sistemi”ne karşılık gelmektedir.²⁰ *Varlık, evren, dünya, toplum ve insana dair sahip olunan duygu, düşünce ve inançların toplamı* olarak kuşatıcı bir kozmosta anlamlandırılan kavram bununla birlikte dinî, siyasal, estetik, etik, felsefi ve hukuki görüş ve düşüncelerin bulunduğu bir sistem içinde gündelik hayatın kodlarına vurgu yapan bir kullanıma da sahiptir.²¹ Toplumsal bir grubun sahip olduğu dünya görüşü ve bu dünya görüşünün doğruluğunu onaylayan düşünce ve inançlar anlamında ideolojinin; egemen yapıların eylem ve söylemlerine meşruiyet kazandıran bir özelliği de bulunmaktadır. Dolayısıyla ideoloji insanları, gündelik eylem pratikleri içinde oluşan toplumsal gerçekliğin zorunluluklarına uyum gösterecek bir özelliğe büründürmekte²², egemen yapılar, ideolojinin inşâ ettiği anlam evrenleri aracılığıyla elde ettikleri meşruiyet üzerinden, bireyleri toplumsal gerçekliğin olduğu şartlara uyumlu failer haline getirebilmektedirler. Dolayısıyla hayatın anlamlandırıldığı bir fikirler kümesinin egemen karakteri olarak ideoloji, siyasal ve sosyal doku üzerindeki hakimiyetiyle kültürel yaşantının belirleyicisi olmakta ve birey faileri belirlemiş olduğu bu yaşantının koşullarına uymaya zorlayabilmektedir.

İdeoloji, sosyolojik çözümlemelerini toplumsal sınıflar arasında yaşanan mücadeleler üzerine temellendiren Karl Marks'ın kullanımlarında merkezi bir konumda yer almaktadır. Bu kullanımlarda farklı dönemlerde farklı anlam evrenlerine karşılık gelen ideoloji genel olarak gerçekliğin tersine çevrilmesi, eksik ve hatalı bir temsili anlamını barındırmaktadır. Bu temsille ortaya çıkan durum ise *camera obscura* örneğiyle açıklanmaktadır. Kameranın ve fotoğraf makinesinin icat edilmesinde önemli duraklardan biri olan *camera obscura* çalışma prensibi olarak dışardan gelen bir ışık yardımıyla, görüntüleyip yansıttığı nesnenin baş aşağı çevrilmesi prensibine dayanmaktadır. Burada nesnenin görüntüsünün oluşabilmesi için gerçekliğin tersine

¹⁹ Zafer Özden, *Film Eleştirisi* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014), 166.

²⁰ Savaş Çoban, *Hegemonya Aracı ve İdeolojik Aygıt Olarak Medya* (İstanbul: Parşömen Yayınları, 2013), 36.

²¹ Mark Moisevich Rosenthal ve Pavel Fyodorovich Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Enver Aytekin ve Aziz Çalışlar, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1980), “İdeoloji”, 226.

²² Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalıp Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 201.

çevrilmesi gerekirken, bu durum ise çatışma kuramı içine *camera obscura* benzerliği ile karakterize edilerek ideoloji olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda ideoloji, yanlış bilincin veya bilincin tersine çevrilmesinin nedeni olarak anlam bulmaktadır. *Camera obscura* benzetmesiyle bilincin inşâ edilmesinde gerçekliğin ters yüz edilmesine yapılan vurgu, sinema ve toplum ilişkilerinin egemen güçlerce bir manipülasyonun konusu haline getirilebileceğini göstermesi bakımından da ilginç bir özellik göstermektedir.²³

İdeolojinin farklı bir kullanımı ise belirli bir sınıfın inanç ve fikirleri anlamını barındırmaktadır. Üretim araçlarını kendi mülkiyetinde tutan egemen sınıf, bu mülkiyet sayesinde toplumun geriye kalan çoğunluğunu/tüm sınıfları, ideolojik olarak kendisine bağımlı kılacak güce de sahiptir. Marks'ın her dönemde geçerli olan fikirlerin, o dönemin egemen güçlerine ait fikirler olduğuna dair söylemi, ideolojiyi üreten sürecin güç ve iktidar ilişkilerine yaslanan karakterine vurgu yapmaktadır. Bu ilişkilerin meydana çıkardığı mücadele üretim ilişkilerinin yansıdığı ekonomik alanda gerçekleşmekte, oluşturulmuş bu ekonomik gerçeklik ise ideolojiyi ortaya çıkaran şey olmaktadır. Dolayısıyla ideoloji, ekonomik şartlara ve üretim ilişkilerine göre ortaya çıkmakta, üretim araçlarına sahip olan sınıfın, toplumsal yapıdaki egemen konumunu sürdürebilmesi için o sınıfın istek ve kaygılarını dile getiren fikirler kümesi olacak şekilde egemen sınıfın çıkarlarını belirtmektedir. Sınıf ilişkilerinin *hâkim sınıfın çıkarlarına uyacak biçimde yanlış temsil edilmesi* şeklindeki anlam, ideolojiye yüklenen *yanlış bilinç* dolayımında ortaya çıkmaktadır. Nitekim Thompson da ideolojiyi, “hâkim sınıfın çıkarlarını dışa vuran, ama sınıf ilişkilerini yanıltıcı bir biçimde temsil eden bir fikirler sistemi”²⁴ olarak görmüştür.

Marks'ın farklı bağlamlarda kullanarak çatışma kuramı içinde önemli bir anlam evrenine yerleştirdiği ideoloji, Antonio Gramsci tarafından daha olumlu bir bağlama yerleştirilmekte ve “İnsan yığınlarını örgütleyen ve insanların kendi tarihsel ve sınıfsal konumlarının ve çıkarlarının bilincine vardığı ve bunun için mücadele ettiği bir alan”²⁵ olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle soyut düşünce alanından somut eylem alanına doğru genişleyen bir anlam evreni içine aktarılan kavram, sosyal eylemlerin gerçekleştiği dünyada toplumsal yaşantının bilinçdışı katmanlarında ve söylem alanı dışında kalan niteliklerinin de anlam kazandığı bir özelliğe kavuşmuş olmaktadır.

İdeolojinin Gramsci tarafından kullanıldığı bağlamda “hegemonya” kavramı merkezi bir rol oynamaktadır. Aslı Yunanca *igemonia* olan, nüfuz ve iktidar ilişkilerinin üstünlük sağlama zemininde şekillendiği hegemonya kavramı; egemenliğin tesis edildiği bir referans çerçevesine dayanmaktadır.²⁶ Dolayısıyla ona sahip olan kişi veya gruba, diğer kişi veya gruplar üzerinde bir egemenlik iddia etme hakkı veren hegemonya “rıza dayalı bir ilişki olarak siyasal, sosyal ve

²³ Nur Betül Çelik, *İdeolojinin Soykütüğü 1* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 96.

²⁴ John B. Thompson, *İdeoloji ve Modern Kültür*, çev. İdil Çetin (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), 59.

²⁵ Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 158.

²⁶ Craig Brandist, “Hegemonya”, çev. Ahmet Kemal Bayram, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Adam Kuper-Jessica Kuper (Ankara: Adres Yayınları, 2016), 1/573.

kültürel araçlar kullanılarak bir sınıfın diğeri üzerinde kurduğu egemenlik”²⁷ ile karakterize bir kavram olarak anlam kazanmaktadır.

Gramsci'nin hegemonya kavramını kullanması, toplumsal güç ilişkilerinin gerçekleştiği bağlam açısından şekillenmekte, yönetilen sınıfın zihninde, kalbinde ve bilincinde bir kontrol mekanizması oluşturmak için mücadele halinde olan anlam alanına işaret etmektedir. Hegemonya, anlamı tekrar tekrar yeniden üretme mücadelesinin sürekliliğine bağlı, sonu gelmeyen bir sürece karşılık gelmektedir. Temel olarak rızaya ve iknaya dayanan hegemonya, bir ulus-devlet içindeki belirli bir sınıfın veya yönetici grubun, tüm sınıflardan oluşan ulus üzerinde entelektüel bir egemenlik ve liderlik kurmasını ifade eder. Bu nedenle yönetici/egemen sınıfın çıkarlarının toplumun tamamının çıkarları şeklinde tanımlanıp ifade edilmesi ve bunun ikna edilmiş bir toplumun rızasıyla gerçekleşmesi önemlidir. Bu bağlamda bir sınıfın hegemonik bir yapıya sahip olması, o sınıfın egemen bir güç olarak kendisine ait düşünce, fikir, inanç ve ideolojilerini toplumun tamamının yararına olduğuna, toplumu inandıracak şekilde ifade edip kabul ettirmesi ve bunu yaparken zora değil ikna ve rızaya dayanması anlamına gelmektedir. Bu *öğretilerin* sistemli bir şekilde kullanıma sokulmasıyla da toplumun tamamı tarafından paylaşılan bir ortak duyu oluşturma hedeflenmektedir. Dolayısıyla hegemonya, yönetilenlerin egemen sınıfa ait fikir, inanç ve ideolojileri kolektif bir akıl ve ortak bir duyu aracılığıyla sahiplendikleri andan itibaren kurulmuş olmaktadır.²⁸

Hegemonyanın, zaman içinde sürekli ve yeniden üretilmesi gereken bir yapısı vardır. Gerçek bireyler arasındaki ilişkilerin varlık kazandığı bir düzlemde ve yaşanan toplumsal gerçeklik içinde olduğundan dolayı canlı bir siyasi tahakküm süreci anlamına gelen hegemonya egemen güce ait dünya görüşünün toplumun tamamı tarafından kabul görmesi için, kendi varlığını rızaya dayalı bir süreç içinde inşa etmek zorundadır. Bununla birlikte hegemonyanın kendine has yapısı sürekli yeniden üretilmesini gerektirir. Yönetilen sınıfların da kendi hegemonyalarını oluşturma çabası içine gireceğinin bilincinde olan egemen sınıf zaman zaman taviz vermek ve onların taleplerini kabul ederek uzlaşmak zorunda kalmaktadır. Mevzi kaybetme değil egemenlik alanını genişletme anlamına gelen bu durum, egemen güce ait dünya görüşünün doğru olarak kabul edilebilmesine imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda hegemonya, iktidarın ve baskı aygıtlarının doğallaşmasını sağlayan bir etki alanına kavuşmaktadır. Bu etkiyi elde edebilmeyi sağlayan temel motivasyon ise toplumsal bir rıza üretilmeden egemenliğin sürekli olarak korunamayacağına dair bilinçtir.²⁹

Gramsci'nin kullanımında hegemonya kavramının ifade ettiği anlam evreni, Marks'ın dile getirdiği şekliyle egemen sınıfa ait ideoloji ve fikirlerin, her zaman geçerli olan egemen ideoloji olduğu toplumsal gerçeklikte karşılığını bulmaktadır. Egemen sınıfın bu bağlamda inşa etmeye çalıştığı şey, kendisinin dünyayı anlamlandırdığı bakış açısının toplumun tamamı tarafından

²⁷ Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), “Hegemonya”, 185.

²⁸ Mehmet Özgüden, *Hegemonya ve Politik Toplum* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015), 57.

²⁹ Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 158.

kabul görmesi ve bunun gerçekleşmesi için de rızaya dayalı bir pratik eylem düzeni oluşturmaktır. Kurulması istenen bu düzenin gerçekleşmesi ise hegemonyanın tesisi ile mümkün olacaktır.

Anti-Marksist görüşler karşısında Marks’ın geliştirdiği devlet ve toplum teorisini savunmak ve eksik kaldığını düşündüğü noktaları desteklemek için eleştiriye tâbi tutmuş olan Louis Althusser’in, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları olarak kavramsallaştırdığı ve devletin/egemen gücün kendi düşünsel yapısı çerçevesinde bir insan ve toplum modeli oluşturmak için asker, polis, mahkeme vb. baskı aygıtlarıyla birlikte eğitim, aile ve kültürü de belirli bir sistematik içinde kullandığına dair geliştirdiği fikirler, bu alana yapmış olduğu temel katkı olarak anlam kazanmıştır. Althusser sosyolojisinde ideoloji, Gramsci’nin anlamlandırdığına benzer biçimde *yaşanan ilişkiler* şeklinde yorumlanmış, kavramın kullanımı kuramsal bir bilme yetisinden çıkarılarak toplumsal yapının varlık kazandığı bir düzeye aktarılmıştır.³⁰ Bu bağlamda ideoloji, bireylerin kendilerini kuşatan sisteme uygun bir yaşam tarzı oluşturmalarını sağlayan eylemsel bütünlüğü ifade etmektedir.³¹ Bu bütünlük içinde bireyler, ideoloji tarafından belirli bir sınır durumu içinde birer özneye dönüştürülmektedir. Althusser’in kullandığı anlamda *özne* bir tâbiyet ilişkisini ifade etmekte ve bu durum ancak başka bir *Özne*’nin varlığıyla mümkün olabilmektedir. Althusser bu *Özne/özne* ayrımını İncil’den alıntılıdığı Tanrı ile Hz. Musa arasında geçen diyaloga dayandırmaktadır. Buna göre Tanrı Hz. Musa’yı çağırılmış ve onunla konuşmuştur. Bu konuşmada Tanrı kendisi için “Ben, Ben olanım!” şeklinde bir ifade kullanarak kendisini tek, mutlak ve en üstün *Özne* olarak belirtmiş, Hz. Musa’yı ise kendisine *özne* kılarak çağırmıştır. Bu çağırının kendisine yapıldığını anlayan Hz. Musa da çağrıya uyararak *Tanrı’nın öznesi* olduğunu kabul etmiş ve Tanrı’ya tâbi olmuştur. Tanrı’ya tâbi olan *özne*, *Özne* yoluyla *özne* ve *Özne*’ye tâbi olan *özne* olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla *Özne* tek, mutlak ve merkezî bir konumda bulunurken *özne* bu mutlak otoriteye tâbi olarak varlık ve anlam kazanan bir bağlamda değerlendirilmiştir. Althusser de bu anlatı ile ifade etmeye çalıştığı bireyin konumunu, kendisine tâbi olduğu otorite karşısındaki duruma benzetmekte ve ideolojiyi bu bağlamda tâbiyet ilişkisinin temel belirleyeni olarak ifade etmektedir.³²

Althusser sosyolojisinde ideoloji, devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla işlemektedir. Devlet başkanlığı, mahkemeler, idare, adalet bakanlığı, polis, ordu gibi oluşumlar ve bunlara bağlı alt sistemlerden oluşan baskı aygıtları dışında kalan ideolojik aygıtlar, egemen güce ait fikirlerin rızaya dayalı olarak kabul edilmesinde, kitlelerin ikna edilmesinin zeminini oluşturan alanı işaret etmektedir. Althusser’in yaptığı gruplamada ideolojik aygıtlar şu şekilde belirtilmektedir:

- “*Dinsel*
- *Okul (gerek devlet okulları gerekse özel okulların oluşturduğu sistem)*
- *Aile*

³⁰ Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalıp Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 187.

³¹ Metin Kazancı, “Althusser, İdeoloji ve İdeolojiyle İlgili Son Söz”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 67-93.

³² Louis Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, çev. Ali Işık Ergüden – Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2008), 301.

- *Hukuk*
- *Siyaset (farklı partileri de içeren sistem)*
- *Sendika*
- *Haberleşme (basın, radyo, televizyon vb.)*
- *Kültür (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.)*³³

İdeolojik aygıtlar ile baskı aygıtlarını birbirinden ayıran birtakım temel farklar bulunmaktadır. Nicel bir anlamda ideolojik aygıtlar oldukça çok sayıda bulunabilmesine karşın baskı aygıtı tek bir tane olabilmektedir. Baskı aygıtı devlet egemenliğinin şekillendiği kamusal alanda varlık kazanırken ideolojik aygıtların çok büyük bir kısmı özel alanda bulunmaktadır. İdeolojik aygıtların sıklıkla rıza üretimi, hegemonya ve ideolojiye ve oldukça az bir şekilde zora dayalı işleyiş sistemine karşı baskı aygıtları bunun tam tersi bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda sadece baskı ve zora dayalı hiçbir aygıt yoktur. Kültürel ve iletişim araçlarının kesiştiği noktada yer alan sansür bu duruma güzel bir örnektir.³⁴ İdeolojik aygıtların öncelikle özel alanda mı yoksa kamusal alanda mı olduğu önemli değildir. Onları anlamlı kılan nerede varlık kazandıkları değil sahip oldukları işlevleridir. Bu bağlamda doğrudan devletin kontrolü altında olmadığı izlenimini veren özel kurumların birer ideolojik aygıt olarak fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkün olacaktır.

Devlet aygıtlarının ikili bir işleve sahip olması yani hem baskıyı hem de ideolojiyi kullanması baskı aygıtlarıyla ideolojik aygıtlar arasında tam bir ayrıma ve ayrışmaya izin vermeyen bir süreklilik ve iç içe geçişler olduğunu ifade etmektedir. Silahlı bir zor aygıtı olan polisin sürekli güce dayalı sosyal bir ilişki geliştirmesinin imkansızlığı ve buna bağlı olarak topluma sunacağı değerler bağlamında ikna ve rızanın etkin rol oynadığı ideolojik bir ilişki şekli geliştirmesi gerekliliği bu duruma bir örnektir.³⁵

Egemen sınıfa ait görüşlerin her dönemde geçerli olan ideolojiyi üretiyor olması, baskı aygıtını kendi mülkiyetinde bulduran güç sahiplerinin, ideolojik aygıtların da sahibi olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Bu egemen ideoloji, dışardan bakıldığında birbirlerinden bağımsız bir şekilde işliyormuş gibi görünen ideolojik aygıtlar arasındaki eşgüdümü de sağlamaktadır. Her iki alanı da kendi bünyesinde bir araya getiren egemen ideolojinin bu totaliter karakteri, ideolojinin sürdürülmesi bağlamında baskı aygıtlarıyla ideolojik aygıtlar arasındaki işleyişin ve sürekliliğin sağlanmasına imkân vermektedir. Bu birliktelik esnasında baskı aygıtları, aynı zamanda ideolojik aygıtların bir tür koruyucusu olma rolünü de yerine getirmiş olmaktadır.³⁶

Egemen sınıf, kendi ideolojisini özne/tâbi kıldığı bireylere kabul ettirmek için olağanüstü durumlarda ve geçici sürede baskı aygıtlarını; olağan durumlarda ve sürekli olarak ise ideolojik

³³ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, 63

³⁴ Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, 66

³⁵ Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, çev. Ali Işık Ergüden - Alp Tümertekin, 374

³⁶ Nuray Karaca, "Althusser, Louis", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1/285-295.

aygıtları kullanmaktadır. İdeolojik aygıtlar, bir yandan dünyanın ve dünya içinde yaşanan ilişkilerin diğer yandan da bu dünya içinde gerçekliğin egemen gücün meşrulaştırdığı bir anlam evrenine referansla kurulmasına imkân veren bir bağlamda işlemektedir. Dolayısıyla *camera obscura* metaforunda olduğu gibi ideolojik aygıtlar, gerçekliğin ters yüz edildiği ve gerçekliğe dair farkındalığın yanlış bir bilinç halinde oluşmasına giden yolu açmaktadırlar. Bu süreç, toplumsal öznelerin egemen ideolojiye gönül rızasıyla itaat etmelerini sağlayarak reddetme, karşı koyma ve isyan gibi istenmeyen durumlarını engelleyip egemen ideolojiye tâbi olmalarını gönül rızasıyla kabul edecekleri hegemonik bir dolayımda gerçekleş(tiril)mektedir.

Kendi üretmiş olduğu gerçekliğin tek doğru gerçeklik olduğu yanılısamasını tesis etmek isteyen egemen ideoloji, bu şekilde kendi varlığına süreklilik kazandırmaya çalışmaktadır. Toplumsal düzlemde bir meşruiyet zemini edinebilmek için kendini sürekli yenileyen egemen ideoloji, bu yenilenmenin şartlarını oluşturabilmek için de her türlü aracı kullanmaktadır. Bu bağlamda ideolojik aygıtlar içinde kültürel bir aygıt olarak medya ve medya ürünleri, bilginin toplumsal bellekte manipülasyonuna imkân veren en önemli araçlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sağlamış olduğu, aynı zaman dilimi içinde toplumun tamamına ulaşabilme imkânıyla kitle iletişim araçları, medyanın sahip olduğu “iletim gücü” aracılığıyla toplumsal gerçekliğin üretildiği birer ideolojik araç konumuna gelmektedir. Birçok farklı içerikte toplumsal dolaşıma sokulan gazete, kitap, dergi, radyo, televizyon, tiyatro, sinema ve film gibi alternatif kitle iletişim araçlarının sosyal belirleyiciliğiyle ilgili olarak Usluata bu araçların etkin olarak kullanıldığı alanları tasnif etmektedir. Bu doğrultuda kitle iletişim araçları; “tavır ile düşünce değişiklikleri, toplu ve kişisel tepkiler, gündem belirleme, toplumsallaşma, denetim, gerçeği tanımlama ve egemen ideolojini sürdürülmesi”³⁷ gibi amaçların taşıyıcısı olarak anlam kazanmaktadır.

Kamusal ve özel alan ayrımı bağlamında sinemanın, devletin doğrudan müdahale alanı dışında özerk bir dünyada üretiliyor olması, denetim dışı olduğu ve egemen ideolojinin kontrolünde olmadığı gibi yanlış bir bilincin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu durumda toplumsal tahayyülde bir güvenilirlik ve meşruiyet kazanmış olan sinema ürünleri, buldukları konum itibarıyla egemen ideolojiden bağımsız bir yapıya sahip olduğu yanılısamasını üretmektedir. Bu “ideolojik gizlenme” ise, gözle görülür şekilde kontrol edilip denetim altında tutulan medya ürünlerinin sahip olmadığı toplumsal rıza üretiminin imkânını vermektedir. Dolayısıyla sinema, kendi içinde ideolojinin saklanması ve kitlesel sunumuna olanak sağlayan bir taşıyıcı olarak gerçeklik kazanmaktadır.³⁸

Egemen ideoloji tarafından belirlenen ve bir tür yaşanan ilişkiler sistemi anlamına gelen gerçekliğin inşâ ve temsil edilmesi bağlamında sinema, ideolojik açıdan önemli bir özelliğe sahiptir. Bir yandan egemen ideolojik yapının sürekli olarak kendisini yeniden üretmesinin bir aracı olarak anlam kazanırken diğer yandan da kendi dünya görüşlerini toplumsal bir kabule konu

³⁷ Usluata, *İletişim*, 83

³⁸ Pamela Shoemaker - Stephen D. Reese, “İdeolojinin Medya İçeriği Üzerindeki Etkisi”, çev. Ahmet Gürata, *Medya, Kültür, Siyaset*. der. Süleyman İrvan (Ankara: Ark Yayınları, 1997), 99-136.

yapmaya çalışan muhalif ideolojilerin kullanma yoluna gittiği kitle iletişim araçlarının en önemlilerinden biri olmaktadır. Bir yandan gerçeklik algısının egemen gücün belirlediği şekilde oluşmasına hizmet edip gerçekliği gizlerken, öte yandan farklı ideolojilere sahip toplumsal grupların, oluşturulmuş bu gerçeklik algısını yıkmakta kullandıkları bir aygıt görevi görmektedir. Tam da bu anlamda Kolker'in dediği gibi "Biçimsel olarak film yalnızca ideolojiye giden yolu göstermez, filmin bizatihi kendisi eylem halindeki ideolojidir."³⁹

2. İdeolojik Bir Aygıt Olarak "Vurun Kahpeye" Filmi

Kendisine ait dünya ve evren tasarımını, kontrolünde bulunmasını arzu ettiği insan topluluklarının hafızasında rızaya dayalı bir kabule konu olması isteği iktidarların, bu isteklerini gerçekleştirmelerine yardımcı olacak her türlü imkânı araçsallaştırmaları sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda kendisi aracılığıyla hegemonik söylemin ve neticesinde gönül rızasıyla itaatin sağlandığı ideolojik aygıtlar temel öneme sahip taşıyıcılar olarak gerçeklik kazanmıştır.

Özellikle laiklik ve milliyetçilik ilkeleri üzerinde yükselen bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye'de de yeni ideoloji kendisini tahkim edeceği bütün imkânları aktif olarak kullanma gayreti içinde olmuştur. Bu doğrultuda muasır medeniyet seviyesine ulaşarak Batı karşısında alınan yenilgilerin ve geç kalınmışlığın ortadan kaldırılması, ulaşılması istenen temel bir hedef olarak belirlenmiştir.⁴⁰ Modern, Batılı, laik ve çağdaş bir toplum modeli olarak inşa edilmek istenen ulus konsepti toplumsal hafızanın yeni kodlarına uygun bir yapı olarak belirlenmiş, bununla birlikte ideolojinin kendisini bu yeni hafızada yerleşik kılmasını sağlayacak kültürel yapı da kendisi içinde şekillendiği siyasal yapıya bağlı olarak ideolojinin bir aygıtı olarak işlev görmüştür.

Mimariden tiyatroya, resimden müziğe, edebiyattan sinemaya kadar çok geniş bir yelpazede varlık kazanan sanat pratikleri, erken Cumhuriyet döneminde egemen olan fikirlerin halka ulaştırılmasında ve aşılmasında ideolojik birer araç olarak kullanılmışlardır. Özellikle roman yazarlarından hem konu hem de üslup bakımından Cumhuriyet değerlerine destek olmaları beklenmiş, dönemin yazarları da romanlarında işledikleri konularla yeni karşısında eskiyi, modern karşısında gelenekseli, rasyonel karşısında dini olanı yadsıyarak toplumsal muhayyilenin geçmişten arındırılmış bir şekilde inşa edilmesinde önemli rol oynamışlardır. Egemen sınıfa ait düşüncelerin her dönemde egemen düşünceler olması gerektiği fikrine yaslandığı söylenebilecek olan bu kurgu, yeni ulusun ne olduğuyla ilgili enformasyon yanında ne olmadığını da belirleyen bir yapıya geçerlilik kazandırmıştır.

Tek parti dönemi ideolojisinin inkılâplar aracılığıyla halka aktarılmasında dönemin içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde önemli bir rol oynayan romanlardan Reşat Nuri Güntekin'in "Yeşil Gece", Etem İzzet'in "On Yılın Romanı", Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun "Yaban" ve "Ankara", Halide Edip Adivar'ın "Vurun Kahpeye" eserleri, Hasan Âli Yücel'in tanımlamasıyla

³⁹ Robert Phillip Kolker, *Yalnızlık Sineması*, çev. Ertan Yılmaz, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 153

⁴⁰ Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (ed.) Ahmet İnel, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 2/198.

inkılâpçı eserler olarak anlam kazanmıştır. Bu romanların genel temasını eski-yeni karşıtlığı içinde dine ait değerler dünyasının din adamı özelinde ötekileştirilerek olumsuz bir bağlama yerleştirilmesi ve dinin geleneksel yorumunun ilerlemenin önünde en önemli engellerden biri olarak görülüp Batılı ve modern tarzda bir hayatın inşası için dini sembollerin kamusal görünürlüğüne olabildiğince ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesi oluşturmaktadır.⁴¹ Edebi bir metin türü olarak roman formunda ortaya konan bu eserler birer senaryo olarak kullanılarak diğer bir kültürel alan olan sinema üzerinden de halka sunulmuş ve ideolojinin devamı sağlanmak istenmiştir. Bu bağlamda Halide Edip Adivar (Vurun Kahpeye, Ateşten Gömlek, Sinekli Bakkal vd.), Reşat Nuri Güntekin (Çalikuşu, Yaprak Dökümü, Bir Kadın Düşmanı, Duvaksız Gelin), Yaşar Kemal (Ağrı Dağı Efsanesi), Necati Cumalı (Susuz Yaz), Fakir Baykurt (Yılanların Öcü) gibi isimler, romanları senaryolaştırılarak sinema filmi yapılan yazarlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmanın konusu olan Vurun Kahpeye filmi, Halide Edip Adivar'ın ilk basımı 1926 yılında yapılan aynı isimli romanından sinemaya uyarlanmıştır. Film aynı isimle 1949, 1964 ve 1973 yıllarında olmak üzere üç defa beyaz perdeye aktarılmıştır. Roman içinde de yoğun bir şekilde işlenen din adamı-öğretmen karşıtlığı, bir Anadolu kasabasında Kuvâ-yı Milliye ve Yunan ordu birlikleri arasında geçen mücadele ekseninde ele alınmış; kurgunun baş aktörlerinden Hacı Fettah özelinde gelenek, Aliye öğretmen temsilinde ise yeni milli değerlere bağlı makbul vatandaş örneği birbirlerine zıt bir konuma yerleştirilerek işlenmiştir. Hemen her sahnesinde Hacı Fettah ve temsil ettiği değerler dünyası bir din adamının düşmanla iş birliği içinde hareket ettiğini gösterecek kadar ötekileştirilmiş, Aliye öğretmen ise yeni tesis edilmeye başlanan ulus-devlet değerleri için canını verecek kadar fedakâr bir konumda resmedilerek ideolojinin hegemonik kabulüne bir zemin hazırlanmaya çalışılmıştır.

Film genel olarak bir tarafta Aliye öğretmen, Kuvâ-yı Milliye Komutanı Tahsin (Tosun, Fuat), Ömer Efendi ve eşi Gülsüm Hanım; diğer tarafta ise Hacı Fettah, Kantarcıların Uzun Hüseyin ve Fatma Hoca'nın bulunduğu bir zıtlık üzerine kurgulanmıştır. Karakterlerin böyle zıt bir şekilde konumlandırılması ve ortaya koydukları roller seyirciye, kıyas yaparak iki toplumsal tip arasındaki farkı yorumlama imkânı vermiştir. Bu durum sinemanın aynı anda çok sayıda izleyiciye ulaşması, sesli ve görsel iletimin yoğun olarak sunulması ve buna bağlı olarak seyircinin kendisini filmdeki karakterlerle özdeşleştirip yeni bir kimlik inşası sürecine girmesine etki etmesi gibi kendine has yapısının, içinde barındırdığı taşıyıcılık ve aşılama fonksiyonunun ideolojinin tesisi için araçsallaştırılan bir bağlama yerleştirilmesine yardımcı olmuştur.

Okulda göreve başladığı ilk gün Aliye'nin sınıfında iki öğrenci arasında çıkan kavgayı ayırmaya gelen Hatice Hoca, kendisini *Kantarcıların Hüseyin'in yeğeni* olarak tanıtan Sabri'ye karşı kendisini Durmuş olarak tanıtan öğrenciyi haksız bulmuştur. Buna itiraz eden Aliye, Sabri'nin yanlış yaptığını öğrenip sınıftan çıkmasını istemiştir. Hatice Hoca'nın “*O bir eşraf çocuğudur, nasıl olur!*” tepkisine karşı Aliye kendisi için sadece sınıftaki çocukların önemli olduğunu söyleyerek mensup

⁴¹ Lüleci, *Tek Parti Döneminde İktidar ve Sanat*, 402-411

olunan kabileye bağlı olarak oluşan iktidar ilişkilerinin karşısında eşitlikçi bir konumda sahnelenmiştir. Mevcut sosyolojik yapının hilafına bir söylemin geliştiği bu sahne, bir aileye mensubiyetin ayrıcalıklı konum sağladığı feodal ve mekanik dayanışmaya bağlı toplumsal yapıdan farklı olarak bireysel özelliklerle öne çıkma ve devletin herkese eşit imkanlar sunması gerekliliğine yaslanan organik dayanışmaya bağlı modern ilişki ağlarının belirlediği bir özellik göstermiştir. Geleneksel kıyafetlerle gösterilen Hatice Hoca'nın temsil ettiği değerler dünyasının temsili, referansını dinden alan bir anlam bagajı içine yerleştirilmiştir. Bu anlamda mensup olunan kabileye bağlı üstünlük anlayışlarının geçerli olduğu feodal yapıyla olan *meşruiyet kazandırıcı iş birliği* teması ile dinin, iktidar ilişkilerinin şekillendiği alanlarda egemen güç sahipleri tarafında konum alan belirleyici bir etken olduğu imajının izleyiciye verilmeye çalışıldığını düşündürmektedir.

Başka bir sahnede Kuvâ-yı Milliye Komutanı Tahsin Bey, okulu ziyaret ettiği bir gün Hatice Hoca'ya çocukların durumunu sorar. Hatice Hoca "Onları hiç sorma, bir beterken bin beten oldular. Benim sınıfımda her çocuk namaz sûrelerini bilir, hiç olmazsa Amme cüzünü sonuna kadar ezberler. Yeni hanımlar hep dinsizlik öğretiyorlar. İstanbul'dan yeni gelenler sokakta yüzleri açık geziyorlar. Artık bunların terbiyesi sayenizde verilirse..." şeklinde şikâyet ederken Tahsin Bey sözünü keserek şunları söyler: "Namus kadının yüzünü açıp açmamasında değildir. Din de peçe demek değildir. Öyle kapalı kadınlar vardır ki kapı arkasında her türlü rezaleti yaparlar. Onun için yeni öğretmene yüzü açık diye kimsenin hücumu hakkı yoktur. Bu böyle biline!"

Tahsin Bey'in Kuvâ-yı Milliye'ye ait bir birliğin komutanı olarak yaptığı bu konuşma, yeni ideoloji ekseninde dinin anlaşılma şeklinin gelenekten ayrıldığı bağlamı göstermesi bakımından önemlidir. Dini sembollerin kamusal görünürlüğüne değil bireyin niyet ve vicdanında olan iyiliğin önemli olduğu, dinin veya dinsizliğin yalnızca dış görünüşü belirleyen bir kıyafet üzerinden anlaşılacak şekilde yapılabilecek yorumlara imkân veren ve kurulacak yeni devletin bir askerinin ağzından iletilen bu ifade, resmî ideolojinin dine bakışını gösteren önemli bir veri sunmaktadır. Baskı aygıtını elinde bulunduran sınıfın ideolojik aygıtı da elinde bulundurduğu gerçeği, Althusser'in yaptığı sınıflamada bir baskı aygıtı olan ordunun, bu sahneden hareketle toplumsal gerçekliğin inşasında dine çizilen alanın sınırlarını belirleyen egemen güç olarak yansıdığını göstermektedir. Konuşmanın geçtiği ortam da yine Althusser'in yaptığı tasnifte okul aygıtı olarak belirtilen eğitsel ideolojik aygıtı karşılık gelmektedir. Bir başka sahnede Aliye Öğretmenin dış sesinden izleyiciye aktarılan "...Halbuki ben çocuklarıma dağıttığım ufak bayraklarla yürüyüş yaptırıyor, marşlar söyleterek onların Kuvâ-yı Milliye'ye olan inançlarını kuvvetlendirmeye çalışıyordum" ifadeleri, okulun ideolojik bir aygıt anlamındaki konumunu güçlendirmektedir.

Diğer bir sahnede Hacı Fettah ve Kantarcıların Hüseyin'in, kasabayı işgal etmesini istemek için Yunan komutanıyla görüşmeye gittiği akşam kasabada şehitlerin ruhuna ithaf edilmek üzere mevlit okunur. Mevlide Gülsüm Hanım'la beraber giden Aliye, eşi öldüğü için hakkında ahlaksız dedikodular çıkarılan bir kadının Hatice Hanım tarafından camiye girişinin engellenmeye çalışıldığını görür. Buna itiraz ederek kadının camiye girmesini sağlayan Aliye bir günahı varsa

böyle bir gecede tövbe edip kendisini affettirebileceğini söyleyerek geleneğin katı din anlayışının karşısında daha hümanist, affedici, merhametli ve mabetlerin kapısının herkese açık olduğu bireysel bir din anlayışının kodlarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda romana yazdığı sunuş yazısında Kalpaklı,⁴² Halide Edip’in İslam’a hümanist bir açıdan yaklaştığını söyleyerek İslam’ı şu şekilde tanımladığını belirtir: “Din, nurlar içinde nihayetsiz bir rahmetin, şefaatin tecellisiydi. Kundakta ümmeti için şefaet talep eden Peygamber’in asi ümmetine melce olan Büyük Muhammed’in dini idi.”⁴³ Hacı Fettah’ın ihanetle düşmanı kasabayı işgale davet etmeye gittiği sıralarda gösterilen bu bakış açısı, Tahsin’in okulda Hatice Hoca’ya söyledikleriyle birlikte değerlendirildiğinde dinin geleneksel yorumu dışında şekillenen yeni bir anlam dünyasının önerildiğini görmek mümkündür.

Aliye’nin kasabaya gelmesiyle Hacı Fettah’ın rahatsızlığını duyduğu şey, bir iktidar kaybı kaygısıdır. Onun varlığını, kendi söylem alanının varlığına bir tehdit olarak algılayan Hacı Fettah, özellikle dış görünüşü ve Kuvâ-yı Milliye taraftarlığı üzerinden Aliye ile bir mücadeleye girişip daha ilk gördüğü anda *kahpe* diye niteleyerek, kendi şahsında din adamı tipinin izleyici açısından toplumsal bir ötekileştirmeye konu olmasına zemin hazırlamaktadır. Buna karşılık Kantarcıların Hüseyin’in Aliye hakkındaki düşüncesi ise ona sahip olmaktır. Üç eşi olduğunu, Ömer Efendi’den Aliye’yi istemeye gittiği sahnede öğrendiğimiz Hüseyin, bu talebini şeriat hakkı diyerek meşrulaştırmaktadır. Bu isteğe Ömer Efendi’nin verdiği cevap ise değişen aile yapısını göstermesi bakımından önemlidir: “İstanbul okumuş kadınlar ortağa yanaşmaz Hüseyin Efendi. Zaten Aliye Hanım kendini talebelerine adanmış. Boşuna ümitlenme.”

Geleneksel yapı içinde din ve üretim ilişkilerinin belirlediği aile yapısı modernleşmeyle birlikte dönüşmüş, bireysel tercihler sonucu yapılan evliliklerin oluşturduğu bir şekle bürünmüştür. Din ve örfün etkisi devam etmekle birlikte çok eşli ve geniş aile modelinden tek eşli çekirdek aileye geçilen bir süreç yaşanmıştır. Cemaatten cemiyete geçiş şeklinde ifade edilebilecek olan bu sürecin yaşanmasına neden olan sanayileşme, köyden kente göç, gecekondulaşma, ekonomik sorunlar gibi etkenler; kadının da çalışma hayatına atılarak birey olarak varlığını sürdürdüğü yeni bir toplumsal yapının oluşmasına yol açmıştır. Kantarcıların Hüseyin’in geleneksel anlam dünyasından aldığı ataerkil ve kadını bağımlı bir statüde tanımlayan referansın modern gündelik hayat içinde karşılığının çok fazla olmadığı gösterildiği bu sahne, Althusser’in aile aygıtı olarak ifade ettiği ideolojik alana karşılık gelmektedir. Böylece yeni ideolojinin prensiplerine uygun modern aile yapısı dolayımında bireylerin özne konumları belirlenmekte ve böylece cumhuriyet ilkelerini kendi rızalarıyla kabul edecekleri hegemonik bir söylem alanının kalıpları inşa edilmektedir. Bu inşa sürecinde aile kurumunun yaşadığı dönüşüm, oluşturulma ve meşruiyet referanslarını dinden alan bir yapıdan bireysel ve içinde yaşanan gündelik hayat şartlarının belirlediği bir anlam evrenine geçiş olarak gerçekleşmektedir.

⁴² Mehmet Kalpaklı, Bilkent Üniversitesi Halil İnalcık Osmanlı Araştırmaları Merkezi Müdürü

⁴³ Mehmet Kalpaklı, “Sunuş”, (yazar) Halide Edip Adıvar, *Vurun Kahpeye*, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2020), 11

Filmin final sahnesinde Yunanlıların yenilerek kasabayı terk etmesinden hemen sonra Hacı Fettah “Şanlı ordumuz kasabaya girmeden önce, geceyi düşman kumandanının koynunda geçiren Aliye kahpesinin cezasını verelim. Böylece kasabamızın namusunu temizlemiş olacağız. Allah şahittir ki kasabamıza bütün felaketler o Aliye kahpesinden gelmiştir.” şeklinde halkın duygularını harekete geçirici bir konuşma yapar. “Artık hesap saati geldi. Kahpeden günahının hesabını sormak lazım.” diyen Hacı Fettah önderliğinde halk Aliye’nin evine doğru yürümeye başlar. Evinden ellerini bağlayarak çıkarıp caminin önüne getirene kadar eziyet ettikleri Aliye Öğretmen, ilk taşı Hacı Fettah’ın attığı bir linçle öldürülür. Gülsüm Hanım ve Durmuş Aliye’nin yanına geldiklerinde ölmüş olduğunu görür ve üzerini bayrakla örtüp kapatırlar. Bu, Aliye’nin annesinden yadigâr kalan yüzük karşılığında satın aldığı kumaştan yaptığı bayraktır. Üzeri bayrakla örtülü cesedin yanına gelen Tahsin, Aliye’nin kapanmış olan avucunu açar. Aliye, Tahsin’in kendisine nişan hediyesi olarak verdiği ve öpüp alına koyarak kabul ettiği küçük boy bir Kur’an-ı Kerim’i sınıksız tutmaktadır. Önceki versiyonlarda madalyon ve gerdanlık olan hediye 1973 yapımında avuç içine sığacak ebatta bir Kur’an-ı Kerim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda değişen sosyal, siyasal, kültürel şartlar ideolojinin de kendisini bir bilinç hali olarak takdim etmesi sürecine etki etmiş, semboller dünyası üzerinden inşa etmeye çalıştığı kolektif bilincin yeni kodlarını oluşturacak bir şekle bürünmesine zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda bir tür halk İslamının temsil edildiği bu sahne, dinin ritüel boyutunun öne çıkarıldığı bir semboller dünyasına gönderme yaptığını söylemeye de imkân vermektedir.

Filmin 1973 yapımında, öncekilere göre dinsel sembol ve göstergelerin daha yoğun bir şekilde işlendiği göze çarpmaktadır. Aliye’nin kasabaya giriş sahnesinde kameranın minarenin üst kısmından başlayıp aşağıya doğru inerek caminin tamamını gösterip Aliye’ye odaklanması, önceki versiyonlara göre Aliye’nin daha dindar görünümlü ve pardösülü kıyafeti, Maarif Müdürünün Ömer Efendi’yi namuslu, Müslüman insan olarak nitelemesi, Ömer Efendi’nin sarık ve sakalıyla daha dindar bir görünüm içinde olması ve Hacı Fettah’a karşı makbul din adamı şeklinde ifade edilebilecek bir karaktere bürünmesi, Aliye’nin odasında duvarda asılı kılıf içinde bir Kur’an-ı Kerim bulunması, Ömer Efendi’nin evinin içeriden gösterildiği sahnelerde görüntü planında minarenin belirginleşmesi, mevlit töreninde cami içinde İslam dininin önemli kabul ettiği isimlerin Arapça olarak yazılı bulunduğu levhaların gösterilmesi, Hacı Fettah ve Kantarcıların Hüseyin’in Yunan ordusunu kasabaya getirme planıyla ilgili yaptıkları konuşmanın camide değil sıradan bir mekânda geçmesi, Ömer Efendi ile Hacı Fettah arasında Kuvâ-yı Milliye birliklerinin desteklenmesi konusunda çıkan tartışmada Ömer Efendi’nin Denizli Müftüsüne⁴⁴ ait cümlelerle “İslam ülkesini kafir basınca, Müslümana silaha sarılmak gerek. Silah bulamazsa kazmaya küreğe yapışacak. O da yoksa yerden üç taş alıp atacak düşmana!” diyerek Hacı Fettah’a karşı çıkması, başka bir tartışmada İslam’ın ilk emrinin cihat olduğunu söyleyerek Kuvâ-yı Milliye’nin mücadelesine destek vermesi, mevlit gecesi camide düşmanın geldiğini gören bir kadının

⁴⁴ Ahmet Hulusi Efendi. 1861 yılında Denizli’de doğdu. 1918 yılından vefat ettiği 1931 yılına kadar Denizli Müftülüğü görevinde bulundu.

“Müslümana kaçmak yaraşmaz, varın kafirin üstüne” diyerek halkı motive etmeye çalışması gibi görüntüler 1973 yılı yapımını önceki yapımlardan ayıran önemli sahneler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cumhuriyetle birlikte ulus-devlet ilkelerine uygun bir şekilde oluşturulmaya çalışılan kolektif bilinç, kültürel hinterlandın da oldukça etkili bir şekilde kullanıldığı büyük çaplı bir değişim sürecinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Vurun Kahpeye filminin 1949 ve 1964 yapımlarında öne çıkan geleneksel din yorumuna ait bilgi stokunun ötekileştirildiği söylem kalıpları, 1973 yapımında dönemin içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve kültürel şartlara bağlı olarak daha ılımlı bir şekilde perdeye yansıtılmıştır. Bu durum; çok partili hayata geçişle birlikte sağ siyasetin ülke yönetiminde söz sahibi olmaya başlaması, artan sanayileşme, tarımda makineleşmeye bağlı olarak kırsal bölgelerde ortaya çıkan işsizlik, kente göç, gecekondulaşma, kadın emeğinin işgücüne katılımı ve aile yapısında meydana gelen değişimler gibi birçok etkeni, anlaşılması gereken temel dinamikler olarak karşımıza çıkarmaktadır. Küresel çapta ortaya çıkan ve Türkiye’de de toplumsal değişimin hızını ve yönünü etkileyen bu faktörlerin, ulus-devlet karşısında daha özerk bir hareket alanı kazanan bireyin öncelenmesine bağlı olarak ortaya çıkan farklı dinsel ilişkiler bağlamında hegemonya kurucu aktör olarak devlet aygıtının, kurmuş olduğu hegemonik yapıyı devam ettirmesine imkân veren birtakım tavizler vermesi sonucunu doğurduğu söylenebilir. Bu tavizler vasıtasıyla toplumsal rızanın üretim mekanizmalarının sağlıklı işleyebilmesi ve rızanın tekrar üretilmesi hedeflenmiştir. Hem egemen ideolojinin kendini sürekli tahkim etmeye dönük yapısı hem de hegemonyanın tekrar tekrar üretilmesi gereken karakteri, güç sahibi olan yapıların, ortaya çıkan yeni toplumsallıklara uyum sağlamaları gereğini doğurmuştur. Bu uyum çabasının da din-toplum ilişkilerinin şekillendiği alanlarda ortaya çıkan yeni ve farklı din yorumlarının kontrollü bir süreç içinde gerçekleşmesi için egemen güç olarak devlet aygıtının kendine has hegemonik yapısını sürekli güncellediği sonucunu doğurduğu söylenebilir.

1960 darbesi sonrası yapılan anayasanın oluşturduğu görece özgürlük ortamı, entelektüel alanda bir gelişme sağlamış, bu durum sinema senaryolarına da yansımış ve toplumsal yapı ve değişimlerin, gündelik hayat içindeki yaşam pratiklerinin doğrudan alınarak işlendiği toplumsal gerçekçi sinema filmlerini izleyiciyle buluşturmuştur. Bununla birlikte siyasal değişimlerin kültürel araçlara etki etmesini din sosyolojik bir bağlamda görebileceğimiz gelişmeler de yaşanmıştır. Okullarda din eğitiminin sınırlı bir seviyede verildiği cumhuriyetin ilk dönemlerine nispetle ilerleyen yıllarda muhafazakâr politikalar ekseninde Yüksek İslam Enstitülerinin açılması, din derslerinin okullarda yaygınlaşmaya başlaması, ezanın Türkçeden Arapçaya çevrilmesi, türbelerin açılmasına izin verilmesi, devlet radyolarında Kur’an-ı Kerim yayını yapılmaya başlanması, ilahiyat Fakültelerinin kurulması, Diyanet Gazetesi’nin yayına başlaması gibi gelişmeler din-devlet ilişkilerinde yaşanan yumuşamanın işaretleri olarak görülebilir.

Vurun Kahpeye filminin 1973 yılı yapımının yönetmenliğini üstlenmiş olan Halit Refiğ’in filmde dini sembol kullanımıyla ilgili yaptığı açıklamalar önemli görünmektedir:

“Farklı bir durum oldu, ama özüne daha uygun bir fark. Millî mücadelenin en temel belgesi Mehmet Akif’in yazdığı İstiklal Marşı’dır. Mehmet Akif’in yazdığı o marşın metni benim için çok önemliydi. Dolayısıyla ben Vurun Kahpeye’yi yaparken İstiklal Marşı’nı esas aldım. Yani oradaki görüş, oradaki din bağı ve oradaki Batıya yaklaşım. Onu esas aldım. Bu bence işin gerçek özüne yaklaşımdı. Yani milli mücadele o ruhla kazanılmıştı. Ve orada şunu yapmak istedim ki, milli mücadeleye karşı çıkan yobazların varlığı, irtica meselesi bir gerçektir. Ama bunların oluşturduğu tehdit bir toptan din ve İslam düşmanlığına dönüşmemelidir. Çünkü milli mücadeleyi gerçekleştiren insanlar yobazlara rağmen inanmış insanlardı. Bu yorumu getirmek istedim... İslami çevreler benim yorumumla rahatladılar. Çünkü ondan önceki iki Vurun Kahpeye’de Müslüman tipler, korkunç mürteci yobazlar olarak gösterilmekteydi. Ben alternatif iyi bir Müslüman, Aliye öğretmeni evinde barındıran, ona sahip çıkan Ömer Efendi kişiliğinde iyi Müslüman tipi... Öğretmeni Kur’an ile barışık bir öğretmen. Aynı şekilde Kuvayı Milliyeci subay örneği... Çünkü Kuran’ı öğretmene veren o. Orhan Aksoy’un filminde o bir madalyondu. Sevgi nişanesi olan bir madalyondu. Ben o motifi Kur’an-ı Kerim haline getirdim. Sadece kişiler arasındaki bir sevgi nişanesi değil aynı zamanda manevi bir bağ işareti olmak üzere. Tabii bu durum muhafazakâr kesimlerde bir rahatlık getirdi. Fettah Hoca gibi yobazlar var, ama İslam sadece onun gibilerden meydana gelmiyor. İşte Ömer Efendi gibi doğru yaşayan Müslümanların gösterilmesi ve gerek Aliye öğretmeni olsun gerek Kuvayı Milliyeci Tahsin Bey olsun- ki kitapta onun adı Tosun Bey olarak geçer- onların da Kitap’la bir husumetlerinin olmaması, tam tersine aralarında bir bağ meydana getirmesi muhafazakâr çevreleri memnun etti. Buna karşın ilerici çevrelerimizde Kur’an, ezan, namaz, cami gibi motiflerin görülmesi... Bizim bir kısım ilerici kesimlerimiz bir cami gördüklerinde, Kur’an gördüklerinde, ezan sesi işittiklerinde dehşete kapılırlar. Bir kısmında dünya görüşü din düşmanlığı, İslam düşmanlığı haline dönüşmüştür. Çok şükür benim öyle bir derdim yok. Ama bu saplantısı olanlar filmi gerici bir film olarak yorumladılar.”⁴⁵

Halit Refik’e göre film doğrudan bir din karşıtlığı değil Hacı Fettah, Kantarcıların Hüseyin ve Fatma Hoca karakterlerinde belirginleşen geleneksel din yorumunun dışında farklı bir din yorumunun sinemaya aktarımıdır. Bu yeni yorum, dönemin siyasal şartları içinde ideolojinin kendisini yeniden üreterek izleyiciye sunduğu bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda verili şartlar içerisinde bireylerin özne konumlarını tahkim etmeye imkân veren yeni söylem alanlarının inşa edilmesi, bu öznelerin davet edildiği bilinç biçimlerini gönül rızasıyla kabul ettikleri hegemonik yapının devamını sağladığını gösterebilmektedir.

⁴⁵ İştâar Gözaydın, “Bir Ulus Oluşturmak: Ulusal Kimlik ve Tarih Yaratma Aracı Olarak Sinema”, *Tarih ve Toplum*, 227, (2002), 15-21.

Sonuç

Duygu ve düşüncelerin iletilmesi yoluyla izleyicide bir etki oluşturma potansiyeline sahip olan sinemanın, aynı zamanda bir medya ürünü olması sebebiyle de kendi içerisinde şekillendiği kültürel, siyasal, toplumsal ve ekonomik şartların taşıyıcısı olmak gibi bir fonksiyon icra ettiği açıktır.

Bir ulus-devlet şeklinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde, ulusun inşa edilmesi sürecinde kültürel iktidarın tesis edilmesi için sinema ürünlerinden faydalanma yoluna gidilmiştir. Modern bir toplumsal yapının oluşumu için araçsallaştırılan sinema filmleri, geleneğe ait değerler dünyasının ve din anlayışının yadsınarak yeni bir dini söylem alanının tesisinde hem göze hem de kulağa hitap eden eğlenceli yapısıyla önemli sayılabilecek bir role sahip olmuştur. Bu rol, medya ürünlerinde içkin olarak bulunan iletilerin alımlanmasıyla kimlik oluşum süreçlerine önemli etkilerde bulunmuştur.

Modernleşme, aynı zamanda yeni resmî ideolojilerin özgün karakterine uygun bir tarih, gelenek ve din anlayışı üretmiştir. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti’nin egemen ideolojisinin yansıdığı kültürel formlardan biri olarak sinema bir yandan ideolojik aygıt olarak varlık kazanırken diğer yandan da Althusser sosyolojisinde ifade edilen aile, okul, hukuk ve din gibi farklı ideolojik aygıtların modern anlayış kalıplarına bürünmüş şekilde izleyiciye sunulduğu bir tür rıza üretim aracı fonksiyonunu yerine getirmiştir. Farklı şekillerde işleyen bu aygıtlar arasındaki eşgüdüm, egemen ideolojinin yasal-ussal karakterine uygun otoriter yapısından kaynaklı dönüştürücü güç aracılığıyla koordine edilmiştir. Erken Cumhuriyet dönemi uygulamaları dikkate alındığında din geleneksel yorumun dışında modern bir anlayışla yeniden okunarak yeni bir sosyopolitik bağlama yerleştirilmiş ve yeni anlam repertuarları içerisinde farklı evrenler oluşturacak bir özelliğe evrilmiştir. Vurgulandığı gibi bu dönüşümün sağlanmasında sinema kültürel bir araç olarak işe koşulmuş, egemen ideolojinin farklı dönemlerde farklı şekillerde yorumladığı dinsel söylem alanına ait değerlerin kamuoyuna aktarımında önemli bir rol üstlenmiştir.

Romandan uyarlanıp üç farklı tarihte beyaz perdeye aktarılan Vurun Kahpeye filmi, yeni ulus-devletin anlam dünyasını yansıtan sahneler oldukça ön planda karşımıza çıkmaktadır. Geleneğin yaslandığı kutsallar ve değerler setine karşı seküler kutsalların sunumu anlamında Aliye Öğretmen karakteri üzerinden verilen mesajlar, yeni ideolojik yapının kodlarını taşıyan bir anlam dünyasını işaretlemektedir. Kullanılan söylem kalıpları bağlamında karşı karşıya gelişlerin neden olduğu çatışmalar, Althusser sosyolojisinde anlamını bulan ideolojik aygıt tanımına uygun olarak sinemanın araçsallaşmasını açıklayan bir yapıda gerçeklik kazanmıştır. 1949 ve 1964 yıllarında çekilen versiyonlarda Hacı Fettah karakteri, kullandığı dil itibarıyla çok daha net bir gelenek savunucusu şeklinde gösterilirken, yeni ideolojinin kurucu ilkelerinin izleyici özneler tarafından hegemonik kabulünü sağlamak için 1973 yapımında söylemleri yumuşamış ve karşısına Ömer Efendi’nin şahsında sembolleşen ılımlı din adamı şeklinde anlaşılabilir bir karakterin konulduğu yeni bir bağlama yerleştirilmiştir. Aliye Öğretmenin ise yeni kutsallıklar için canını

verecek kadar fedakâr bir karakter olarak gösterildiği film, dinin yanında ailenin ve okulun da ideolojik olarak modern değerlerin aktarıcısı olduğu fikrini destekleyecek bir yapıya evrilmiştir. İzleyicilerin göstereceği tepkiyle ideolojinin amacının dışına çıkabilecek ve kastedilenin tam karşısında bulunan anlamların çıkarılabilmesi ve buna bağlı bir protesto imkânını da barındıran medya ürünleri ve özelde sinema; anlamların, mesajların, dünya görüşlerinin ve inançların taşındığı önemli bir toplumsal dönüştürücü etken olarak bugün de önemini koruyan bir faktör olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.
- Althusser, Louis. *Yeniden-Üretim Üzerine*. çev. Ali Işık Ergüden-Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.
- Arda, Erhan. *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2003.
- Brandist, Craig. "Hegemonya" çev. Ahmet Kemal Bayram. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. ed. Adam Kuper - Jessica Kuper. 1/573. Ankara: Adres Yayınları, 2016.
- Candemir, Özden. *Türk Sinemasında Dinî Filmler*. Eskişehir : Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Coşkun, Hasan. "Gelenek ve Modernizm Kısacasında Savrulan İnsan". *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*. ed. Muhiddin Okumuşlar, vd. 210-229. Konya: Timav Yayınları, 2021.
- Çelik, Nur Betül. *İdeolojinin Soykütüğü 1*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Çoban, Savaş. *Hegemonya Aracı ve İdeolojik Aygıt Olarak Medya*. İstanbul: Parşömen Yayınları, 2013.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- el-İsfehani, Rağıb. *Müfredat Kur'an Terimleri Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Gözaydın, İftar. Bir Ulus Oluşturmak: Ulusal Kimlik ve Tarih Yaratma Aracı Olarak Sinema. *Tarih ve Toplum* (227) 2002, 15-21.
- Güçhan, Gülseren. *Toplumsal Değişme ve Türk Sineması*. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Kalkan, Faruk. *Türk Sineması Toplumbilimi*. İzmir: Ajans Tümer Yayınları, 1988.
- Kalpakkı, Mehmet. "Sunuş". *Vurun Kahpeye*. Halide Edip Adıvar. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2020.

- Karaca, Nuray. "Althusser, Louis" *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci, 1/285-295. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Kazancı, Metin. "Althusser, İdeoloji ve İdeolojiyle İlgili Son Söz". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* (24) 2006, 67-93.
- Kolker, Robert Philip. *Yalnızlık Sineması*. çev. Ertan Yılmaz. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Lüleci, Yalçın. *Tek Parti Döneminde İktidar ve Sanat*. İstanbul: İskenderiye Kitap, 2015.
- Maraşlı, Gülşah Nezaket. *Günahıyla Sevabıyla Yeşilçam*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 4. Basım, 2020,
- Menekşe, Ömer. "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı". *II. Uluslararası Dinî Yayınlar Kongresi* 45-68. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Mert, Nuray. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. ed. Ahmet İnel 197-209. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Özden, Zafer. *Film Eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
- Özgüden, Mehmet. *Hegemonya ve Politik Toplum*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015.
- Öztürk, Serdar. *Erken Cumhuriyet Döneminde Sinema, Seyir, Siyaset*. Ankara: Elips Kitap, 2005.
- Öztürk, Serkan - Deniz Demir. "Türk Komedi Filmlerinde Din Öğreticilerinin ve Görevlilerinin Temsili: Kemal Sunal Filmleri (Kibar Feyzo, Şark Bülbülü, Davaro, Deli Deli Küpeli) Örnekleme". *Türkiye Film Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 2021, 165-177.
- Rosenthal, Mark Moisevich - Yudin, Pavel Fyodorovich. *Materyalist Felsefe Sözlüğü*. çev. Enver Aytekin - Aziz Çalışlar. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1980.
- Shoemaker, Pamela - Stephan D. Reese. "İdeolojinin Medya İçeriği Üzerindeki Etkisi". çev. Süleyman İrvan. *Medya, Kültür, Siyaset*. ed. Süleyman İrvan. 99-136. Ankara: Ark Yayınları, 1997.
- Tezcan, Mahmut. *Sanat Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- Thompson, John B. *İdeoloji ve Modern Kültür*. çev. İdil Çetin. Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- Usluata, Ayseli. *İletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları Cep Üniversitesi, 1994.
- Uzdu, Halil. *Türk Sinemasında Din ve Modernleşme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yaylagül, Levent. *Sinema Toplum Siyaset*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

Yenen, İbrahim. *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu*.
Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yüksel, Nuray vd. *Sinema ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

نفيُ قداسةِ الخطابِ القرآنيِّ عند نصر حامد أبو زيد "دراسةً نقديةً"

(The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Nasr Hamid Abu Zaid "A Critical Study")

(Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'anî Hitâbın Kutsallığının Reddi Eleştirel Bir İnceleme)

Abdülkerim SOLİMAN

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir 9 Eylül Üniversitesi Assist Professor, İzmir 9 Eylül University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Arap Dili ve Belagati Arabic Language and Literature
İzmir | Türkiye İzmir | Türkiye
abdelkreemameen@yahoo.com orcid.org/0000 0003 2999 1031

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 19/Şubat/2023 Received | 19/February/2023
Kabul Tarihi | 22/Mayıs /2023 Accepted | 22/May/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

SOLİMAN, Abdülkerim. "نفيُ قداسةِ الخطابِ القرآنيِّ عند نصر حامد أبو زيد "دراسةً نقديةً" [The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Nasr Hamid Abu Zaid "A Critical Study; Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'anî Hitâbın Kutsallığının Reddi (Eleştirel Bir İnceleme)]. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 115-142.
[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1253266](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1253266)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Naşr Hāmīd Abū Zayd: A Critical Study

Abstract: The modern readings that dealt with the Qur'ānic text are divided into two directions: a trend that adopts moderation in dealing with it and deals with the Holy Qur'ān in the way it should be with it, and a trend that adopts Western modernist approaches to reading the Holy Qur'ān, which does not see the Qur'ān as anything but a linguistic text, linked to culture. As for the first direction, each study is specialized in discussing an issue related to the Qur'ānic discourse, some of which deal with the cognitive advancement in the Qur'an discourse, and some of them discuss the Qur'an discourse through the relationship of the text to the context, and some of them revolve around the aesthetics of the discourse in the Holy Qur'ānic, and some of them deal with the discourse Stories in the Holy Qur'an. Arab secular writers have been busy studying the Qur'ānic text/discourse, and their interests have expanded to form a special approach and a different approach to reading the Qur'ānic text. Where they intensively studied the stages of the formation of the Qur'ānic text, starting with the "revelation stage" in which the Qur'ān was revealed separately to the Holy Prophet, and passing through the "oral reception stage" in which the Holy Prophet transmitted the Qur'ānic to his companions, and then the stage of "written codification" in which the Qur'ān was codified. It was collected in well-known companions, up to the "interpretation stage" in which some scholars began the systematic interpretation of the Qur'ān. In the last quarter of the twentieth century, a group of Arab thinkers influenced by Western philosophy and its modernist approaches to analyzing linguistic texts, and who tried to apply these approaches in analyzing the Qur'ānic text as a linguistic text, linked to the common culture at the time of its revelation, trying to remove the sanctity imposed by the ancients in dealing with The Qur'ān is read and studied, and Naşr Hāmīd Abū Zayd is considered one of the most prominent Arab thinkers who adopted this approach. His writings gained fame and influence, as a result of his scientific specialization in Islamic studies, the depth of his writings, and his use of heritage sources in his writings in addition to his modernist approaches. The aim of this study is to read the attempts of Naşr Hāmīd Abū Zayd to negate holiness from the Qur'ānic discourse, and to present his methodological procedures with the analysis and criticism of these procedures through the critical method. The Qur'ānic text is a cultural product, presenting the meaning of the word according to its meaning, the transition in understanding the Qur'ān from the authority of the text and heritage to the authority of the recipient, and Naşr Abū Zayd's position on the issue of miraculousness. And the methods of Western thought, especially the Marxist and historical doctrine, in the study of the Qur'ānic discourse and its related revelations and prophecies. The study reached a set of results, including the following:

1. Naşr Abū Zayd's tendency to employ the experimental rational approach in the study of the Quranic discourse and its related revelations and prophecy.
2. As a result of Naşr Abū Zayd's employment of the experimental rational approach, Abū Zayd's denied the revelation and limited the Qur'ān to the history of its formation, so that it can be said that the Qur'ānic text stands at the time of its first formation and on the first events that formed it, which reduces the importance of relying on the Qur'ānic discourse in our current life. It makes the Qur'ānic text merely a historical book specific to a specific time, events, and culture.
3. Abū Zayd relied on some Western linguistic approaches that are compatible with his call and help him achieve his goals, such as the reception approach, through which he tried to deny the importance of holiness in linking the Qur'ān to its owner - the Almighty - and called for the necessity of linking it to its recipients, to transfer the authority of the text from its place (God) to its recipient (man), so that man is the author and owner of the text.
4. As a result of Naşr Abū Zayd's employment of the experimental rational approach, Abū Zayd's denied the revelation and limited the Qur'ān to the history of its formation, so that it can be said that the Qur'ānic text stands at the time of its first formation and on the first events that formed it, which reduces the importance of relying on the Qur'ānic discourse in our current life. It makes the Qur'ānic text merely a historical book specific to a specific time, events, and culture.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, the Qur'ān, discourse, holiness, Naşr Abū Zayd's, Critical.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'anı Hitâbın Kutsallığının Reddi -Eleştirel Bir İnceleme-

Öz: Kur'an metnini ele alan modern okumalar iki bakış açısına sahiptir: Biri, Kur'an metnini ele alırken itidalli bir yol tutmayı benimseyen ve Kur'an-ı Kerim'i olması gerektiği gibi ele alan eğilim, diğeri ise Kur'an-ı Kerim'i okurken modernist Batılı metotları benimseyen ve Kur'an'ı sadece bir kültürle bağlantılı dilsel bir metin olarak gören eğilimdir. Birinci eğilimde, Kur'an'da herhangi bir konuyu tartışan her bir araştırma Kur'anı hitapla ilişkilidir. Bunların bir kısmı Kur'anı hitapta marifete dair ilerlemeyi ele alırken, bir kısmı Kur'anı hitabı, metnin bağlamla ilişkisi üzerinden tartışır. Yine bazıları Kur'an-ı Kerim'de hitabın estetiği etrafında dönüp dururken, bazıları da Kur'anı Kerim'deki kıssalara ait hitaba değinir. Seküler yazarlar tarafından temsil edilen ikinci eğilime gelince, bu eğilimin Arap sekülerist takipçileri, Kur'anı hitabı/metni incelediler. Bu insanlar, Kur'an metnini okumada özel bir eğilim oluşturmak ve farklı bir yöntem ortaya koymak için gayret etmişlerdir. Çalışmalarında Kur'an metnini incelemekle ve ayetlerinin yorumlanmasıyla yetinmediler, bunun ötesine geçerek Kur'an metninin tarihsel ve kültürel olarak şekillendiği ortamlar hakkında konuştular. Nitekim Kur'an'ın Hz. Peygambere parça parça indirildiği "vahiy aşaması"ndan başlayarak Kur'an metninin teşekkül ettiği bütün aşamaları yoğun bir şekilde incelediler. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an'ı ashabına naklettiği "sözlü telakki aşaması"nı, ardından Kur'an'ın yazıya geçirildiği ve Mushaflarda bir araya getirildiği "yazılı tedvin" merhalesini, son olarak da bazı âlimlerin Kur'an'ı sistematik olarak yorumlamaya başladığı "tefsir aşaması"nı incelediler. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, dilbilimsel metinlerin analizi konusunda Batı felsefesinden ve onun modernist yaklaşımlarından etkilenen bir grup Arap düşünürü ortaya çıktı. Bu düşünürler, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde yaygın olan kültürle irtibatlı bir şekilde, dilbilimsel bir metin olması yönüyle Kur'an metninin tahlilinde bu metotları tatbik etmeye çalıştılar. Bunu yapmaktaki amaçları, Kur'anı okurken veya incelerken kadim âlimlerin atfettikleri kutsiyeti ortadan kaldırmaktı. Nasr Hamid Ebu Zeyd, bu yaklaşımı benimseyen en önde gelen Arap düşünürlerinden biri kabul edilmektedir. İslami araştırmalardaki bilimsel uzmanlığı, yazılarındaki derinlik, modernist yaklaşımlarına ek olarak eserlerinde kültürel kaynaklara başvurması, eserlerinin meşhur ve etkili olmasını sağlamıştır. Bu çalışma, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Kur'anı hitabın kutsallığını inkâr etme girişimlerini okumayı ve onun metodolojik icraatlarını eleştirel bir yöntemle analiz ve tenkit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Bunlar; Vahyin hayali olduğu iddiası, Kur'an metninin tarihsel olduğu iddiası, Kur'an metninin kültürel bir ürün olduğu iddiası, lafzın maksadının manasının önüne geçirilmesi, Kur'anı anlamada metnin ve kültürün hâkimiyetini bırakıp alıcının hakimiyetine geçiş ve Nasr Hamid Ebu Zeyd'in mucizeler konusundaki tutumu. Çalışma, bir dizi neticeye ulaşmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Nasr Ebu Zeyd, tecrübi akılcı yöntemi, Kur'an'ı hitap ve onunla yakından ilgili olan vahiy ve nübüvvet incelemelerinde kullanma eğilimi göstermiştir.
2. Nasr Ebu Zeyd'in tecrübi akılcı yöntemi kullanması, onun vahiy inkâr etmesini ve Kur'an'ın, teşekkül ettiği tarihi dönemle sınırlandırılmasını netice vermiştir. Böylece Kur'an metninin, teşekkül ettiği ilk oluşum zamanında durduğu ve onu oluşturan ilk olaylarla sınırlı kaldığı söylenebilir. Bu da hâlihazırda hayatımızda, Kur'anı hitaba itimat etmenin önemini azaltır ve Kur'an metnini sadece belirli bir zaman, olay ve kültüre has tarihi bir kitap yapar.
3. Ebu Zeyd, yapmış olduğu çağrısıyla uyumlu olan ve hedeflerine ulaşmasına yardımcı olan, telakki (alıcı) metodu gibi bazı Batılı dilbilimsel yaklaşımlara dayandı. Bu metot sayesinde Kur'an'ın, sahibi olan Allah u Teâlâ ile irtibatlandırılmasının kutsiyetini inkâr etmeye çalışmış ve Kur'anı, alıcısı ile irtibatlandırmanın zaruri olduğunu dile getirmiştir. Böylece metnin hâkimiyetini onu indirenden (Allah u Teâlâ'dan) alıp onu telakki edecek olan insana (alıcıya) nakletmek istemiştir. Böylelikle insan metnin sahibi ve maliki olacaktır.
4. Ebu Zeyd, Kur'an'ın kutsallığını inkâr eden konumunu pekiştirirken, Batı felsefesi ile modernist eleştirel yaklaşımlara dayanmış, bunun yanı sıra bazı kadim İslami mezheplere, özellikle de Mutezile'ye ve Batınîye'ye de itimat etmiştir. Onu, Mutezilîler gibi, Kur'an'ın icazı meselesini inkâr ettiğini görüyoruz. Aynı şekilde lafızların zahiri manalarını bırakıp, yapılan tevili haklı çıkaracak herhangi bir karine olmaksızın, gizli ve batini delaletlerinin araştırılması gerektiği konusunda ısrar ettiğini de görüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kur'an, Hitap, Kutsallık, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Eleştiri.

نفی قداسة الخطاب القرآني عند نصر حامد أبو زيد "دراسة نقدية"

ملخص

برز في الربع الأخير من القرن العشرين مجموعة من المفكرين العرب المتأثرين بالفلسفة الغربية وبمناهجها الحداثيّة في تحليل النصوص اللغويّة، والذين حاولوا تطبيق هذه المناهج في تحليل النصّ القرآني بوصفه نصّاً لغويّاً، مُرتبطاً بالثقافة الشائعة وقت نزوله، محاولين بذلك نزع القداسة التي فرضها القدماء في التعامل مع القرآن قراءةً ودراسةً، ويُعدُّ نصر حامد أبو زيد واحداً من أبرز المفكرين العرب الذين تبنوا هذا المنهج، فقد نالت كتاباته شهرةً وتأثيراً، نتيجة لتخصّصه العلمي في الدراسات الإسلاميّة، ولعمق كتاباته، ولاستعانتها بالمصادر التراثيّة في كتاباته إضافة إلى مناهجه الحداثيّة.

وتهدف هذه الدراسة إلى قراءة محاولات نصر حامد أبو زيد لنفي القداسة عن الخطاب القرآني، وعرض إجراءاته المنهجية مع تحليل ونقد هذه الإجراءات من خلال المنهج النقدي، وقد جاءت الدراسة في مقدّمةٍ وستة مباحث، هي: القول بخياليّة الوحي، والقول بتاريخيّة النصّ القرآني، والقول بأنّ النصّ القرآني مُنتجٌ ثقافيٌّ، وتقديم مغزى اللفظ على معناه، والانتقال في فهم القرآن من سلطة النصّ والتراث إلى سلطة المتلقّي، وموقف نصر أبو زيد من قضية الإعجاز، وقد توصلت الدراسة إلى نتائج منها: توظيف نصر أبو زيد للمنهج العقلي التجريبي، واعتماده على بعض فلسفات ومناهج الفكر الغربي وخاصة المذهب الماركسي والتاريخي في دراسة الخطاب القرآني وما يتعلّق به من وحيّ ونبوّة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، القرآن، قداسة، نصر حامد أبو زيد، نقد مقدّمة

المقدمة

تنقسم القراءات الحديثة التي تناولت النصّ القرآنيّ إلى اتجاهين: اتجاه يتبنّى الاعتدال في التناول، ويتعامل مع القرآن الكريم بما ينبغي به معه، واتجاه يتبنّى المناهج الغربيّة الحداثيّة في قراءة القرآن الكريم، والتي لا ترى القرآن إلا نصّاً لغويّاً، مرتبطاً بثقافة ما.

أما الاتجاه الأول، فتختصُّ كلُّ دراسة منه بمناقشة قضية ما، متعلّقة بالخطاب القرآني، فمنها ما تتناول الارتقاء المعرفيّ في الخطاب القرآني، ومنها ما تناقش الخطاب القرآنيّ من خلال علاقة النصّ بالسياق، ومنها ما تدور حول جماليّات الخطاب في القرآن الكريم، ومنها ما تعرض للخطاب القصصي في القرآن الكريم.

وأما الاتجاه الثاني فيمثله المفكرون العرب الذين تربوا على الثقافة الغربية؛ سواء من درس منهم في الجامعات الأوروبية، أو ممن تبنا هذه الثقافة، وتعدوا على المناهج النقدية الوافدة؛ ظناً منهم أن هذه المناهج جديدة كل الجدة على الثقافة العربية.

الدراسات السابقة: هناك بعض الدراسات التي تناولت موقف العلمانيين من القرآن، ومنها:

- 1- المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب القرآني، عبد السلام بوي، جامعة مولود معمري، الجزائر، رسالة ماجستير 2011م.
 - 2- العلمانية المعاصرة وموقفها من الوحي الإلهي، محمود حربي، مجلة الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان، جامعة الأزهر، مصر، عدد4، يونيو 2021م.
 - 3- النص القرآني والوحي في مشروع نصر حامد أبو زيد، نجاري فضيلة، وعبد المجيد دهوم، مجلة المعيار، جامعة تيسمسيلت، الجزائر، مجلد12، عدد2، 2021.
- وتختلف هذه الدراسة في أنها تحاول أن تعرض لأهم إجراءات نصر أبو زيد في نفي القداسة عن الخطاب القرآني، والنظر إلى القرآن وإلى قضاياها بالنظرة العادية التي لا يسبقها قداسة إلهية أو تاريخية قد تؤثر على الدارسين للقرآن كما يرى أبو زيد، وقد جاءت الدراسة في ستة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: القول بخيالية الوحي

يُعرّف نصر أبو زيد القرآن بقوله: "القرآن نصٌ لغويٌّ يمكن أن نصفه بأنه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصّاً محورياً"¹. ثم يقول عن دراسة القرآن: "إنّ الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النصّ - هي الكفيلة بتحقيق وعيٍ علميٍّ تتجاوز به موقفَ التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا"². والتوجيه الأيديولوجي الذي يقصده أبو زيد هو خلع القداسة والإعجاز على القرآن الكريم.

ويضفي نصر أبو زيد على مفهوم الوحي أبعاداً أخرى، فيقول: "وإذا كان اسم الكتاب واسم القرآن من الأسماء التي تُعدّ بمثابة الأعلام، فإنّ اسم الوحي في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع دلالته ليشمل كلّ النصوص الدينية الإسلامية، وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كلّ النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني. والاسم من جهة أخرى دالٌّ في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كلّ عملية اتصال

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990م)، 11.

² أبو زيد، مفهوم النص، 13.

تتضمَّن نوعًا من الإعلام"، ولكي يعطي أبو زيد كلامه حالةً من الشموليَّة سحب كلامه عن القرآن إلى التوراة والإنجيل³.

أما كون الوحي عمليَّة اتصالٍ، فهذا يجعله يتضمَّن مُحاطَبًا ومُخاطَبًا. ولمَّا كانت عمليَّة الخطاب تتمُّ على المستوى البشري بين طرفين من نفس الماهية/ الطبيعة الوجوديَّة، كان حدوثها في عملية الوحي بين طرفين مختلفين (سيدنا جبريل عليه السلام – وسيدنا محمد ﷺ من الإعجاز والقداسة بمكانٍ لا يخفى على عاقل.

وقد ذهب أبو زيد يبحث في الواقع العربي عن مبررات لجعل الوحي نتاجًا بشريًّا صدر من الواقع؛ لذلك استند أولاً على مفهوم الخيال كما فعل الفلاسفة، لجعل النبوة قريبةً وفي متناول الإنسان، وليكون الفرق بين النبي ﷺ وغيره من البشر أصحاب المخيلة القويَّة فرقاً في الدرجة وليس في النوع أو الكيف، يقول أبو زيد: "فالأنبياء والشعراء والعارفون قادرون دون غيرهم على استخدام فاعليَّة المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفعاليتها، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفيُّ العارف، ثم يأتي الشاعرُ في نهاية الترتيب"⁴.

ثم ذهب بعد ذلك يبحث عن أنماط ثقافيَّة سائدة في المجتمع العربي ليُدْمَج فيها ظاهرة الوحي والنبوة، بحيث تصبح مثلها مثل الأنماط الأخرى من إنتاج المجتمع، وإفراز الثقافة، ولهذا ذهب يؤكد أن: "ارتباط ظاهري الشعر والكهانة بالجنِّ في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربيِّ بإمكانية الاتصال بين البشر والجنِّ هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولو تصورنا حُلُو الثقافة العربيَّة قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مستحيلًا من الوجهة الثقافيَّة، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبَّل فكرة نزول ملكٍ من السماء على بشرٍ مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي لم تكن بعيدة عن واقع الثقافة العربيَّة، ولم تكن جديدة كل الجدة على الذهن العربي، بل كانت ذات جذور ثقافية، وعليه فإن: "العلاقة بين النبوة والكهانة في التصور العربي أن كليهما وحيٌّ، وفي هذا كله تصبح ظاهرة الوحي ظاهرةً غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من الخارج"، ومن ثم فإن: "إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجوديِّ وكذلك المعرفيِّ لظاهرة النبوة"⁵.

وهنا يصل نصر أبو زيد إلى مأربه، فيقول: "وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي – القرآن – لم تكن ظاهرةً مفارقةً للواقع، أو تمثِّل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها"⁶. أي

³ أبو زيد، مفهوم النص، 35.

⁴ أبو زيد، مفهوم النص، 56.

⁵ أبو زيد، مفهوم النص، 38.

⁶ أبو زيد، مفهوم النص، 34.

أن أبا زيد يؤمن بأن القرآن منتج ثقافي، ولا بدّ لدارسيه ألا يخرجوا في دراستهم له عن الواقع الذي أُنتج فيه، وبالتالي لا يصلح العمل به في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

وتبرز - هنا - نقطتان: الأولى إذا كان العقلُ العربيُّ متفهمًا لعملية الاتصال بين البشر والجنِّ، كما في الشعر والكهانة، ومن ثمَّ فإنَّ القرآن لم يخرج عن العادة أو يفارق المألوف، فما القول في الوحي الذي أنزل على الأنبياء والرسل السابقين، في العصور السحيقة؛ لهداية الأمم البائدة؟ وهل عرف الإنسان القديم ظاهرة الاتصال بين البشر والجنِّ أيضًا، ومن ثمَّ يمكن القول بأنَّ الوحي (القديم) كان منتجًا ثقافيًا كذلك؟!.

وقد كان نصر أبو زيد على إدراكٍ بهذه التساؤلات التي تشير إلى بعض التناقض في موقفه من الوحي، ولذلك نجده في المرجع نفسه يتحدّث عن الوحي والمعجزة في الإسلام وما قبله من رسالات، ويربط فيها بين الوحي والمعجزة ربطًا وجوديًا؛ لأن المعجزة - كما يراها - دليلٌ صدق الوحي، ثم يربط بين نوع المعجزة والواقع الثقافي لها، فيقول: إن المعجزة - التي هي دليل الوحي - لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي"⁷.

الأخرى: أنه إذا كان العقلُ العربيُّ أو الثقافة العربية قد عرّفت الاتصال بين البشر والجنِّ، في ظاهرة الكهانة والشعر، فإنها لم تعرف اتصالًا حدث بين البشر وخالق البشر الله، إلا بما سمعته عن الرسالات السابقة؛ فعملية الاتصال التي تمّت في (الوحي) ليست بين النبي محمد ﷺ وبين الملك جبريل في حقيقة الأمر، بل بين النبي ﷺ والله - جل في علاه -، والملك هو الوسطة في عملية الاتصال. يضاف إلى ذلك، أنه إذا كانت الكهانة والشعر وحيًا من الجنِّ، فإنَّ القرآن وحيٌّ من الله. ومن ثمَّ فإنَّ عملية الاتصال في الوحي، تختلف عن عملية الاتصال في الشعر والكهانة، وهذا البُعد هو جوهر الإعجاز والتقدّيس كما ذكر أبو زيد نفسه⁸.

⁷ أبو زيد، مفهوم النص، 156.

⁸ أبو زيد، مفهوم النص، 157. ويقول في موضع آخر: "الفارق بين اتصال النبي بلأعلى واتصال الكاهن، أن اتصال النبي قائمٌ على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الاختيار "الاصطفاء" الإلهي، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات وأدوات مساعدة تعينه على التخلّص - جزئيًا - من عوائق العالم المادي والاتصال بما وراءه من العوالم" أبو زيد، مفهوم النص، 38. ويقول عن الاختلاف بين الوحي الديني والوحي الشعري: "إذا كان النصُّ القرآني قد تشابه مع الشعر من حيث ماهيته، أي من حيث كونه اتصالًا، فإنه يخالفه من جوانب شتى، ويتضح هذا الخلاف في تحديد أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها، لقد صارت العلاقة في الوحي الديني علاقةً رأسيّة، وصار النصُّ تنزيلاً، على حين أن العلاقة في الوحي الشعري كانت علاقةً أفقيّة، إذ تصوّر العرب أنّ الجنَّ قبائل تعيش في مناطق خاصّة من البادية. ويختلف الوحي الديني من الوحي الشعري من جهةٍ أخرى في تعدّد الوسائط بين المتكلّم بالوحي "الله" وبين المتلقّين له "الناس"، في حين أن الاتصال في حالة الشعر يتمُّ بلا وساطة بين الشاعر وقرينه من الجنّ" أبو زيد، مفهوم النص، 157.

ومن ثم، فإنَّ كلَّ ما يُقدَّم من حججٍ وتبريراتٍ في هذا السياق، يُعد محاولةً يائسةً، وتبريراً واهياً؛ لأنه يُقدَّم لنفي الإعجاز، ونزع القداسة عن الذكر الحكيم. ولذلك نجد سقوط أصحاب هذا الفكر في الكثير من التناقضات، فنصر أبو زيد الذي ادَّعى مألوفية الوحي في الثقافة الجاهلية والذي قال بأنَّ حديث القرآن عنها ليس بجديد في الثقافة العربية، نراه يخالف ذلك فيقول في موضع آخر: "إنَّ إشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في حالة الوحي تتضح أكثر حين يناقش العلماء (كيفية الوحي)، أي الكيفيات التي أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان لنفس المرتبة الوجودية. إنَّ جبريل مَلَكٌ ينتمي إلى أُفُقٍ وجوديٍّ مغايرٍ للأفُق الذي ينتمي إليه محمدٌ البشر. ومن الضروري الإشارة إلى أنَّ هذه الإشكالية لم تكن مطروحةً على العقل العربي في مرحلة ما قبل الإسلام"⁹.

يطرح هذا الكلام تناقضاً نصيغته في التساؤل الآتي: هل عرف العقل العربي ظاهرة الاتصال بغير البشر، ومن ثم غدت ظاهرة الوحي عنده مألوفة، كما يذهب نصر أبو زيد أم عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال، ولم يعرف الشفرة؟ المفروض أن ظاهرة الاتصال لا تتجزأ: مخاطب ومخاطب ورسالة وشفرة وسباق، وبالتالي فإن إدراكها ومعرفتها لا يتجزآن أيضاً، فكيف عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال، ولم يعرف أحد عناصرها (الشفرة)؟.

ومعرفة الشفرة بين البشر والمَلَك، يسوق نصر أبو زيد بعض الآراء التي قالت بجلتين من حالات التحوُّل بين الأرضي والسموي: فإمَّا أن يكون جبريل قد تحوَّل إلى صورة بشرية، ومن ثم تكون الشفرة لغويةً حسب المتلقي، وإمَّا أن ينخلع النبي ﷺ عن صفته البشرية ويُخلَق في العالم الملائكي، وتكون الشفرة دويًّا. وقد ساق نصر أبو زيد آراء للزركشي وابن خلدون.

يقول الإمام الزركشي عن عملية الاتصال في تنزيل القرآن: "والتنزيل له طريقان: أحدهما أن رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه. أي القرآن من جبريل. والثاني أن المَلَك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه؛ والأوَّل أصعبُ الحالين"¹⁰.

ويمكن القول: إن التحوُّل الثاني عند الزركشي الذي يمثِّل التحوُّل الأوَّل عند نصر أبو زيد قد عرفناه من حديث جبريل عليه السلام مع النبي محمد ﷺ عن مفهوم الإسلام، والإيمان، والإحسان، وأمارات الساعة، الذي رواه عمر بن الخطاب¹¹. وغير هذه الحالة لم يرد. أما التحول الأوَّل عند الزركشي الذي يمثِّل التحوُّل الثاني عند أبي زيد، فمن أين عُرف؟

⁹ أبو زيد، مفهوم النص، 38.

¹⁰ محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت، لبنان: دار الجليل، 1988)، 229/1؛ محمد بن يوسف الكرواني، شرح صحيح البخاري (بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 28/1.

¹¹ مسلم بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1991)، 37/1.

وما يمكن قوله في هذه النقطة، هو أننا ما دمنا نؤمن بقدرة الله، أليس من الأجدر بنا أن نترك ما لم تستطع عقولنا أن تدركه أو تصل إلى ماهيته؟ أم أننا إذا فعلنا هذا، فسيكون عجزاً منا، وحطاً من شأننا، ونيلاً من علمنا وإدراكنا؟ الله سبحانه وتعالى اصطفى النبي الكريم لآخر رسالاته وكتبه السماوية، وهياً وأوحى إليه كما أوحى إلى النبيين من قبله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (النساء 163/4).

لكن، كيف أوحى، وبأي طريقة أوحى، وكيف تم الوحي من الله إلى جبريل، ومن جبريل إلى النبي ﷺ. إلخ؟ كل هذا يدخل في إطار الغيبيات، التي لا يكون المؤمن مؤمناً إلا إذا آمن بها. ومشكلة نصر أبو زيد ومن أخذ بمنهجهم أنهم لا يؤمنون بالحقائق إلا إذا خضعت لمنهجهم العلمي التاريخي الماركسي، وهو ما يصعب تطبيقه على كل ما هو إلهي، خاصة فيما استأثر الله بعلمه من الغيبيات.

ولكي يخرج أبو زيد من نقطة التحول هذه قال: "إن مفهوم الانسلاخ عن البشرية والتحول إلى الملكة في حالة الوحي الأول ليس مقصوداً معناه الحرفي بالتحول الفيزيقي كما يفهم من منطوقة. فالتغير الذي كان يلاحظ على النبي تغير طارئ طفيف، وليس تحولاً بالمعنى الذي تُنبئ عنه لفظة الانسلاخ أو الانخلاع. ولعل هذا هو الذي مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم النبوة من خلال نظرية الخيال"¹².

وفي موقف أهل مكة من القرآن يقول نصر أبو زيد: "لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبَّ الاعتراض إنما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه. ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد - القرآن - إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء أكانت شعراً أم كهانة"¹³.

وإذا كان العرب قد ردوا النص الجديد إلى آفاق النصوص المألوفة في ثقافتهم فلماذا لم يأتوا - وكان من الأولى بهم أن يفعلوا ذلك؛ ليثبتوا بشرية القرآن - بمثله: سواء أكانت عشر سور، أم سورة واحدة، أم حتى آية؟ لقد جُهِت العرب أمام القرآن لإعجازه وخروجه عن طور المألوف من كلامهم. فقد حسم القرآن هذا الخلاف، وأعلن تحديده

¹² وقد التقط أبو زيد هذا الخيط، وشرع في الحديث عن الخيال والرؤيا في بقية صفحات هذه المقالة. يقول مثلاً: "وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء"، ثم يستكمل: "وليس معنى ذلك - بأي معنى من المعاني - التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفعاليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب". فأبو زيد يضع النبي ﷺ مع الصوفي والشاعر بسبب القدرة التخيلية لكل منهم أبو زيد، مفهوم النص، 56، 38، 59، 69.

¹³ أبو زيد، مفهوم النص، 38.

للبلغاء والفصحاء على اختلاف العصور، وفي أكثر من موضع من القرآن، وينسب نقلٌ في كلِّ تحدٍّ عن الآخر، فقد بدأ الله تحدّيه بعشر سورٍ يقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَنزِلْ بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾¹⁴ فَأَلَمْتُ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (هود 13/11-14).

ثم قلَّ المقدار الذي يتحدّى به العرب ليؤكد عجزهم التام على أن يصيغوا أقصر سوره، وليؤكد في الوقت ذاته إلهية القرآن، وأنه من عند خالقٍ عليم، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 23/1). ثم يرفع الله تعالى من التحدي فيجمع في تحدّيه بين الإنس والجنّ ليقطع أيّ تشكيكٍ في إلهية القرآن يقول تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء 88/17)!

إنَّ التشكيك في إلهية الوحي، والقول بأنه وليدُ خيال النبي ﷺ ليس جديدًا وليس من ابتكارات نصر أبو زيد، فقد قال به مشركو قريش، وفشلوا في إثبات ذلك، فقد بقي النبي ﷺ أربعين سنةً قبل النبوة، ولم يُعرف عنه أنه نظم الشعر، أو ألقى الخطب. فكيف تحقّق كلُّ ذلك فجأةً وعلى هذا المستوى البديع لفظًا ومعنى وإيقاعًا وتصويرًا.

كما أنّ النبي ﷺ في خلال دعوته كان يُواجه من المواقف المحرّجة ما يحتاج أيُّ شخصٍ في تلك اللحظات إلى الإسراع في حلّها، ولكن مع ذلك تمضي الليالي والأيام تتبعها الليالي والأيام، ولا يجد النبي ﷺ في شأنها قرآنًا يقرؤه على الناس كحادثة الإفك وغيرها، فلو كان القرآن من عنده لما احتاج شهرًا ليأتيه الوحي فيفضح كذب من اتهم زوجته البريئة العفيفة عائشة¹⁴

كما أنّ القرآن لو كان من نظم النبي ﷺ لتشابه أسلوبه مع أسلوب الأحاديث النبوية، وهو ما لم نجده في الأسلوبين، فالقارئ لهما يعلم أنّ الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث كالفرق بين الخالق والمخلوق، ناهيك عن الهيبّة التي يشعر بها قارئ القرآن وهو ما لا نجده عند قراءة الحديث النبوي، كما أنّ استواء الأسلوب القرآني في جميع سور القرآن من بدئه إلى نهايته وعلى اختلاف موضوعاته ومعانيه، يدلُّ على استحالة قدرة النبيّ البشريّة على صياغة القرآن بهذه الطريقة الواحدة والمؤثّرة من أوّل القرآن إلى آخره، وهو ما أكّده الله تعالى في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء 82/4).

فضلا عما يحتويه القرآن من الغيوب الماضية والمستقبلية وبعض الحقائق العلمية أو الإشارات العلمية مما يستحيل مع وجودها فيه نسبة ذلك إلى النبي ذلك العربي الأمي ابن البيئة الجبلية البسيطة.

¹⁴ محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم "نظرات جديدة في القرآن" (الكويت: دار العلم، د.ت)، 23، 24.

المبحث الثاني: القول بتاريخية النص القرآني

يرى نصر أبو زيد أن النصَّ الدينيَّ المقدَّس لا يمكن التعامل معه، باعتباره نصًّا أزليًّا فوق التاريخ؛ لأنَّ من شأن ذلك أن يفصله عن سياق نزوله، والأحداث والوقائع المسيَّبة له، وقد كان أبو زيد مدفوعًا في ذلك بمحاولة مقارنة النصِّ الدينيِّ مقارنة علمية موضوعية، بعيدًا عن المقاربات الأيديولوجية التي أفرغت النصَّ القرآنيَّ من مضمونه الغني وجعلته، نصًّا أيديولوجيًا يعبر عن توجه فقهيِّ سياسيٍّ أو حزبيِّ طائفيِّ.

ولكي يُبرز نصر حامد أبو زيد موقفه القائل بأنَّ النصَّ القرآنيَّ نصٌّ تاريخيٌّ، طرح بعض المسائل الفلسفية منها القدرة الإلهية والفعل الإلهي، فالقدرة الإلهية عنده غير متناهية لأنها مطلقة، أما الفعل الإلهي فهو متناهٍ وغير دائم، بالرغم من كون مصدره هو الله، وهنا في رأيه، فإن الأفعال تتميز بالنسبية، فهي مرتبطة بالتاريخ وبالوقائع التاريخية، وهذه الوقائع لها علاقة بالعالم المُحدَث، فهو يُعدُّ واقعة تاريخية في حدِّ ذاته ولا خلاف حول مسألة خُدُوته التي لا تُعني شيئًا سوى زمانيتها وتاريخيتها¹⁵.

أما المسألة الأخرى التي ركَّز عليها أبو زيد، هي أنَّ العالم إذا كان مُحدَثًا، فإنَّ القرآن أيضًا مُحدَثٌ، وهنا نجد أبا زيد يُنكر أزليَّة النصِّ القرآنيِّ، وهو بهذا المعنى ينتقد كلَّ التيارات التي أرجعت الكلام الإلهي إلى الصفة الذاتية وليس الفعل، فالقرآن حسب رأيه، والذي هو كلام الله، ظاهرة تاريخية؛ لأنَّ الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم المخلوق أي التاريخي، والقرآن أيضًا هو ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي¹⁶.

إنَّ مسألة خلق القرآن قد أحدثت قديمًا ضجة كبيرة، ولقيت اعتراضات؛ لأن القول بخلق القرآن معناه ربطه بالثقافة والواقع. فالتاريخية حسب المعارضين قد تقضي على قدسية النصِّ، لكن عند أبي زيد، فإنَّ النصَّ ينتمي إلى البيئة الاجتماعية وهو إنتاج محكم بالحقل الثقافي الذي تنتمي إليها¹⁷. فنصوص القرآن ليست نصوصًا مفارقةً لبنيَّة الثقافة التي تشكَّلت في إطارها بأي حالٍ من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يُلغى إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا لغويةً، بكلِّ ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي¹⁸.

وفي محاولة نصر حامد أبو زيد الدفاع عن موقفه القائم على كون النصِّ الدينيِّ نصًّا تاريخيًّا، لجأ إلى أفكار المعتزلة التي تقول بحدوث العالم، وفي الوقت ذاتها اعترض على أفكار الأشاعرة التي جعلت القرآن ضمن الصفات الإلهية

15 نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 1995)، 3.

16 أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 71.

17 أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 71.

18 أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 71.

وليس من الأفعال؛ لأنها بهذا تجعل القرآن قديماً ما دامت الصفات قديمة¹⁹. إذ نجد في هذا الكلام ويقول بأن القرآن لا يُصنّف ضمن الصفات إنما من الأفعال. وإذا كان العالم مُحدّثاً على حدّ قول المعتزلة فإنّ القرآن هو أيضاً مُحدّثٌ.

لقد تبيّن نصر حامد أبو زيد موقفَ المعتزلة بخلق القرآن وحدوثه؛ ليستند عليه كتمهيدٍ للقول بتاريخية القرآن؛ لأنه اعتقد أنّ حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حُدوثها ويُطلّق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بمحوم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية²⁰.

أما القول بِقَدَمِ الوحي وأزليّته، فهذا من شأنه - كما يرى أبو زيد - أن يجعل النصّ جامداً ويثبّت المعنى، وهو ما يرفضه نصر أبو زيد ولا يقرُّ بصحته، وإذا كان مفكّرنا يقرُّ بألوهية القرآن الكريم من حيث مصدره، فإنّه حاول إثبات بشريّته، وهنا يصبح القرآن مشتركاً بين الله والإنسان؛ لأن الكلام هو عبارة عن رسالة تتطلّب وجود مُستقبلٍ لهذه الرسالة، وهنا في رأيه يستحيل القول بأنّ الله كان متكليماً في الأزل حين لم يكن هناك مخاطبون؛ لأن الخطاب - كما يرى - متوقّفٌ دوماً على المخاطب الذي يتوجّه إليه الخطاب وهو الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ النصوص القرآنية مُحدّثة، وأنّ ألوهية القرآن لا تعني أزليّته، وهنا نجد أبا زيد في هذه المسألة يحاول البحث عن مشروعية تاريخية النصّ القرآني، وإذا كان أبو زيد في هذا يستدلّ بموقفه على توظيف المعتزلة إلا أنه يعتقد أن هذا الموقف لا يؤسّس وحده وعياً علمياً بطبيعة النصوص الدينية²¹، لذلك نراه يلجأ إلى الاعتماد على أسباب النزول باعتبارها قد تؤدّي إلى القول بالتاريخية.

إن القول بأنّ النصّ القرآنيّ نصٌّ تاريخيٌّ هو مفتاح القراءة التأويلية؛ لأنّ كلمة التاريخيّة تعني النسبيّة والحركيّة، وبهذا الشكل يمكن أن نتعامل مع النصوص القرآنية على أنّها نصوصٌ زمنيّة، فيصبح المعنى الموجود داخل النصّ يتشكّل بصورةٍ دائمةٍ ومستمرّةٍ تبعاً للحالة الثقافية والاجتماعية التي تناسب كلّ مرحلة، فإذا كانت النصوص القرآنية هي نصوصٌ زمنيّةٌ وأنّ الزمن هو نسبيٌّ في الحركة، فهذا معناه أن دلالات القرآن جزءٌ من الزمن، فتصبح طبيعته الدلالة من طبيعة الزمن متغيّرةً ومتحرّكةً.

وعليه نقول: أنه عندما لجأ نصر أبو زيد في معالجته لفكرة التاريخيّة كان يتحدّث عن تاريخيّة المفاهيم التي توضّحها النصوص، أي من خلال منطوقها، فالتاريخيّة حسب أبو زيد لا تعني علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ ولكنّ التاريخيّة تتعلّق بالمفاهيم التي لها أبعاد اجتماعية؛ لأن فهم النصوص خارج هذه الأطر الاجتماعية يجعل دلالاتها

¹⁹ أبو زيد، النص والسلطة والحقيّة، 74.

²⁰ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (مصر - القاهرة: دار ابن سينا، 2003)، 202.

²¹ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 209.

غير سليمة لذلك فإن فهم النصوص القرآنيّة حسب أبي زيد يكون من خلال إعادة إنتاج دلالاتها، خاصة عند ربطها بسياقها الاجتماعي والتاريخي، وبالتالي يمكن أن تخضع للتجديد، أي تجديد المفاهيم التي تحملها وهنا نجد أبا زيد يقول: "إنَّ البُعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعة لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"²².

فالنصوص القرآنيّة حسب نصر أبو زيد هي نصوص ثابتة في المنطوق ومتغيرة في المفهوم "ذلك أنّ النصوص الدينية تأنست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، وأنها محكومةً بمجديّة الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم"²³. فالنص القرآني والذي هو كلام الله موجّه للبشر، ولكن له علاقة بالبيئة التي نشأ فيها، فهو حبيس هذا السياق الاجتماعي والثقافي، ولكن من حيث المفهوم، فإنه متغيّر حسب تغيّر العصور والمجتمعات، وهنا يدخل المؤلّ في الكشف عن الدلالات المضمرّة والمسكوت عنها داخل النصّ، فالنصّ بهذا الشكل متغيّر في معانيه، فهو متأثر وليس ثابتاً مما يمنح النصّ حياةً وفعاليّة²⁴.

والنتيجة المترتبة من خلال هذا القول أنّ النصّ يقبل القراءة على الدوام أي يقبل التأويل المفتوح، فهو نصّ غنيّ وخصب؛ لأنّ النصوص القرآنيّة لها أسباب نزول، وهنا يرى أنه إن كان مصدر هذه النصوص هو الواقع فهذا معناه أنّ الآيات القرآنيّة في شكل دياكتيك صاعد، فالواقع هو الذي لعب الدور في نزول الآيات، ولهذا نجد يقول بعلاقة التاريخية بأسباب النزول: "علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعنى الفقهي لكن لا يتعامل معه تعاملًا نقدياً لأنّ بعض هذه الأسباب متناقض يأتي تبريراً لمعنى يُعَيّن يريد المفسّر أن يفرضه، كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول لأنّها كما ذكرت قليلة"²⁵.

وعليه نقول إنّ مفهوم التاريخيّة عند نصر أبو زيد مفهوم أوسع من أسباب نزول الآيات فالقول بتاريخية القرآن أيضاً لا يعني أنّ النصّ وُجد في زمن مُعيّن ولكن من أجل ربط هذه النصوص بسياقها التاريخي وفهم الدلالات التي تحملها هذه النصوص، فهو يرى أن: "تاريخية القرآن، وهو مفهوم لا يعني دائماً الزمنية بل يعني أنّنا ملزمون دائماً استعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا"²⁶.

²² أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 209.

²³ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 209.

²⁴ نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، 1996م)، 193.

²⁵ أبو زيد، النص والسلطة والحقيّة، 74.

²⁶ نصر حامد أبو زيد، دائرة الخوف قراءة في خطاب المرأة (الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004)، 11.

لقد كان هدف نصر حامد أبو زيد من توظيف مفهوم التاريخيّة هو جعل الحقائق تتطور مع التاريخ. فمن خصائص التاريخيّة هو النظر بعيداً عن لغة المقدّس، وجعل الكلام الإلهي يتساوى مع الكلام البشريّ. فالتاريخيّة بهذا الشكل هي تاريخيّة غيرُ هداميّة في رأيه، بل هي تاريخيّة تواكب التطورَ وتجعل النصوصَ القرآنيّةَ نصوصاً قابلةً للتجديد من خلال فهم المعاني التي تحملها هذه النصوص، والعمل على الكشف عن المغزى والمسكوت عنه.

إنّ ميزة التاريخيّة عند الكاتب أنّها تُحَيِّد المقدّسَ وتُفَرِّقُ بأنّ النصوص تخلو من العناصر الجوهرية الثابتة والمطلقة؛ لأنّ الذي يحدّد معاني هذه النصوص هو الواقع الاجتماعيّ والبيئة الثقافيّة ليس غير، يقول أبو زيد: "وقد آن أوانّ المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرُّر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كلّ سلطةٍ تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن و فوراً قبل أن يجرّفنا التيار"²⁷.

لكن هذه المراجعة التي يدعو إليها الكاتب يجب أن تكون ملتزمةً بضوابط النصوص القرآنيّة، وليست خاضعةً لأهواء وميول القارئ، فليس من المعقول أن تُخضع القرآنَ في جُمليته لسلطةٍ مُطلقةٍ لكلّ قارئٍ، فليس كلّ القراء بريئين في قراءتهم، أو كما أكّده لوي التوسير في قوله بأنه: "لا توجد ثمّة قراءة بريئة"²⁸، وهو ما حدث بالفعل في التراث التفسيري للقرآن، عندما أخضعه بعض ذوي الأيديولوجيات والمذهبيّة والطائفية لأهوائهم ولسلطة مذهبهم أفسدوا في تأويلاتهم، وشططوا في قراءاتهم.

إذا أخذنا بدعوى الكاتب وتخلّصنا من المرجعيّة النصيّة في فهم القرآن وتفسير معانيه، وأطلقنا يد القارئ والمتلقّي في تحديد ذلك، فماذا سيبتقى من القرآن الذي تكفّل الله بحفظه؟! ستحوّل النصوص القرآنيّة كما ذكر الكاتب وكما يريد إلى نصوص أدبيّة روائيّة أو شعريّة دون وجود أدنى فداية أو خصوصيّة تميّز نصوص القرآن عن غيره، وفي ذلك إفراغٌ لمعاني القرآن، "إنّه تحويلٌ لألفاظ القرآن إلى مجرد أوعية فارغة، يصبُّ فيها كلّ قارئٍ المفاهيم غير البريئة التي يراها"²⁹.

المبحث الثالث: القول بأنّ النصّ القرآنيّ منتجٌ ثقافيّ

اعتقد نصر حامد أبو زيد في قراءته التأويليّة أنّ النصّ القرآنيّ هو نصٌّ لغويّ ومنتجٌ ثقافيّ. فالنصّ القرآنيّ حسب رأيه قد ظهر في بيئةٍ معيّنة وهي البيئة العربيّة التي تشكّل النصّ في إطارها³⁰.

²⁷ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، 111.

²⁸ محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام (مصر - القاهرة: دار الشروق، 2002)، 62.

²⁹ عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، 62.

³⁰ أبو زيد، مفهوم النص، 9.

وقد وضع الكاتب تلك العلاقة بين النصّ القرآني والواقع من أجل إثبات المفهوم الذي يدافع عنه وهو التاريخية، وهذه العلاقة هي علاقةٌ جدليّةٌ؛ حيث يتحوّل النصّ من التابعيّة للواقع إلى الفاعليّة فيه، حيث يصير هذا النصّ مؤثراً ومُشكّلاً لهذا الواقع، يقول نصر أبو زيد: "إنّ القرآنَ منتجٌ ثقافيٌّ لكنه قادرٌ على الإنتاج، كذلك فهو (منتج) يتشكّل لكنّه في الوقت نفسه ومن خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة يساهم في التعبير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً"³¹.

وإذا كان النصّ القرآنيّ منتجاً ثقافياً؛ فهذا لأنّه محكومٌ بالقوانين الداخليّة البنيويّة للدلالة الثقافيّة التي ينتمي إليها، فهو إذاً غيرُ مفارقٍ للثقافة التي تشكّل فيها، وبهذا يصبح النصّ القرآنيّ متساوياً مع النصوص البشرية بالرغم من ألوهيّة مصدره، فإذا كان النصّ القرآنيّ صادراً من الله، فهذا لا يمنع كونه قابلاً للتحليل والدراسة؛ وذلك لأنّ الخطاب تجسّد بواسطة لغة البشر وهي اللغة العربيّة، يقول أبو زيد: "إنّ النصّ في حقيقته وجوهه منتجٌ ثقافيٌّ والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيّة ومتفقاً عليها فإنّ الإيمان بوجودٍ ميتافيزيقيّ سابقٍ للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة ويُعكّر من تمّ إمكانيّة الفهم العلميّ للنصّ"³².

إن المتّمنّ للدلول التاريخيّة يجد نفسه ملتزماً بالعودة إلى الواقع والثقافة، فعلاقة النصّ بالواقع تظلّ على درجةٍ من التعقيد، فالبعُد الثقافيّ الاجتماعيّ أحدُ أهمّ الأبعاد المكوّنة لمفهوم النصّ القرآنيّ، يقول أبو زيد: "فلا خلاف في أنّ تاريخيّة اللغة تنضّم اجتماعيّتها، الأمر الذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بُعدها الاجتماعيّ الذي يؤدّي إهدارها إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها"³³.

والبعُد الثقافيّ هنا هو بُعْدٌ ضروريٌّ وهو أحد الأبعاد الأساسيّة الضروريّة المكوّنة لمفهوم التاريخيّة عند نصر أبو زيد؛ لأنّ النصّ القرآنيّ قد ظهر في بيئته النبيّ ﷺ وصدّر عنها، وهذا من أسباب إنكار الكاتب لفكرة القداسة والوحي، وهذا الموقف قد يتعارض مع الشائع من الدين الإسلامي؛ لأنه يجعل النصوص القرآنيّة نصوصاً متغيّرة في معانيها وليست ثابتةً ولا مُطلّقةً؛ لأنّ الذي يحدّد معانيها هو الواقع وليس مُنزلها، وهنا تصبح الآيات القرآنيّة متغيّرة مع تغيّر الواقع وتطوره؛ لأنّ الواقع هو الأساس والنصوص القرآنيّة تدور في فلك الواقع، وبذا يفقد النصّ القرآنيّ مركزيّته وقداسته، حيث يصير لكلّ عصرٍ قراءةٌ تختلف عن قراءة العصر الآخر، بل تختلف قراءة كلّ متلقٍ عن قراءة

³¹ أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 87.

³² أبو زيد، مفهوم النص، 24.

³³ أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 80.

الأخر، وهو ما يُجبل النصوصَ القرآنيَّةَ إلى نصوصٍ وظيفيَّةٍ وغير بريئةٍ، يمكن توظيفها حسب الأهواء والميول والأيدولوجيَّة والمذهبيَّة، وهو أمرٌ بقدر ما هو خطر على القرآن يمثِّل خطراً على أمة القرآن.

لقد اعتبر نصر أبو زيد النصوصَ القرآنيَّةَ نصوصاً تنتمي إلى مجال الدراسات الأدبيَّة والنقدية فيصبح النصُّ بذلك موضوعاً للدرس اللغوي، وإذا كان النصُّ ينتمي للدراسات اللغويَّة فقد يكون مفهوماً أساسياً في العلوم الإنسانيَّة بل في كلِّ الثقافة، وهنا نجده قد لجأ إلى دراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر³⁴. فالقرآن في رأيه هو عبارة عن رسالة، وهذه الرسالة في علاقةٍ بين مرسلٍ ومرسلٍ إليه بواسطة اللغة، "ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخلُ العلميُّ للنصِّ القرآنيِّ مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظِّم حركة البشر المخاطبين بالنصِّ، وينظِّم المستقبلِ الأوَّل للنصِّ وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، والثقافة التي تتجسَّد في اللغة"³⁵.

وفي معرض حديثه عن الفرق بين الكتاب والقرآن، يقول أبو زيد: "لا نريد أن نتوقَّف طويلاً عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة القرآن، وهل هي مصدر من قرأ بمعنى رَدَد، أو من قرأ بمعنى جمع. والمعيار الثقافي الذي نستند إليه في التحليل لا بدَّ أن يؤكِّد أنها مصدر من قرأ بمعنى التردد، ذلك أنَّ النصَّ تشكَّل من خلال ثقافةٍ شفاهيَّةٍ لم يكن للتدوين فيها دورٌ يُذكر"³⁶.

ثم يقول: "إن النصَّ في إطلاقه هذا الاسم/ القرآن على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكَّل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميُّزه عنها باختيار هذا الاسم غير المؤلف تماماً من حيث صياغته وبنائه"³⁷.

وهكذا يؤمن أبو زيد بأنَّ القرآن نشأ في ثقافةٍ ما مرتبطة بتاريخ ما. وعلى الرغم من تميُّز القرآن بهذا الاسم غير المؤلف فإنَّ أبا زيد لا يخلع سمة القداسة أو الإعجاز على (اللامألوف).

والحقيقة أنَّ ربط نصر أبو زيد للقرآن بواقعه الثقافيِّ، حسب فلسفته الماركسيَّة، جعلته يتخذ بعضَ المواقف الأيدولوجيَّة والمذهبيَّة، منها:

1- ميله إلى نفي أزلِّيَّة القرآن، وإيمانه برأي المعتزلة في خلق القرآن. ففي عنوان جانبي (النسخ وأزلِّيَّة القرآن) يقول نصر أبو زيد: "لم يناقش العلماء ما تؤدِّي إليه ظاهرة نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها أم نسِخ أيضاً، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الإشارة إليه لأزلِّيَّة الوجود الكتابيِّ للنصِّ في اللوح

³⁴ أبو زيد، مفهوم النص، 23.

³⁵ أبو زيد، مفهوم النص، 24.

³⁶ أبو زيد، مفهوم النص، 59.

³⁷ أبو زيد، مفهوم النص، 24.

المحفوظ. وإذا كان ما نزل من الوحي نجومًا جميعه في أمّ الكتاب، وهو اللوح المحفوظ، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهمًا غير حرفي³⁸.

وتعود فناعة نصر أبو زيد بقول المعتزلة في حدوث القرآن إلى منهج أبي زيد الذي يربط القرآن بواقعه، وأن فكرة النسخ في القرآن تؤكّد - كما يرى - حداثة القرآن وربطه بواقعه، وهذا يعني أنّ إرادة الحقّ مرهونةً بأفعال العباد. وهذا محالٌ؛ فإرادة الله أزليّة، والعباد يسرون وفقها، مع حرّيتهم في اختيار أفعالهم.

2- ربطه رفض الكفار القرآن بثقافة الواقع. وهنا يقول نصر أبو زيد في معرض حديثه عن القرآن والشعر: "وحيث وصف العرب محمدًا بالشاعرية والسحر والكهانة، فإنما كانوا يحاولون ردّ النصّ إلى إطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون احتواء الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى"³⁹.

وهذا ادعاءٌ دحضه القرآن في أكثر من موضعٍ وعلى لسان الأمم السابقة، في مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّحْتَدُونَ، وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ، قَالَ أُولُو جِنَّتِكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف 22/43-24)، كما دحضته شهادات كبار كفّار قريش في حقّ صدق النبي.

المبحث الرابع: تقديم مغزى اللفظ على معناه

يقرّر نصر حامد أبو زيد أنّ النصّ القرآنيّ له دالتان، دلالة مذكورة في الخطاب، ودلالة مسكوت عنها، ويزعم أنّ الخطاب الدينيّ التقليديّ يقتصر على ما هو مذكور في الخطاب فقط. غير أنّ الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص القرآنية من خلال ظاهرها وما تحملها من معانٍ، ولكن من خلال الكشف عمّا هو مضمرٌ ومسكوت عنه، وهذا يسمّيه أبو زيد بالمغزى⁴⁰، ويربط أبو زيد المعنى بالقراءات التفسيرية للقرآن (التراث التفسيري) التي وقفت عند ظاهر النصّ كما يرى، يقول: المعنى يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنصّ من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المعنى يمثل

³⁸ أبو زيد، مفهوم النص، 131.

³⁹ أبو زيد، مفهوم النص، 24.

⁴⁰ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 22.

الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تُثير كثير خلافٍ بين متلقي النصّ الأوائل وقراءه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النصّ في مرحلة محدّدة وتحويله إلى أثرٍ أو شاهدٍ تاريخيٍّ⁴¹. ويحاول أبو زيد أن يوضّح رؤيته الخاصّة للفرق بين المعنى والمغزى فيقول: "والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بُعْدَيْن غير منفصلين: البُعدُ الأوّل أنّ المعنى ذو طابعٍ تاريخيٍّ، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكلّ من السياق اللغويّ الداخليّ والسياق الثقافيّ الاجتماعيّ الخارجيّ، والمغزى وإن كان لا ينفكُّ عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه، ذو طابعٍ معاصرٍ، بمعنى أنّه محصّلةٌ لقراءةٍ عصرٍ غير عصرِ النصّ. والبُعدُ الثاني للفرق بين المعنى والمغزى وهو يُعدُّ بمثابة نتيجة للبُعدِ الأوّل أنّ المعنى يتمتّع بقدرٍ ملحوظٍ من الثبات النسبيّ، والمغزى ذو طابعٍ متحرّكٍ مع تغيُّر آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها"⁴².

وليُزيد نصر أبو زيد من مقصده ووضوحًا ربط المعنى والمغزى بمسألة العامّ والخاصّ في الخطاب القرآنيّ، فقال: "والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبا الدلالة في النصوص. فالخاصُّ هو ذلك الجانب الدلاليّ المشيرُ إشارةً مباشرةً إلى الواقع الثقافيّ التاريخيّ لإنتاج النصّ، والعام هو الجانب الحيّ المستمرُّ القابلُ للتجدّد مع كلّ قراءةٍ، إنه عبارةٌ أخرى الفرق بين الدلالة الجزئيّة الوقتيّة وبين الدلالة العامّة الكليّة"⁴³.

إن هدف المؤلّف حسب نصر أبو زيد هو الوصول إلى الهدف، وهنا يصبح التأويلُ عبارةً عن حركةٍ متكرّرةٍ بين بُعْدَي الأصل والغاية، أو بين الدلالة والمغزى⁴⁴. وقد قسم الكاتب الدلالة إلى مستويين: المستوى الأوّل يمثّل المعنى التاريخيّ والأصليّ للنصّ وهو المستوى الظاهريّ، أمّا المستوى الآخر فهو الباطن والأعمق، وهو المضمون أو الفحوى، وهنا يصبح النصّ مفتوحًا دائمًا على جميع التأويلات الدائمة والمتغيّرة حسب كلّ قراءةٍ.

والنصوص القرآنيّة هي نصوصٌ قابلةٌ للدراسة العلميّة؛ لأنّ قراءاتها متعدّدة، وقد تختلف هذه القراءات من عصر إلى عصر، ومن قارئ إلى قارئ، فهي قابلةٌ للتجديد حسب الزمن والواقع وظروف الانسان، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "إنّ معنى النصّ يتغيّر من قارئ إلى قارئ ومن عصر إلى عصر، فالقصد هو المغزى بينما المعنى لا يتغيّر؛ لأنّ المؤلّف قد تحوّل إلى قارئٍ جديدٍ لعمله، وقراءته تشحن النصّ بدلالاتٍ جديدةٍ، ومن ثمّ تتغيّر علاقته بالنصّ"⁴⁵.

وهدف نصر أبو زيد من هذا التمييز بين المعنى والمغزى أو بين المعنى الخاص والعام، هو تأكّيده إمكانيّة سقوط العمل ببعض معاني آيات الأحكام في صورتها اللفظيّة أو معناها المباشر وتركها، وهو ما كشف عنه قوله: "بعض الدلالات الجزئيّة خاصّةً في مجال الأحكام والتشريع يُسقطها تطوّر الواقع الاجتماعيّ التاريخي، وتحوّل من ثمّ إلى

41 أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 22.

42 أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 218.

43 أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 202.

44 أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 144.

45 أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، 40.

شواهد دلالية تاريخية، ولذلك قسّم أبو زيد الدلالة في النصوص الدينية ثلاثة مستويات، هي: "المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للامتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها"⁴⁶.

وقد أعطى أبو زيد أمثلة تطبيقية يوضح بها مستويات الدلالة في النصوص القرآنية، ومن خلال أمثله يمكن أن نجعل من المستوى الدلالي الأول الذي تحوّلت الدلالة فيه إلى أثر تاريخي لا يمكن تطبيقه الآن بحكم التطور الاجتماعي مفهوم "الجزية" على غير المسلمين، فقد أسقطه التطور الاجتماعي القائم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس⁴⁷.

ومن أمثلة المستوى الثاني الذي يقبل التأويل المجازي معاني "الحسد، والجن، والشياطين، فهي - كما يرى الكاتب - مفردات ذهنية لا وجود لها في العالم الحقيقي، وأن وجودها في القرآن هو نتاج الثقافة التي شكّلتها"⁴⁸.

ومن أمثلة المستوى الثالث الذي يهتم بالدلالة العامة على الخاصة، وبالمغزى على المعنى، وبالمسكوت عنه عن المعروف والشائع موضوع "ميراث المرأة" وقس عليه "شهادة المرأة"؛ لأن هذه النصوص - كما يرى أبو زيد - جاءت لمجتمع يهين المرأة، وينظر إليها على أنها شيء يُورث كالأشياء، كما راعت في الوقت ذاته "العصبية الأبوية" الذي كان الذكر فيها هو محور عملية التوريث، ولكن المغزى من نصوص توريث المرأة والمسكوت عنه هو إبطال هذه المعاني الموروثة بالتطور الثقافي والاجتماعي⁴⁹.

يهدف نصر أبو زيد من هذا التقسيم لمستويات الدلالة الدينية، وكما يبدو واضحاً من أمثله، تصنيف الأحكام الشرعية والمعاني القرآنية إلى ثلاثة أقسام: الأول، أحكام ومعاني انتهت العمل بها، وباتت في حكم التاريخ، والثانية، أحكام ومعاني ذهنية لا وجود لها في العالم الحقيقي، والثالث أحكام ومعاني تتطلب تجاوز لفظها وظاهرها إلى سياقها أو مغزاها والمسكوت عنه فيها، وهو ما يعني التخلص من كل المعاني والأحكام السابقة لآيات القرآن وأحكامه، والتأسيس لقراءة جديدة لا تقف عند الظاهر ولا ترتبط بقرائن، بل هي تخضع فقط للتطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وربما لفلسفة المفسر وغير ذلك، ولذلك نجد نصر أبو زيد يدعو إلى إسقاط بعض الأحكام واستبدالها بما يناسب القيم الجديدة التي يفرضها التاريخ الجدلي للمادة.

ولا يكفي الكاتب بإلغاء منطوق النصوص وإسقاطها لمصلحة التطور، بل يحاول أن يستنبط المسكوت عنه من السياق اللغوي للمنطوق، فيكون المسكوت عنه هو المراد من السياق اللغوي المنطوق، والعجيب من كاتبنا

⁴⁶ أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، 203.

⁴⁷ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 204.

⁴⁸ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 22.

⁴⁹ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 219-221.

أنه يجعل المسكوت عنه يتناقض مع المنطوق بشكلٍ تامٍّ، ثم يزعم أن المراد من المنطوق ما يناقضه من مفهوم سكت عنه النصُّ مراعاةً لثقافة البيئة، فهو يعترف أن سياق سورة "الجنِّ" يدلُّ على وجود الجنِّ، وأنَّ وجوده لا يحتاج إلى إثبات، لكنه يستنبط من تقسيم القرآن للجن إلى مؤمن وكافر نتيجة استماعهم للقرآن أنه يؤمنهم فهو يؤسِّس لنفي وجودهم حقيقة مخالفة للمعري الثقافي⁵⁰.

المبحث الخامس: الانتقال في فهم القرآن من سُلْطَةِ النَّصِّ وصاحبه إلى سُلْطَةِ الْمُتَلَقِّي

ينتقد نصر أبو زيد الاهتمام بصاحب النصِّ القرآنيِّ أكثر من متلقيه، وهو ما أدَّى بالضرورة إلى الاهتمام بالنصِّ على حساب المتلقي، وهو ما تسبَّب - من وجهة نظره - إلى إهدار النصِّ القرآنيِّ، وإهدار وظيفته، يقول أبو زيد: "إنَّ التصور الذي يطرحه النصُّ عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النصِّ وقائله فقط إهداراً لطبيعة النصِّ ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي مازال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم"⁵¹. وعليه توجه اهتمام نصر أبو زيد إلى المتلقيِّ الأوَّل للوحي القرآني. وقد حاول نصر أبو زيد في دعوته للابتعاد عن البُعد الغيبي للوحي القرآني، أن يَسْتَعِيضَ عنه بالحديث عن السياق الذي تشكَّل فيه النصُّ، ولذلك ينتقد أبو زيد تجاهل السياق في الفكر الديني، ويُرجع ذلك إلى جانبين، يقول: "ويرتدُّ هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكيل النصوص الدينية، كما يرتدُّ في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصاً مفارقةً لسواها من النصوص اللغويَّة مفارقة تامَّة أو شبه تامَّة"⁵².

عالج نصر أبو زيد مفهوم الدين كما ورد في القرآن الكريم والشعر العربي القديم، ليصل إلى أنَّ مفهوم الدين مرادف لمفهوم العادة في الحياة أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانوناً يسير حياتهم: "الدين إذن هو: طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانوناً لحياتهم، وفي كلِّ المعاني والدلالات تظلُّ كلمة الدين تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلاً في حاضرتهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأيِّ معنى من المعاني"⁵³.

ينفي نصر أبو زيد إلهية الدين وسماوية الشريعة، ويربطه بعادات الناس وما يتفقون عليه من شعائر، هذا التعريف الذي يقدمه أبو زيد قد يصلح للدين الأرضيِّ الوضعيِّ الذي يُصيغه بعضُ الناس ويضعون له بعضَ الشعائر والطقوس التي يتفقون عليها، لكن لا يمكن أن تُخضع شريعة الله في جُمْلَتِها لعادات الناس وما قد يتفقون عليه؛ لأن ذلك يُخضع الدين السماويِّ والشريعة الإلهية لِعَبَثِ البشر، فيغيِّرون فيه، يحدفون ما لا يعجبهم، ويُضيفون إليه ما يرضيهم، وهذا بدوره يختلف بين أصحاب هذا الدين من وقت لآخر ومن بيئة لأخرى.

50 أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 109.

51 أبو زيد، مفهوم النص، 57.

52 أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 91.

53 أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 15.

وبناءً على هذا المفهوم الذي ينفي قداسة الشريعة، ويجعلها خاضعةً لسلطة العادة التي لا ثبات لها أخذ أبو زيد يهاجم مفهوم السنّة؛ لأنه يقوم على مفهوم الدين، والفرق بينهما هو السياق الزمني، يقول: "مفهوم الدين يحيل إلى طريقة الحياة أو الشريعة في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم السنة إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي"⁵⁴. يُفرّق الكاتب بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني فيقول: "ولا بدّ هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص المقدّسة الثابتة تاريخياً، في حين أنّ الفكر الديني هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقيّ محدّد إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدّد الاجتهادات بنفس القدر من مفكّر إلى مفكّر داخل البيئة الواحدة"⁵⁵، ثم أنكر محاولة الخطاب الديني المعاصر ادعاء قداسة فهمه للدين حتى صار فهمه للدين هو الدين ذاته.

وهذا التفريق بين الدين والفكر الديني هو الفرق بين النصوص وسلطة النصوص، يقول نصر أبو زيد: "من هنا تصحّ التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرّر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوةً إلى التحرّر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعانٍ خارج الزمن والمكان والظروف والملازمات، إنّها دعوةٌ للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص"⁵⁶. ويقول: "ولعلنا نستطيع أن نقول: إنّ النصوص في ذاتها لا تمتلك أيّ سلطة"⁵⁷، ويقول: "والسؤال الذي يثار عادةً من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو: أليس هناك من سبيل لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال مأكّر خبيث؛ لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجّه إلى سلطة النصوص، وهي السلطة المضافة على النصوص من جانب أتباع النقل، والحقيقة أنّه ليس هناك تصادمٌ بين العقل والنصّ لسببٍ بديهيّ وبسيط، هو أنّ العقل هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعاليّة الإنسانيّة التي لا فعاليّة سواها لفهم النصّ وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن النقل بتشويه العقل والتقليل من شأنه، كيف يتلغّى الإنسان النصّ ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في ردّه المعروف جدّاً والمشهور على الخوارج حين قالوا: "لا حكم إلا لله" بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلّم به الرجال"⁵⁸.

⁵⁴ أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، 16.

⁵⁵ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 185.

⁵⁶ أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام، 15.

⁵⁷ أبو زيد، الإمام الشافعي، 15.

⁵⁸ أبو زيد، الإمام الشافعي، 16.

والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهمّ جدًّا والخطير والمعيب تمامًا في الخطاب الديني المعاصر أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدّد الدلالة ويصوغ المعنى، وهذا كلّهُ ينفي وجودَ تصادمٍ بين العقل والنصِّ، وإنما ينشأ التصادمُ بين العقل وسلطة النصوص، ويصبح التقليلُ من شأن العقل مؤدّيًا مباشرةً إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكةً ملكيّةً استثمارٍ لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص.

تُفيدنا هذه المقولات السابقة لنصر أبو زيد أنه كان لا يرى لأيّ نصٍّ من النصوص الشرعيّة أيّ مضمونٍ أو معنىً مستقرًّا لا يتغيّر بتفاوت العقول أو تغيّر الظروف.

المبحث السادس: موقف نصر أبو زيد من قضية الإعجاز

وكان طبيعيًّا أن يساير موقفُ نصر أبو زيد من قضية الإعجاز موقفه من عملية خلق القرآن وحدائته، وهو موقف المعتزلة. وهنا يقول أبو زيد: "إذا كان تفسيرُ ظاهرة الإعجاز قد انتهى إلى القول باتحاد الدالِّ بالمدلول في حالة القرآن خِلافًا للوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فإنَّ ثمة تفسيراتٍ أخرى رأت انفصالَ الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحابُ هذا التفسير إلى أنَّ المعجزة الدالّة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصّة بوصفه نصًّا لغويًّا، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنصِّ عن الإتيان بمثله كما تحدّاهم النصُّ ذاته. وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخّل الإرادة الإلهيّة ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحديّ والإتيان بمثله، وقد اشتهر بهذا الرأي (وهذا هو المهم) إبراهيم بن سيّار النّظام من المعتزلة. وقد ذهب - أي النّظام كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات - إلى أنَّ إعجاز القرآن يقع من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرّف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورةٍ من مثله بلاغةً وفصاحةً ونظمًا"⁵⁹.

وهنا نرصد نقطتين: الأولى أن أبا زيد يقول: إنَّ أصحاب هذا الرأي يرون أنَّ المعجزة الدالّة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ثم يقول: لكنّها لا تنبع من طبيعته الخاصّة بوصفه نصًّا لغويًّا. ولا نفهم شيئًا من هذا إلا التخبُّط والتشوّط والتشرّد. فكيف تنبع من القرآن، ولا تنبع من طبيعته؟!

الأخرى: أن نصر أبو زيد لا يعزو الإعجازَ للنصِّ القرآنيّ، ولكن لعجز العرب عن الإتيان بمثله. وليتّه وقف عند هذا الحدِّ، ولم يُعلّل. ولكنّه قال: وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخّل الإرادة الإلهيّة، ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحديّ والإتيان بمثله. وهنا يمكن طرح بعض التساؤلات:

⁵⁹ أبو زيد، مفهوم النص، 164

منها: إذا كانت الإرادة الإلهية قد تدخّلت بصرف العرب عن قبول التحديّ والإتيان بمثل القرآن، فلماذا حاول مسيلمة الكذاب تقليد القرآن في عهد النبي محمد ﷺ؟ بل ويكتب رسالة إلى النبي ﷺ بأنه يشاركه في أمر النبوة؟⁶⁰ أم أن مسيلمة لا ينتمي إلى جنس البشر؛ فخرج عن عبادة هذه الصرفة؟

وإذا أمنا بموضوع الصرفة، فكيف يصرفهم الله تعالى عن مجارة القرآن والإتيان بمثله، ثم يفرّغهم في القرآن نفسه بأن يأتوا بمثله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْزَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة 23/2-24)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (هود 13/11-14)؟، ولم يكتب مولانا - تقدّست أسماؤه - بهذا التقرير، بل وعدهم بالنار التي أُعدت للكافرين.

وإذا سلّمنا بأنّ العجز كان طارئاً في ذلك الحين، وأنّ مسيلمة لم يحاول معارضة القرآن، فمعنى هذا أنّه يمكن تحقيقه بعد ذلك، فلماذا لم يأت العرب بمثل القرآن فيما بعد، وبخاصّة أنّ عصر نزول القرآن قد تلتته عصوة قوية من حيث الثقافة واللغة كذلك؟ وأنّ بعضهم قد حاول هذا بالفعل؟⁶¹، أم مازال العجز مستمراً حتى الآن؟!

ولنفي الإعجاز عن داخل النصّ القرآنيّ وبنياته اللغويّة والصرفيّة والبلاغيّة وغيرها، وعن معانيه وموضوعاته، يقول نصر أبو زيد في عرّضه لرأي عبد القاهر الجرجاني في قضية الإعجاز: "والقضية في ذهن عبد القاهر هي قضية (إعجاز القرآن)؛ وهي قضية لا يقنع فيها عبد القاهر بآراء السابقين عليه؛ وهي آراء تراوحت بين رؤية الإعجاز في أمر خارج النصّ ذاته، ورؤيته في صدق إخباره عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل. الإعجاز في رأي عبد القاهر كامنٌ في النصّ ذاته"⁶².

ولتفنيد كلام نصر أبو زيد السابق والذي أسند فيه لعبد القاهر القول بالصرفة في إعجاز القرآن، نستعين ونستدعي عبد القاهر الجرجاني نفسه لنوضّح موقف الرجل من القول بالصرفة.

⁶⁰ أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة (بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، د.ت)، 67/1-68.

⁶¹ انظر فيمن ادعوا النبوة ومحاولة معارضة القرآن مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية (بيروت، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2003)، 166-187.

⁶² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية (مصر - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، مجلد 5، عدد 1-2/13-16.

أورد عبد القاهر الجرجاني مقولة الجاحظ (المعتزلي) في هذا الشأن والتي تؤكد أن القرآن معجزٌ في نظمه، فيقول: "أم ترى الجاحظ حين قال في كتاب النبوة: ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، لتبين له في نظامها ومخرجها، من لفظها وطابعها أنه عاجزٌ عن مثلها، لو تُحَدِّثِي بما أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها"⁶³.

ثمَّ يبين عبد القاهر عن رأيه أكثر فيوضح بطلان القول بالصفرة، فيقول: "لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن، وعن أن يأتوا بمثله؛ لأنه معجزٌ في نفسه، لكن لأن أُدخِل عليهم العجز عنه، وصُرِّفَتْ هِمَّتُهُمْ وخواطرُهُمْ عن تأليف كلامٍ مثله، وكان حائِثُهُمْ على الجملة حالٌ من أُعْدِمَ العلم بشيءٍ قد كان يعلمه، وحيلَ بينه وبين أمرٍ قد كان يتسع له، لكان ينبغي أن لا يتعاطمَهُمْ، ولا يكون منهم ما يُدُلُّ على إكبارهم أمره، وتعجبهم منه، وعلى أنهم قد بهرتهم وعظَّم كلَّ العظْم عندهم، بل كان ينبغي أن يكون الإكبارُ منهم والتعجبُ للذي دخل من العجزِ عليهم، ورأوه من تغرُّر حالهم، ومن أن حيلَ بينهم وبين شيءٍ قد كان عليهم سهلاً، وأن سُدَّ دونه بابٌ كان لهم مفتوحاً"⁶⁴.

ومعنى كلام عبد القاهر أن العرب أنفسهم لم يتعجبوا من صرْفهم عن القرآن ولم يرد ذلك عنهم، وإنما الوارد عنهم هو تعجبهم وانبهاؤهم من فصاحته وبلاغته. لكن يبدو أن بعض الليبراليين العرب المعاصرين أكثر حرصاً على العرب القدامى من أنفسهم، بل أكثر تعبيراً عما كان يدور في خلد القدماء ولم يستطيعوا التعبير عنه، فعبروا هم عنه الآن.

واتساقاً مع مفهوم نصر أبو زيد للقرآن بربطه بواقعه، نراه ينتقد الباقلائي؛ لكونه يُثبِت الإعجازَ من داخل النصِّ، يقول أبو زيد: "يحاول الباقلائي أن يؤكد أن إعجاز القرآن كامناً داخله، وأنه ليس إعجازاً نابغاً من تدخُّل خارجيٍّ لمنع العرب من الإتيان بمثله"⁶⁵.

وعلى خلاف ذلك، وتمثيلاً مع مفهومه أيضاً، يربط أبو زيد القرآن من وجوه بنصوص الثقافة المعاصرة له، فيقول معترضاً على الباقلائي: "وإذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمُّنه لموضوعاتٍ مختلفةٍ وأغراضٍ متباينةٍ كالوعظ والقصص والإنذار، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدوِّها بالنسيب أو الوصف، وتضمُّنها للاعتذار أو الهجاء أو المدح أو الفخر فإن الخصيصة الثانية / عند الباقلائي التي

⁶³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، محمود محمد شاکر (مصر- القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، 389.

⁶⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 390 - 391.

⁶⁵ أبو زيد، مفهوم النص، 167.

تميّز القرآن عن غيره من النصوص هي النظم العجيب أو التأليف البديع الذي لا يتفاوت ولا يختلف⁶⁶ أي أن تشابه القرآن بالنصوص الأدبية الأخرى أقرب لفهم أبي زيد من كون الإعجاز نابغاً من عملية التأليف. ومما يُضعف حجّة كلام نصر أبو زيد أنه لم يشفع كلامه بشواهد كاشفة أو دراسة مقارنة يكشف من خلالها أوجه التشابه بين النصوص القرآنية وغيرها من النصوص القولية الأخرى، باستثناء محاولته في إرجاع مصدر كل من النصوص القرآنية والأدبية إلى مُحمّلة صاحبها.

وتتعبج عندما تقرأ لعالم مسيحي يؤمن بإعجاز القرآن من داخله، ويضرب أمثلة من القرآن، بعد إيمانه بأنّ الوحي هو كلام الله. يقول توشيهيكو أيزوتسو: "إنّ مفهوم الوحي سيتميّز بفتحة من الكلمات التي لا يمكن أن تُستعمل على وجه الخصوص في أيّ وجه من وجوه السلوك الكلامي الإنساني المعتاد، مثل "تنزيل" و"وحي"، إلى آخره. إن كلمة "تنزيل" لا يمكن أن تُستعمل أبداً للإشارة إلى فعل كلام عابر بين إنسان وإنسان. إنّ المعنى الأساسي للكلمة في هذه الحالة - من حيث أصلها الاشتقاقي - يمنحها وضوحاً خاصاً يحظر عليها أن تُستخدم إلا للتواصل فوق الطبيعي"⁶⁷.

إنّ الإعجاز مرتبط بالقرآن من ناحية اللغة، كما هو مرتبط بغيرها من المناحي، ولولا ذلك ما دعانا الله لتدبر آياته؛ لأن تدبر المعاني لا يكون بغير معرفة اللغة مفردات وتراكيب وأساليب ومعرفة خصائصها ودلالاتها وجمالياتها، وما أفنى علماء اللغويات والبلاغة في كلّ اللغات جلّ وقتهم في التأليف في هذا المجال.

الخاتمة والنتائج

توصّلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها ما يلي:

- 1- اعتماد نصر أبو زيد في نفيه لقداسة القرآن على بعض فلسفات ومناهج الفكر الغربي وخاصة المذهب الماركسي والتاريخي.
- 2- ميل نصر أبو زيد إلى توظيف المنهج العقلي التجريبي في دراسة الخطاب القرآني وما يتعلّق به من وحي ونبوة.
- 3- نتج من توظيف نصر أبو زيد للمنهج العقلي التجريبي أن أنكر أبو زيد الوحي وحصر القرآن في تاريخية تشكّله، بحيث يمكن القول بوقوف النص القرآني عند زمن تشكّله الأول وعلى الأحداث الأولى التي كوّنته، مما يقلّل

⁶⁶ أبو زيد، مفهوم النص، 169، 182

⁶⁷ توشيهيكو أيزوتسو، الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد (بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، 242، 243.

من أهمية الاعتماد على الخطاب القرآني في حياتنا الحالية، ويجعل النصّ القرآني مجرد كتابٍ تاريخيٍّ خاص بوقت وأحداث وثقافة معيَّنة.

4- اعتمد أبو زيد على بعض المناهج اللغوية الغربية التي تتوافق مع دعوته وتعيّنه في تحقيق مأربه مثل منهج التلقي الذي حاول من خلاله أن ينفي أهمية القداسة في ربط القرآن بصاحبه - عز وجل - ودعا إلى ضرورة ربطه بمتلقيه، لينقل بذلك سلطة النص من مُنزلِهِ اللهُ إلى متلقيه (الإنسان) فيكون الإنسان بذلك هو صاحب النص ومالكه.

5- اعتمد أبو زيد في تأكيد موقفه النافي لقداسة القرآن بجانب الفلسفة الغربية والمناهج النقدية الحدائنية على بعض المذاهب الإسلامية القديمة وخاصة المذهب الاعتزالي والباطني، فنراه ينفي على غرار المعتزلة مسألة الإعجاز القرآني، كذلك نراه يلجُّ على ترك ظاهر الألفاظ والبحث عن دلالاتها الخفية والباطنة دون وجود أية قرينة تسيغ هذا التأويل.

6- يقوم مفهوم التجديد عند نصر حامد أبو زيد في الدرس القرآني خاصة والإسلامي عامة إلى التخلُّص من كل ما هو مقدَّس في التراث التفسيري والديني.

7- بدا ضعف بعض آليات نصر أبو زيد في إقناعنا بانتفاء قداسة القرآن، خاصة فيما يتعلق بسحب ما حدث للتوراة والأنجيل على القرآن، ومن ثمَّ معاملة القرآن والنظر إليه بوصفه كتاباً غير مقدَّس، رغم قناعته بتحريف الكتابين الآخرين.

8- بدا التناقض واضحاً في بعض مواقف نصر أبو زيد خاصة فيما يتعلَّق بالوحي؛ فهو أحياناً يبدي إيمانه بالوحي، ثم يعود لينفيه زاعماً أن القرآن من خيال النبي، وليؤكد رؤيته يربط بين خيال النبي وخيال الشاعر، كما يربط بين الوحي وفكرة شياطين الشعر في التراث العربي، ويعود هذا التناقض ربما إلى عدم وضوح الهدف، أو لحيثته الحقيقية في اتخاذ موقف موضوعي من القرآن وقضاياها.

أهم المصادر المراجع

أبو زيد، نصر حامد. إشكالية القراءة وآليات التأويل. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط4، 1996.

أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2007.

- أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة. الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- أبو زيد، نصر حامد. دائرة الخوف قراءة في خطاب المرأة. الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004.
- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. مصر - القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990.
- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية. مصر - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. مصر - القاهرة: دار ابن سينا، ط4، 2003.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. محمود محمد شاكر. مصر - القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1992.
- الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. بيروت، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2003.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت، لبنان: دار الجيل، 1988.
- الكرماني، محمد بن يوسف. شرح صحيح البخاري. بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1981.
- أيزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة هلال محمد الجهاد. بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007.
- دراز، محمد عبد الله. النبأ العظيم "نظرات جديدة في القرآن". الكويت: دار العلم، د.ت.
- صفوت، أحمد زكي. جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة. بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، ط1، د.ت.
- عمارة، محمد. التفسير الماركسي للإسلام. مصر - القاهرة: دار الشروق، ط2، 2002.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1991.

Kaynakça

- Izutsu, Toshihiko. *Allah ve'l-insân fi'l-Kurân*. çev. Hilâl Muhammed Cihât. Beyrut: el-Munazammetü'l-Arabiyye li't-Terceme, 2007.
- el-Curcâni, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l-İcâz*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetul Hâncî, 1413/1992.
- Dirâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebe'ü'l-azîm: Nazarât cedîde fi'l-Çur'âni'l-Kerîm*. Kuveyt: Dâru'l-İlm, Ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmâmiş-Şâfi' ve te'sîsü'l-aydiyolociyati'l-vasatîyye fi'l-İslâm*. el-Dârül-Beydâ: el-Merkezu's-Sakâfi'l-Arabî, 2007.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Devâ'irü'l-havf Çırâ'e fi hitâbi'l-mer'e*. ed-Dârül-Beydâ: el-Merkezu's-sakâfi'l-Arabî, 2004.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Naş ves-sulṭa vel-ḥakîka*. el-Dârül-beydâ: el-Merkezu's-sakâfi'l-Arabî, 1995.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-çırâ'e ve âliyyâtü't-te'vil*. Beyrut: el-Merkezu's-sakâfi'l-Arabî, 1996.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmü'n-naş Dirâse fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. Kahire: el-Heyêtu'l-'Amme'l-Masriyye Li'l-Kitâb, 1990.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Naḳdü'l-çitâbi'd-dînî*. Kahire: Dârü-İbn Sina, 2003.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdil-Bâkî. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1412-1991.
- el-Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şâhiḥi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dârü İhyait-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1981.
- Mecelletü Füsuli. el-Kahire: el-Heyêtu'l-Masriyyetü'l-Ammetü Li'l-Kitâb. el-Mücellledül-Hâmis, el-Adedên (2, 1).
- er-Rafî, Mustafâ Sâdik. *İcâzi'l-Kur'âni ve'l-Belaga'n-Nebeviyye*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Ts.
- Safvt, Ahmet Zekî. *Cemheretu Resâili'l-Arap*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye. 1. Baskı, Ts.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî. [el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân](#). thk. Muhamed Ebü'l-fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.

الاتجاه الوجداني عند الشعراء الخوارج دراسة في أصوله ومحدداته وانعكاساته

(The Emotional Trend of the Kharijite Poets: A Study in its Origins, Determinants and Implications)

(Hâricî Şairlerde Duygusal Eğilim: Esasları, Sınırları ve Yansımaları)

Hafel ALYOUNES

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Assist. Prof., Siirt University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Arap Dili ve Belagati Anabilim dalı Department of Arabic Language and Literature
Siirt | Türkiye Siirt | Türkiye
hafel2015@gmail.com orcid.org/0000-0002-8125-2298

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 22/Mart/2023 Received | 22/March/2023
Kabul Tarihi | 25/Mayıs /2023 Accepted | 25/May/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

ALYOUNES, Hafel. "الاتجاه الوجداني عند الشعراء الخوارج دراسة في أصوله ومحدداته وانعكاساته" [The Emotional Trend of the Kharijite Poets: A Study in its Origins, Determinants and Implications; Hâricî Şairlerde Duygusal Eğilim: Esasları, Sınırları ve Yansımaları]. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 143-172.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1269146](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1269146)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Emotional Tendency of the Khārijite Poets: A Study in its Origins, Determinants and Implications

Abstract: The research talks about the sentimental attitude of the Khārijite poets, who sacrificed their lives in order to defend their faith, to the extent that they exaggerated it. This matter contributed to making sentimentalism a literary phenomenon in their poems. This phenomenon deserves to be examined and investigated, especially since many of these texts are full of sad constant feelings that clearly emerged in the hearts of the Khārijites, and are also full of individualism, which was evident through the poet's dialogue with himself and his addressing them within the framework of alleviating those concerns. The tendency toward nature, with its silent and moving parts, was also evident in their poetic texts, as well as employing it in their feelings. They found in it a haven for their worries and pain. The poetic texts of the Khārijites indicate their self-absorption, which came in intellectual molds whose meanings were derived from their solid faith that did not accept dialogues and discussions. In addition, this creed had sharp edges that would bleed to the touch. The sentimental attitude was also evident in their poems, which indicated their fortitude and steadfastness in fighting the worldly life represented by their tolerance of the injustice of rulers and the corruption of people. As this perseverance and patience were evident in their exaggerated worship, they gave it a large part of their lives until this matter was clearly reflected in their poetry. Among the remarkable things about the poetry of the Khārijites is the clear presence of women, as they were an aid to them in fighting oppression. Therefore, they give her mystical meaning in their poems, which was evident in their view of her as a symbol of purity far from lust and vulgarity, although this was mixed with talk about her beauty at times. All of the above is one of the most important determinants of the sentimental trend that emerged in Khārijite poems, which were similar to each other as if they were born from one womb. Therefore, the prudent reader of these poems hardly distinguishes one poem from another unless it has another characteristic that distinguishes this poet from his Khārijite peers. As evidenced by the poetry of the Khārijites, the intense emotion was charged with honesty at times, and tinged with pain and suffering at other times. It is a glowing emotion revealed by tense words that give rise to excitement and frenzy, dressed in the apparel of ease and spontaneity, far from refinement and embellishment, mixed with pain and self-reflections, and full of visions, self-introspection, and self-expression. Khārijite poets often resorted to personalization as a purely psychological process, based on influencing the recipient's soul and stimulating his appropriate emotion by diagnosing abstract meanings and embodying them in sensory images. All of this prompted some to say: The emotional poetic imagination is understood as being based on personalization and limited to it, and this is what the Khārijite poets tended to do in their collection, which was compiled by Dr. Iḥsān 'Abbās. Resorting to such metaphorical tools embellishes the poetic texts, increases their brightness and splendor, enhances the meaning, and makes it more clear to the reader. Perhaps the presence of the element of embodiment in the poetry of the Khārijites makes it increase the emergence of the sentimental tendency, because the self's reassurance with sensory perceptions is stronger than its reassurance with moral perceptions; sense over time was the easiest way to know the soul and discover its content, and the most capable of expressing what is going on in it. All of this was covered by the research in its paragraphs, with an introduction and a definition of the origin of the sentimental trend, its determinants and reflections, and the doctrine of the Khārijites. It relied on the integrative approach in reading the poetry of the Khārijites, because it is an approach that accommodates the various details of the text that contributed to its construction and takes from all the approaches that help to highlight the content of the text accurately, without non-existent additions. Thus, the analysis of the text with the tools of the integrative approach becomes clearer to the reader, by adopting every linguistic, morphological, grammatical, psychological, historical, and so on tool, based on a broad critical vision of the poetic text. Then I appended the research with the most important results, to which the reader can add what enriches the saying and makes it richer.

Keywords: Arabic Language and Literature, poets, sentimental, emotional, Khārijites, old, subjective, nature.

Hâricî Şairlerde Duygusal Eğilim: Esasları, Sınırları ve Yansımaları

Öz: Bu çalışma, Hâricî şairlerdeki duygusal eğilimi konu almıştır. Hâricî şairler, düşüncelerini savunmak için canlarını ortaya koyacak kadar fedakârlık göstermiş ve inandıkları davaya derin bir duygusal bağla bağlanmışlardır. Düşüncelerine olan duygusal bağlılıkları, şiirlerindeki duygusallık edebi bir olgu haline gelmiştir. Dolayısıyla bu olgu, araştırılmayı ve gözle görülür bir şekilde ortaya koymayı hak etmektedir. Ayrıca şiirlerinde hüznün, keder ve inziva gibi duygular da sıklıkla yer verilmiştir. Düşüncelerinde aşırı olmaları nedeniyle başka insanlarla diyalog kurmaya ve onlarla ortak paydada buluşmaya yanaşmamışlardır. Dolayısıyla onlar kalabalık bir sosyal çevre içerisinde olsalar bile, fikirlerini, duygularını, inançlarını paylaşmadıkları için kendilerini yalnız, bir başına olduklarını hissetmişler ve kendilerini diğer insanlardan soyutlayarak gerçek bir tek başlılık ve yalnızlık duygusuna kapılmamışlardır. Bu durum, onları doğaya yöneltmeye, doğayı betimlemelerine ve iç duygularına doğayı ortak kılmalarına sebep olmuştur. Zalim yöneticilere ve kendilerine göre yozlaşmış topluma karşı sert bir direniş gösterip muhalif olmaları, ibadetlerinde aşırıya gitmeleri ve katı bir tutum içinde olmaları da Hâricîleri, yaşadıkları toplumdan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bu hususlardaki kaba ve katı tavırları şiirlerine de yansımış, şiirlerinde yalnızlık, yabancı ve toplumdan farklı olma duyguları işlenmiştir. Hâricî şairlerin şiirinde kadın, dikkat çekici bir şekilde yer almış ve şiirlerinde onu zulme karşı bir araç olarak kullanmışlardır. Şiirlerinde kadının zaman zaman güzelliği dile getirilse de, onu şehvet ve bayağılıktan uzak, huzurun ve saflığın sembolü olarak kullanmışlar ve mistik bir kalıpta gösterilmişlerdir. Dolayısıyla bu da onların şiirlerinde ortaya çıkan duygusal akımın sebeplerinden biri olmuştur. Nitekim bazı araştırmacıları, duygusal heyecana sahip şiirsel tasavvurun kişiselleştirmeye dayalı olduğunu ve onunla sınırlı olarak anlaşılabileceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşe sahip olanların başında, Hâricî şairlerin şiirlerini bir divanda bir araya getiren İhsan Abbas olmuştur. Yukarıda sözü edilen konuların tamamı Hâricîlerin şiirinde akıldan çok duygusal bir dille izah edilmeye çalışılmıştır. Şiirlerinin üslubu kolay, anlaşılır, demagoji ve edebî süslemelerden uzaktır. Acı ve keder içermekte, derin iç duyguları dile getirmekte ve yenilgi hissi vermektedir. Hâricî şairler tamamen psikolojik bir yöntem olarak sık sık hayvanlara, bitkilere, cansız ve soyut varlıklara insanlara ait özellikler nispet etmektedirler. Başka bir ifadeyle teşhis sanatına başvurmuşlardır. Dolayısıyla bu yöntemle muhatapın iç dünyasını etkilemeye yönelmişler ve soyut anlamları teşhis ederek uygun duyguyu uyandırmaya amaçlamışlar. Zira teşhis, ifadelerin anlamını zenginleştirmekte ve değerini artırmaktadır. Ayrıca sözü estetik, güzel ve etkili olmasını sağlamaktadır. Bu çalışma, duygusal yönelimin kökeni, onu belirleyen etkenler, yansımaları ve Hâricîlerin düşünceleri gibi konuları ele alan bir girişle başlamıştır. Girişte sözü edilen konuların her birinin tanımı yapılmıştır. Çalışma Hâricî şiirlerini, bütüncül yaklaşıma dayanarak ortaya konulmuştur. Zira bütüncül yaklaşım, birbiri ile ilintili ve eklemlenmiş birimlerin bir arada değerlendirilmesi ile öznenin niteliğinin kavranabileceğini kabul eden bir yaklaşım biçimidir. Dolayısıyla bu yöntem, şiirlerinin oluşumuna katkı sağlayan farklı yönlerini içinde barındıran bir metottur. Ayrıca bütüncül yaklaşım, Hâricî şairlerin şiirlerinin ihtiva ettikleri konuları açık ve net olarak okuyucuya aktarmakta ve şiirleri hakkında genel bir kanaat oluşturma hususunda yardımcı olmaktadır. Makale, ulaşılan verilerin yer aldığı bir sonuç kısmıyla noktalanmıştır. Okuyucu sonuçta yer alan bulgulara bakarak söze gerek duymayan verileri fark edecek veya çalışmayı zenginleştirip daha güzel hale getirecek farklı noktaları da ekleyebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Şairler, Duygusallık, Hâricîler, Kadim, Öznellik, Doğa.

الاتجاه الوجداني عند الشعراء الخوارج في أصوله ومحدداته وانعكاساته

ملخص

يتناول البحث الاتجاه الوجداني عند الشعراء الخوارج، هؤلاء الذين بذلوا حياتهم في سبيل الدود عن عقيدتهم، حتى إنهم بالغوا في الدفاع عنها، وهو ما أسهم في تصوير الوجدانية ظاهرة أدبية في قصائدهم، تستأهل معابنتها وفحصها، ولاسيما أن كثيراً من تلك النصوص ناضحة بالمشاعر الحزينة، وبالفرديّة، وبالانتحاء إلى الطبيعة وتشخيصها ومشاركتها إياهم في مشاعرهم، وباستغراقهم في ذواتهم المؤطرة في قوالب فكرية ذات حوافٍ حادةٍ تُدْمِي من يلمسها، انعكست كلها في قصائدهم التي ولدت من رحم واحدة، فشابه بعضها بعضاً؛ حتى لا تكاد تميّز قصيدة من أخرى إلا بقدر بروز إحدى سمات الاتجاه الوجداني فيها، ومقادير العاطفة المشحونة بالصدق تارة، والمشوبة بالألم والمعاناة تارة أخرى. لقد ألقى كثير من شعراء الخوارج على كواهل قصائدهم همومهم وكآباتهم التي تعدّ مع التجلّد والصبر، وبرز نوازح الحب لدى الشاعر، من أهم سمات الاتجاه الوجداني البارزة في أدبهم. كل ما سبق جاء مشفوعاً بلغةٍ تتصل بالعاطفة أكثر منها بالعقل، ذات ألفاظ سهلة، بعيدة عن التحكيك، مرخمة بالألم وانكسارات النفس، تكشف الرؤى، وتستبطن الذات، وتبوح بمكونات النفس، وهذا جميعه تناوله البحث في فقراته مع مقدّمةٍ وتعريفٍ بأصل الاتجاه الوجداني ومحدداته وانعكاساته، وعقيدة الخوارج، معتمداً على المنهج التكاملي في قراءة أشعار القوم، ثم ذيلت البحث بأهم النتائج التي يمكن للقارئ أن يضيف إليها ما يغني القول ويزيده غنىً.

الكلمات المفتاحية: الشعراء، الوجداني، الخوارج، القديم، الذاتية، الطبيعة.

مقدمة

يلاحظ القارئ الأريب حضور معالم من الاتجاه الوجداني في أشعار الخوارج الذين نهجوا نهجاً عقائدياً يغيّر نهج الفئات الإسلامية السائدة في عصرهم، ويزيد هذا الاتجاه إضاءة، سخاءً نصوصهم بصور وجدانية تعبر عن مشاعرهم وذواتهم وفرديتهم، وجنوحهم إلى الطبيعة، وإخلاصهم في حبهم، والوفاء لمذهبهم ومعتقداتهم ولأصحابهم في درب الدعوة، والثورة على المخالفين لهم. مشفوعاً هذا كله بعاطفة رية بالصدق، وراشحة بالجيشان النفساني الذي يصور ملامح الشاعر والجماعة في مشاهد قشبية تنبض بالوجدانية. كما يمكن رصد الملامح الوجدانية في أشعارهم بمعاينة الألفاظ المتوترة الباعثة على الإثارة والهيجان في معانيها، واللابسة لبوس السهولة والعفوية رداءً لها، التي تعدّ من مكونات الشعر الغنائي أو الوجداني. ويبدو أنّ نظم حياتهم التي عاشوها قد أثّرت تأثيراً بالغاً في أشعارهم، ففرضت عليهم معاني بعينها دون غيرها، فلم يكن الشاعر الخارجي يلجج باب موضوعات الشعر التقليديّة مثل الهجاء أو الغزل ونحوها، إنّما حسر أشعاره في خدمة عقيدته، متناولاً ما يخدم هذا المنحى من رثاء الأبطال الذين قضاوا في

المعارك، واستعجال الموت للالتحاق بهم إلى دار الخلود، ومساءلة الطبيعة لمشاركتها آهاته، والانتحاء إلى الذات ومحاورتها، وإبراز الفردية والتجربة الخاصة، وهذا كله ما تمّ رصده في أشعار الخوارج بعامةٍ. وقد انطلقت مشكلة البحث من فكرة بروز الوجدانية في أشعار الخوارج قاطبةً التي عاينتها ووقفت على قصائدها وفتحتها ومقطعاتها في ديوانهم الذي جمعه إحسان عباس - طيب الله ثراه - ولمّا لم أظفر بدراسةٍ مستقلةٍ لهذه الظاهرة عند الخوارج حثت الخطلّي إلى رصد الظاهرة مستعيناً بأدوات التشكيل الشعريّ المختلفة وبما رشح عن سيرة القوم في المظانّ والمصنّفات من أخبار تؤكّد انتماء كثير من أشعارهم إلى هذا الاتجاه.

أما أهمية هذا البحث فتأتي من فرضية أنّ الاتجاه الوجدانيّ هو موقف في مهمّ له محدّداته ومقوماته القادرة على معرفة أصول التفكير عند فئة من الشعراء العقديين كالخوارج، واستبطان رؤاهم، ونوازع نفوسهم، ومعرفة أساليب تركيبهم التي أغنوها بمعجم شعريّ خاصّ، ألقى بظلاله على الحركة الشعرية اللاحقة، فؤلدت قصائد متشابهة في أساليبها، لا تكاد تميّز واحدة من أخرى إلا بقدر خصوصية التجربة الفردية، كمثل الفرق بين تجربة قطريّ بن الفجاءة؛ الذي ما انفكّ يعتزّ بفرديته وذاته وإنصافه خصومه، وتجربة عمران بن حطان؛ التي صرفها للزهد واستعجال الموت؛ إذ إنّ الصّراع في ذاته أقوى منه في نفوس أقرانه الخوارج، فهو نموذجٌ يحتذى في النزعة الفردية. كما يمكن أن يؤسّس هذا البحث لدراسة أوسع في ميادين شعرية أخرى، تربطها روابط مشتركة شبيهة بالتي وقعنا عليها عند الخوارج. ومن دواعي البحث وأهميته أنّ في أشعار القوم فيضاً من المشاعر الإنسانية العميقة الشفيفة التي تصور الذات في لحظات الانكسار التي ينجم عنها عاطفة مائة بالصدق، وهو ملمح أصيل في أدب الخوارج.

ولابدّ من التنويه إلى أنّ عدداً من الدراسات السابقة المعروفة تناولت شعر الخوارج، منها (أدب الخوارج) لسهير القلماويّ، و(الإسلام الخوارجيّ قراءة في الفكر والفنّ ونصوص مختارة) لأحمد معطية، و(الموت ومقالة الحياة في شعر الخوارج في العصر الأمويّ قطريّ بن الفجاءة نموذجاً) لمحمد الحلحوليّ، و(مقالة صورة المرأة في شعر الخوارج في العصر الأمويّ) لمحمد دوابشة، وغيرها، ولكن لم تقف واحدة منها على الجانب الوجدانيّ في أشعار القوم فيما وقفت عليه، إنّما تناول معظمها شعر الخوارج تناولاً عاماً. وذكرت بعضها؛ لكثرتها، وخشية التضييق على المقال هاهنا، ولأنّها مبنوثة ومعروفة للجميع، ولا أزعج البدع في صنعتي التي اجتهدت فيها جهداً أحسبه مفيداً في بابته.

1. الوجدانيّ، لغةً واصطلاحاً

اسم منسوب إلى الوجدان الدالّ على العَضْبِ وَفُق صخر الغيّ (12ق.هـ) الذي رثى ولده، فحاور حمامةً فقدت ولدها، يقول:

كِلَانَا رَدَّ صَاحِبُهُ بِيَأْسٍ وَتَأْنِيْبٍ، وَوَجْدَانٍ بَعِيدٍ¹

فالشاعر أيأس الحمامة من ولدها، فغضبت عليه، وكذا فعلت الحمامة التي أيأسته من ولده، فغضب عليها. ويرافق هذا

المعنى معنى الحب الذي دلَّ عليه الواجدُ بمعنى المحبِّ في قول أبي صرد: "ما بطنها بوالدٍ، ولا زوَّجها بواجِدٍ" أي لا يجبهها،² ومنه قول أبي تمام الطائي (231هـ) يشبهه حبَّ ممدوحه لصديقه بحب العاشق لمعشوقه، يقول:

وَاجِدٌ بِالْحَلِيلِ مِنْ بُرْحَاءِ الشَّدِّ شَوْقٌ، وَجِدَانٌ غَيْرُهُ بِالْحَبِيبِ³

وذهب الجاحظ (255هـ) إلى معنى أكثر التصاقاً بشغاف القلب؛ حينما تحدّث عن المعرفة والاستدلال بقوله:

"وللعقل في خلال ذلك مجال، وللرأي ثقْلُب، وتَشَقُّ للخواطر أسبابٌ وَيَتَهَيَّأ لَصَوَابِ الرَّأْيِ أَبْوَابٌ، ولتكون المعارف الحسيّة، والوجدانات الغريزيّة، وتتميّز الأمور بها، إلى ما يتميّز عند العقول، وتحصّر المقاييس".⁴ وإذا ما عدلنا إلى الصبغة الأخرى للمصدر (الوجدُ)، فسنعق على معنى الحزن في المعاجم،⁵ التي اعتمدت على قول مالك بن حريم الهمداني (86ق.هـ) واصفاً حاله المؤلم:

لَا أَسْمَعُ اللَّهْوَ فِي الْحَدِيثِ وَلَا يَنْفَعُنِي فِي الْفِرَاشِ مُضْطَجِعٌ
لَا وَجْدٌ تُكَلِّي كَمَا وَجِدْتُ، وَلَا وَجْدٌ عَجُولٍ أَضَلَّهَا رُبْعٌ⁶

¹ أحمد الزين - وآخرون، ديوان الهذليين (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1995)، 67/2.

² محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الرّبيديّ (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين (وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥ - ٢٠٠١ م)، 256/8.

³ الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق راجي الأسمر (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، 116/1.

⁴ عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1969)، 116/2.

⁵ الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت، 175هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 330/7.

⁶ شريف العلوانة، ثلاثة شعراء مقلون (عمّان: دار المناهج، 2007)، 48.

أما فيما يخص معناه الاصطلاحي، فإنه يتصل بالمعنى اللغوي الذي يدل المصدر فيه على نشاطٍ عقليٍّ أو نفسيٍّ شديدٍ، يصيب المرء بوساطته لذةٌ أو ألمٌ مكابدة، نتيجة لتفاعل كلٍّ منهما في نفسه المتأثرة بموقف ما، فيسهم ذلك النشاط في تشكيل سلوك المرء اللفظي أو السلوكي مثل البكاء؛ حينما يتعرض المرء لهزة نفسية مؤلمة أو سارة، وهو ما عبّر عنه ابن سينا من تأثر النفس بعامل خارجيٍّ "فإنه إذا كان المعنى مُحالاً، لا خيال له في النفس البتة، فكيف يكون خياله وجدانياً".⁷ إذ لا يمكن أن يكون وجداناً في النفس من دون مؤثر خارجيٍّ ينشأ عنه فيها حالة انفعالية مفرحة أو مؤلمة، لا تخرج عن إطار الحس الذي ينبغي لقارئ الظاهرة الأدبية أن يتحلّى به؛ ليدرك قيمة العمل الأدبي، إذ إنَّ الوجدان "هو الإحساس الداخلي لإدراك قيمة العمل الأدبي".⁸

فالاتجاه الوجداني في الشعر وفق مطالعة الباحث للمصادر والمطآن، هو حالة نفسية تنطوي على انفعال محدد، ينشأ عنه تشكيل لغويٍّ يستوعب أحاسيس الشاعر، ومدركاته تجاه ذاته والطبيعة والحياة والكون والمجتمع؛ التي عبّر عنها بعاطفة حادة مشوبة بالصدق والوفاء، يغذيها الهيجان والاضطراب. وهذا ما رسم ملامح الاتجاه الوجداني في أشعار الخوارج.

2. الاتجاه الوجداني: النشأة والسّمات والآفاق

وكان أول من تناول هذا المصطلح في تراثنا الأدبي د. عبد القادر القط في دراسته للشعر العربي المعاصر، بدلاً من المذهب الرومانسي الذي كان سائداً في الأدب الأوربيّ إبان التحوّلات الفكرية التي طرأت على المجتمع في القرن العشرين، فصارت الوجدانية أشبه بمنهج متماسكٍ له ضوابطه وأدواته في دراسة النصوص، التي نحا أصحابها منحى الاستغراق في الذاتية في أثناء التعبير عن تجاربهم الشعرية، ومالوا إلى تصوير خلجات النفس الإنسانية، وما يعتمل فيها من أحزانٍ وآلامٍ وهمومٍ، خيمت على حركة المجتمع نتيجة تحولات كبيرة ألفت بنفسها على الحياة، فأحدثت انعطافاً ترك أثره في حركة الأدب. وهذا ما وقع للخوارج في أثناء حركتهم زمن الأمويين والعباسيين الأوائل، كما لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى الخيال الشعريّ الجامح، وتكوين معجم شعريٍّ جديدٍ، يمازج بين اللغة العادية واللغة الانزياحية التي أحدثت تطوراً في المعنى بُعدوها عما وضعت له في الأصل. كما انتحى الوجدانيون إلى الطبيعة وتمأهوا بها نتيجة لإحساسهم المرير بالغرابة، فوجدوا فيها سلواناً عن ذلك الإحساس، وراح الشاعر الوجدانيّ يعبر عن تجاربه الخاصة نتيجة لإحساسه بفرديته المغايرة للمجتمع من حوله مادام أن له منهجاً يخالف منهج العامة، مبتكراً صوراً

⁷ ابن سينا، الشفاء المنطق، تحقيق الأب قنواقي وآخرين، مراجعة: إبراهيم مذكور (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405)، 289/1.

⁸ محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 880/2.

جديدة تناسب فكره.⁹ فكان لا بدّ من هجران التّظم الشعريّة المألوفة، وابتكار أسلوب شعريّ أكثر ملائمة في بساطته وعفويّته، وإيقاعه الذي يناسب سمات التّزعة الوجدانيّة التي تشبّه بالرومانسيّة في بعض جوانبها، إلّا أنّ بعض الموضوعات التي كانت مادّتها الشّوق أو اللّوعة أو الانتحاء إلى أحضان الطّبيعة، أو المشاعر التي تؤلم صاحبها وتثيره، انصهرت بوجدان الشّاعر انصهارًا تامًّا، فبرزت فيها العاطفة بروزًا باهرًا؛ ممّا جعلها أوضح تعبيرًا عن الاتّجاه الوجدانيّ، وألصق بالتّجربة الشعريّة الحقيقيّة.

ولعلّ الظروف العامّة التي أنتجت نصوصًا أدبيّة في مجتمع يختلف في بعض صفاته وتقاليده عن المجتمع الغربيّ، مثل توهج العاطفة وطغيانها في النّصوص الصّادرة عن تجارب حقيقيّة واصطباغها بالصدّق بعمومه، كان دافعًا لعبد القادر القطّ إلى توليد هذا المصطلح الذي شكّل ظاهرةً أدبيّةً لها جذورها في الأدب القديم.

ومّا لا تنازع فيه أنّ التّحوّلات الفكرية والثّقافيّة المختلفة التي طرأت على المجتمع الإسلاميّ، إبان انتقال الحكم من بني هاشم إلى بني أميّة وما رافقه من صراع دمويّ، وتغيّر في نمط العيش والتّفكير نتيجة الفتوحات الإسلاميّة، والتّقلّت من عقال الشّريعة شيئًا فشيئًا، ارتدّت آثارها كلّها في نفوس الشعراء؛ الذين شرعوا يعبرون عن ذواتهم بأساليب لغويّة شتىّ، فيها من الألم والمعاناة والمنازع التّفسيّة ما فيها.

لم تكن الحركة الوجدانيّة وافدة على الأدب العربيّ، لأنّه لا يكاد يخلو أدب أمّة من التجارب الدّائيّة أو العاطفيّة التي تغدو صورًا نمطيّة في الآداب جميعها، بيد أنّه قد تغلب في أدبٍ دون غيره، فتصير ظاهرةً تعكس ثقافة ذلك الأدب، "ولعلّ الحركة العذريّة في الشعر الأمويّ هي أقرب ألوان الشعر العربيّ إلى الشعر الوجدانيّ الحديث، وإن اختلفت عنه باختلاف العصر والقيم الاجتماعيّة والثّقاليد الفنيّة" وفق القطّ.¹⁰ ممّا يعني أنّ الاتّجاه الوجدانيّ في التّراث الشعريّ القديم موجود وجود الشعر نفسه، كحال الاتّجاهات الأخرى التي يقع عليها النّاقد التّبيّه؛ كالاتّجاه التّأمليّ، أو الاتّجاه العقليّ ونحوها.

وأزعم أنّ الشعر الجاهليّ أو صدر الإسلام مترعّ بالمعالم الوجدانيّة، التي لم تقف عند الحركة العذريّة فقط، بل امتدّت إلى قصائد حملت في أنسجتها اللّوعة والحزن والكآبة، والشّوق والفراق، وأنين الغربة، وزفارات الحنين العميقة الخارجة من القلب، كقول أعرابيّ في صدر الإسلام:

⁹ عبد القادر القط، الاتّجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر (القاهرة: مكتبة الشباب، 1988)، المقدمة: 7-13.

¹⁰ القط، الاتّجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، 10.

دَعِ	المَطَايَا	تَنْسِمُ	الجُنُوبَا
إِنَّ	هَآ	لَنْبَأً	عَجِيْبَا
حَيْنُنْهَا	وَمَا	اشْتَكْتُ	لُغُوبَا
يَشْهَدُ	أَنْ	قَدْ فَارَقْتُ	حَبِيْبَا
مَا	حَمَلْتُ	إِلَّا	فَتَى كَيْبَا
يُسِرُّ	بِمَا	أَعْلَنْتُ	نَصِيْبَا
لَوْ	تَرَكَ	الشُّوقُ	لَنَا قُلُوبَا
إِذَا	لَا تَرْنَا	بِهِنَّ	التِّيْبَا
إِنَّ	العَرِيْبِ	يُسْعِدُ	العَرِيْبَا ¹¹

وقد وقف وهب روميّة على هذه الأرجوزة، التي تنتمي إلى المرحلة الانتقاليّة من حياة الشعر العربيّ، وتناول فيها بنية الألفاظ والتراكيب، وما انطوت عليه من دلالات معجميّة ذات ارتباط وشيخ بالتّقاليد العربيّة حينذاك، فأبرز مقادير ضخمة من المادة الوجدانيّة وكثافتها؛ لتناولها ألفاظاً محوريّة في صدر الإسلام، طوّعها الشّاعر لترجمة أحاسيسه التي انطوت على الحنين والشّوق، وإن كان ظاهر الأشرطة يترجم أحاسيس الإبل، غير أنّها في الحقيقة أحاسيس الأعرابيّ التي تعكس الحالة النفسيّة العامّة لأولئك الفاتحين؛ الذين أرقهم الشّوق، وغالتهم سياط الغربة في المجتمع الإسلاميّ، "ويّضح من هذه الألفاظ (أي ألفاظ الأرجوزة)، أنّ تصوير الحالة لا يتمّ في سياق القصيدة المألوف أو المتوقّع، بل يتمّ في سياق غزليّ يستعير له الشّاعر ألفاظ الغزل الانفعاليّة ذات الرّصيد العاطفيّ الضّخم، وبذا ترتفع المطايا من المستوى الحيوانيّ على مستوى الإنسان العاشق المحروم، فتتحرّر من صورتها الحيوانيّة... وتكتسب رويداً رويداً ملامح إنسانيّة واضحة"¹². وإذا ما أعدنا النّظر مرّة أخرى في هذه الأرجوزة، سيتكشف لدينا أنّ الشّاعر يعتمد أغراضاً مألوفة مثل الوصف والرّثاء، غير أنّه يريد التعبير من خلالها عن حمولات نفسيّة أثقلت كاهله أبعده من هذه المألوفة، تكشفها ملامح الشّوق والحنين والاعتراب، فكثيراً ما خبأ الشّعراء الجاهليّون والمخضرمون في تلك المرحلة القلقة أحاسيسهم ومشاعرهم خلف الأغراض المعروفة، ومما يقوّي مذهبنا بالقول بوجود معالم وجدانيّة تعبّر عن غنائيّة طاغية في نسيج القصيدة العربيّة القديمة وأعطافها، هو أن الحديث عن الآخر في تلك القصيدة لم يكن إلا حديثاً عن الذات ونوازعها في معظم الأحيان، وإلاّ ما تفسيرنا لبكاء امرئ القيس وصاحبه في رأس معلقته،

¹¹ محمد توفيق البكري، أراجيز العرب (القاهرة: مكتبة محمد محمود حجاج الكنتي بالأزهر، 1346)، 5.

¹² وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد (عالم المعرفة الكويتية، د.ت)، 164.

وتعاطف الأعرابي العميق مع الإبل التي يظنّ القارئ أنّها هي المغتربة التي ترنو إلى وطنها من بعيد؛ بل غدت المعادل الموضوعي الذي ألقى الشاعر على كاهله نزعته الوجدانية، وهو ما ألمح إليه كمال أبو ديب في رؤيته للشعر الجاهلي، الذي جاء نصّ الأعرابي امتداداً للاتجاه الوجدانيّ فيه، "نرى في لوحاته الحسّية وصوره الموسّعة تجسيدات لمعادلات موضوعية، لرؤى وانفعالات كثيفة محتجة ومقنّعة، وفي مواقفه الفيزيائية وسرده اللّامح لقصص الحيوان مثلاً، هذا التّجسيد الرمزيّ الطّقوسيّ ينأى عن البوح المباشر والافصاح الانفعاليّ الحادّ".¹³ فالظواهر الوجدانية كثيرة في الشعر العربيّ القديم، وحسبنا حديث الطّعن الشائع في نواصي عدد من القصائد التي تذكر خصومات الأقوام وتحالفاتهم، فكأنّ هذا التّزوع الوجدانيّ بما يضمّه من معاني الودّ والألفة، التي تتحوّل إلى قطيعة ونفور وحروب دامية أحياناً، يصلح للتعبير الرمزيّ عن حالة هذه القبائل، وقد دافعتها الأيام فتبدّلت حالها، وصارت في نزاع وخصام بعد أن كانت في وئام وسلام، فيبدأ الشّاعر الخطاب لنفسه: تبصّر خليلي هل ترى من طعائن¹⁴. في إشارة منه إلى نزوعه نحو ذاته، فليس معه أحد إلاّ ذاته التي يخلو إليها، يحاورها مجسّداً إيّاها في موقف وجدانيّ، يثير شجون المرء ويبعثها من رقدتها بلغة وجدانية.

3. اللغة الوجدانية

لم تزل أشعار الخواج تعري القارئ بفتنتها وحسن تأنيها، ولو أنّها جاءت على منوال أشعار المحترفين من أبناء عصرهم، لعلا كعبها، وطوّقت ألباب الدّارسين بحسنها أكثر مما هي عليه، بيد أنّ أصحابها صرفوها خالصةً لخدمة عقيدتهم، ممّا غمز في حسننها، واختصر بعض جمالها، يضاف إلى هذا أنّ معظم شعر الخواج كان يولد على شكل مقطّعات تولد تعبيراً عن موقف مفاجئ، أو فكرة عارضة يسهل بها لسان الشّاعر، ما جعلها خالية من الصنعة والتحكّيك والتأنق الفنيّ، الذي يلاحظه المرء في القصيدة الأموية، ولكنّ هذا لا ينفي عن تلك الأشعار اللّغة الفنّية النّاضحة بالوجدانية المتمثّلة في اختيارات الشّاعر الخارجيّ للألفاظ، التي تبعث الوجد من رقدته، وتثير المشاعر من رُبُصتها، وهي ألفاظ سهلة المأخذ، مكرّرة، ترتدّ إلى الذات وتستبطنها، تصدّغ القلوب وتذيب جامد الدّموع، تتعلق بالنفس، فتعبّر عنها أصدق تعبير؛ "لأنّ السلوك اللّغويّ للشّاعر الغنائيّ، وطريقته في صياغة عالمه وتشكيل رؤيته يتّسم أساساً بغلبة طابع البساطة، فإذا أخذنا نستقصي مكوّنات هذه البساطة الغنائية وخواصها البارزة، وجدنا أنّها تتمثّل من منظور البنية في قرب المسافة، وشحنات الدّكريات، والعفوية الطاغية.

¹³ كمال أبو ديب، *الرؤى المُننّعة* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، 338.

¹⁴ رومية، *شعرنا القديم والنقد الجديد*، 152.

وفيما يتصل بالموضوعات، وطريقة اختيار الكلمات والصيغ التي تشير إليها، فإنَّ الشَّاعر يفضِّل الوجدانيَّ منها ممَّا يتعلَّق بالنَّفْس، أكثر ممَّا يرتبط بالعقل¹⁵، كقول العيزار الطَّائي يَصوِّر نفسه بين آلام التَّدَم وسيط الحسرة التي تنهش كاهله على ما فرَّطه في يوم التَّهروان:

أَلَا لَيْتِي فِي يَوْمٍ صَقِينٍ لَمْ أُؤَبِّ وَغُودِرْتُ فِي الْفَتْلَى بِصَقِينٍ نَأْوِيَا

وَفُطِعْتُ آرَابًا وَأُلْقِيْتُ جُنَّةً وَأَصْبَحْتُ مَيْتًا لَا أُحِبُّ الْمِنَادِيَا¹⁶

ونحو قول عمران بن حطَّان في رثاء مرداس بن أدية:

أَحَادِرُ أَنْ أَمُوتَ عَلَى فِرَاشِي وَأَرْجُو الْمَوْتَ تَحْتَ ذُرَى الْعَوَالِي

وَلَوْ أَيِّي عَلِمْتُ بَأَنَّ حَتْفِي كَحَتْفِ أَبِي بِلَالٍ لَمْ أُبَالِ¹⁷

لقد ألقى الشَّاعر تجربته الوجدانيَّة على لفظي الحتف والموت، اللذين كانا مرآة لهذه التَّجربة بلغة عذبة، قصيَّة عن الغرابة والاستكراه والكراسة والجلافة، بل لينة ليونة طبع أصحابها ذوي الرهافة والشفافة، "فإنَّه يرقُّ شعر أحدهم ويصلب شعر الآخر، ويسهل لفظ أحدهم، ويتوعَّرُ منطوق غيره، وإنَّما ذلك بحسب اختلاف الطبائع، وتركيب الخلق، فإنَّ سلامة اللفظ تتبع سلامة الطَّبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلق. وأنت تجد ذلك ظاهرًا في أهل عصرك، وأبناء زمانك وترى الجاني الجلف منهم كثر الألفاظ، مُعقِّد الكلام، وعَرَّ الخطاب، حتَّى إنَّك ربما وجدت ألفاظه في صوته ونغمته".¹⁸ يضاف إلى هذه المعالم السَّالفة الذِّكر ملامح وجدانيَّة، يكمن في اعتماد القوم على التَّجسيد الحسِّي للمعنى، فكانوا يجمِّعون المعنى ويشخصونه، يخاطبونه ويحاورونه، وربما كان من أثر عقيدتهم في آثارهم، فاعتنت الخوارج بالصور المجازية بقدر تجسيدها للمعاني، وحسبنا هاهنا إعادة النَّظر كرتة أخرى في الكناية {الموت تحت ذرى العوالي} لنذكر حجم المادَّة الوجدانيَّة فيها، فهل ثمة من يشتهي الموت مقتولًا إلا من أخلص لعقيدته وكان صادقًا في رجائه؟ وإذا كانت العاطفة "تلك القوَّة التي يثيرها الأدب فينا نحن القراء"،¹⁹ فإنَّه تشعُّ من هذه اللِّغة عاطفة

¹⁵ صلاح فضل، شفرات النص، دراسة سيمولوجية في شعرية القص والتصيد (القاهرة: عيد للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995)، 40.

¹⁶ إحسان عباس، شعر الخوارج (بيروت: دار الثقافة، 1974)، 32.

¹⁷ عباس، شعر الخوارج، 142-143.

¹⁸ القاضي الجرجاني (392هـ)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، 17-18.

¹⁹ أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، 181.

متوهجة تثير في صاحب الرأي مظاهر وجدانية تتصل بطبيعة الشعر، وإذ به مضطرب متفاعل بأحاسيسه وعاطفته الصادقة مع ما يقرأ؛ لأنها نابعة من تجربة حقيقية أخلص أصحابها لها إما إخلاص، فهم كالتائحة المفجوعة المصابة في ذاتها، التي لا تشبه التائحة المؤجزة كما أخبر عمرو بن ذرّ في الأثر.²⁰ وسنقف بعجالة عند عقيدة الخوارج التي كان لها أثر ظاهر في صنعتهم الشعرية.

4. عقيدة الخوارج السياسية والدينية

شكلت حركة الخوارج الثورية نظرية سياسية من حكم بني أمية بعدما قويت شوكتها وصارت قوة ضاربة في المجتمع، لها رؤوسها الذين أسهموا في تكوين تلك النظرية، فصيرتهم حزبًا ثوريًا سياسيًا منظمًا منافحًا عن مبادئ القوم وعقيدتهم التي يمكن عرضها بعجالة وهي:

-التحكيم: رأوا ببطلان التحكيم، وبكفر الحكمين ومن شايعهما، "فذكر الكعبي في مقالاته أنّ الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها، إكفار عليّ وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل، وكلّ من رضي بتحكيم الحكمين والإكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر"،²¹ فضيّقوا واسعًا وحاولوا بهذا الرأي حصر المسلمين بمن ينضوي تحت ملاءتهم دون غيرهم.

-الإمامة: لم يكن لدى الخوارج مانع إن كان الإمام غير قرشيّ، ويتمتع بالعدل والتقوى والعلم، حتى لو كان عبدًا أو حرًا مادام المسلمون قد أجمعوا عليه، وإذا ما مال عن الحق وجب عزله أو قتله.²² وقد مارس الخوارج هذا الأمر فيما بينهم؛ حينما عرضوا خلافتهم على غير واحد، حتى آلت إلى عبد الله بن وهب الراسبي الذي لم يكن راعبًا بها،

²⁰ محمد ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، 2004)، 228/3.

²¹ عبد القاهر البغدادي (429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982)، 55.

²² أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (548هـ)، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، علي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 134.

فقال: "ها توها، أما والله لا أخذها رغبةً في الدنيا، ولا أتركها فرحاً من الموت".²³ وفي هذا زهد بالسلطة والسيادة ندر عند غيره، ولا سيما أنّ الراسبيّ هذا كان مقدّمًا على غيره، مفوّهاً، وذا عقلٍ راجح.²⁴

- الإيمان: وهو عندهم معقود بالعمل، وهذا يوافق عقيدة أهل السنة والجماعة التي تربط الإيمان بالعمل؛ أي قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، بيد أنّ الخوارج بالغوا كثيراً في العمل حتّى وصلوا حدّ الغلوّ. وقد احتفلت في حياتهم مواقف كثيرة تعبّر عن تفانيهم في العبادة؛ حتّى إنّ ابن عباس "رأى منهم جباهاً فرحاً لطول السجود، وأيدياً كثفّنات الإبل، وعليهم قُمصٌ مُرَحَصَةٌ، وهم مُشَمَّرُونَ".²⁵ وفيما يخصّ مسألة مرتكب الكبيرة أو المعصية الظاهرة، فقد تبرأت الخوارج منه، حتّى إنهم يخرجونه من الإسلام، ويكفّرونه،²⁶ وهذا لا ريب يخالف مذهب أهل السنة والجماعة، ولم أسق هذه الآراء إلّا لأنّ بعض آثارها انعكس في قصائدهم وأدبهم بشكلٍ عامّ. كما يلاحظ الحضيف في أشعارهم صور حياتهم؛ التي يؤطّرها الزهد والتأمل والتضحية في سبيل المبادئ التي آمنوا بها، ويصوّر الكتابة التي تحتاف قلوبهم لتأخّرهم عن اللّحاق بأصحابهم الذين سبقوهم إلى دار الخلود، وكذلك الحزن العميق لهلاك الأصحاب والإخوان والوفاء لهم، من أمثلة ذلك قول الأصمّ الضبيّ يرثي الخوارج الذين قُتلوا عند الجوسق:

إِنِّي أَدِينُ بِمَا دَانَ الشُّرَاةُ بِهِ يَوْمَ النَّحْيِلَةِ عِنْدَ الْجَوْسَقِ الْحَرْبِ

النَّافِرِينَ عَلَى مَنَهَاجٍ أَوْلَهُمْ مِنَ الْخَوَارِجِ قَبْلَ الشُّكِّ وَالرَّيْبِ²⁷

ونحو هذا حينما خلع القوم معدان الإياديّ لقوله في القعدة:

سَلَامٌ عَلَى مَنْ بَايَعَ اللَّهَ شَارِيًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَزْبِ الْمُقِيمِ سَلَامٌ

²³ محمد بن جرير الطبري (310هـ)، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1967)، 75/5.

²⁴ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (المتوفى: 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 1078-1097.

²⁵ المبرد (المتوفى: 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، 1132/3.

²⁶ المبرد (المتوفى: 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، 1078/3.

²⁷ عباس، شعر الخوارج، 125. وقد نسبها المبرد إلى عمران ابن حطان، 1162/3.

فَبَرِّئْتُ مِنْهُ الصُّفْرِيَّةَ، وقالوا: خالفت، لأنك بَرِّئْتَ مِنَ الْقَعْدِ".²⁸

وهكذا مضى شعر الخوارج ينافح عن مبادئهم وعقائدهم، وقد نسجوا خيوطه وأسدوها من بعض الأغراض المألوفة، ولاسيما أنهم وشوها بلغة وجدانية شفيفة. بعناية وحسن تدبّر؛ إذ جعلوا اللّغة تبدو في أقوى وظائفها التعبيرية بحيث تمثل بنيةً فنيّةً متماسكةً، يتجسّد فيها إبداع صاحبها، وتتبلور فيها -أيضاً- رؤيته للحياة والناس والمجتمع.²⁹

5. تجليات الوجدانية في القصيدة الخارجيّة

إنّ الحكم على طبيعة التجربة الشعريّة في القصيدة الخارجيّة بعمومها ضربٌ من التّعسف، لأنّ معظم شعر الخوارج أتت عليه نوائب الأيام كما بدا لي في صنعة إحسان عبّاس، إذا ما قورن بما انتهى إلينا من كثرة أسماء أصحابه، وتزاحم أخبارهم في المظانّ التي تروي أدب تلك الحقبة من حياة الدّولة الإسلاميّة، وما وقف عليه من أشعارهم لا يقارن بما وصلنا من شعر شادٍ واحد من شداة الدّولة الأمويّة، فما بالك بالأقحاح الذين بنيت من ألسنتهم التّقاض ونحوها. ولعلّ عدم اهتمامهم بالشعر كان سبباً لضياعه، لأنّ الخوارج لم يكونوا شعراء بقدر ما كانوا أصحاب ثورة وحرب، تجيش نفس واحد منهم بنفثة شعريّة نحيلة قبيل المعركة أو في أثنائها أو عقبها، بمألاً أعطافها الصّدق، فتفوح منها حرارة الإيمان ويشتدّ لهيبها، وربما استعاض الشاعر منهم عن الموهبة التي تمكّنه من قول القصيدة أو المطوّلة، بجملة تلك العاطفة ونفاذ الرّأي، وإن اقترب في كثير من الأحيان من سبك الألفاظ بطريقة تقريرية تميّز بالوضوح الحاد.³⁰ وما دام أنّ الشاعر الخارجي يستمدّ طاقاته الشعريّة من تجربته الواقعيّة، فإنّ صور الوجدانية في شعره برزت في أفكار عديدة منها:

5.1. الجنوح إلى الطبيعة

لجأ الشّاعر الخارجي إلى الطّبيعة، فشاركها أحاسيسه ومشاعره، فحاول إسقاط نزعتة الوجدانية على رموزها، التي غدت مرآة تعكس تلك التجربة الرّاشحة بالألم، التّاضحة بالمرارة، فلم تكن صيغة الاستفهام في رثاء ليلي بنت طريف الشّاري لأخيها الوليد إلاّ تعبيراً عن تصدّع نفسها وانكسارها، فقد استغرقت اخضرار شجر الخابور، وأخوها

²⁸ المبرد (المتوفى: ٢٨٥هـ)، الكامل في اللغة والأدب، 1078/3.

²⁹ محمود قدوم، "مستويات التحليل اللغوي في كتاب أعجب العجب في شرح لامية العرب للشنفرى" مجلة هيتيت، 2/19 (2020)، 801.

³⁰ عبد القادر القطّ، في الشعر الإسلامي والأموي (بيروت: دار النهضة العربيّة، 1979)، 376-377.

مقول، بسؤال يترجم حالها الموجودة، معظمة الحدث على جلالته، وكأنها تريد للحياة أن تتوقف عند موت أخيها، فتستنكر نضرة الشجر الذي شخصته وخاطبته ونسبت إليه الجزع والفرق، ووبختته على خضرته وإوراقه، وكأنها تجهل ما هو معلوم للعامة، وهو ما سماه البلاغيون تجاهل العارف بمعنى "سوق المعلوم مساق غيره لنكتة التوبيخ"،³¹ أو التعجب أو التقرير لنكتة بلاغية تبرز الحسن الوجداني لدى المتكلم، وكثيراً ما لجأ الشعراء الخوارج إلى التشخيص باعتباره "عملية نفسية صرفة، ووظيفته التأثير في نفس المتلقي، وإثارة انفعاله المناسب عن طريق تشخيص المعاني المجردة في صور حسية... مما دفع ابن الزمكأن إلى أن يفهم التخييل الشعري ذا الإثارة الوجدانية على أنه قائم على التشخيص ومقصود عليه"،³² وكله مشفوع بلغة سهلة، عفوية، تشدُّ القارئ إلى معناها ودلالاتها في سياقها تقول:

فَيَا شَجَرَ الحَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا كَأَنَّكَ لَمْ تَحْزَنْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ
 كَأَنَّكَ لَمْ تَشْهَدْ هُنَاكَ، وَلَمْ تَقُمْ مَقَامًا عَلَى الأَعْدَاءِ غَيْرِ خَفِيفٍ
 وَلَمْ تَسْتَلِمَ يَوْمًا لَوْرِدٍ كَرِيهَةٍ مِنَ السَّرْدِ فِي حَضْرَاءِ ذَاتِ رَفِيفٍ
 وَلَمْ تَسْعَ يَوْمَ الحَرْبِ، وَالحَرْبُ وَسُمُرُ القَنَا يَنْكُرُهَا بِأُتُوفٍ³³

وإذا ما كررنا النظر مرة أخرى في أشعار الخوارج، فسنجد عنصر التجسيد حاضراً في مفردات الطبيعة التي تكون أقدر على إظهار التزعة الوجدانية من غيرها؛ لأنَّ طمأنينة النفس بالمتصورات الحسية ألصق من طمأنينتها بالمتصورات المعنوية، فالحسن على مرِّ الأوقات كان أسهل طريق لمعرفة النفس واكتشاف فحواها، وأقدر على التعبير عما يحوك فيها، يقول أحد الخوارج مستعيناً بصورة حيوانٍ مفترسٍ ذي مخالب قاتلة -وهو جزء من الطبيعة المتحركة- يعبر عن الموت الذي كابده الناس، وحسبوا له كلَّ حسابٍ، غير أنَّه شرابٌ حلو مذاقه، يستعذبه الخارجي، ولاسيما حينما

³¹ شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد القرشي التيمي البكري النويري (ت733هـ)، حماية الأرب في فنون الأدب (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1423)، 123/7.

³² مجيد عبد الحميد ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، 177.

³³ عباس بن محمد بن مسعود القرشي النجفي (المتوفى: ١٢٩٩هـ)، حماسة القرشي، تحقيق خير الدين محمود قبلواوي (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥ م)، 210.

يمزجه بترتيل القرآن الكريم، فهل ثمة نزعة وجدانية أعمق من قول الشاعر القائم على المقابلة، التي لا يستغني عنها في بناء صوره الوجدانية:

وَمَنْ يَجْشَ أَطْفَارَ الْمَنَايَا، فَإِنَّا لَسِنَا هُنَّ السَّابِغَاتِ مِنَ الصَّبْرِ
وَإِنَّ كَرِيَةَ الْمَوْتِ عَذْبٌ مَذَاقُهُ إِذَا مَا مَرَجْنَاهُ بِطَيْبٍ مِنَ الدِّكْرِ³⁴

تتجلى النزعة الوجدانية في الانزياح الأسلوبي الحاضر في الاستعارة -مجيء الموت في شكل وحش مُظْفِرٍ- وقد جعل هذا الانزياح مواجهة الموت بدروع من الصبر، على خلاف الصورة المألوفة في الشعر التي تصوّر مواجهة الموت بدروع حديدية مصمتة، ولعلّ حالة المزاجية بين الحسبي والمعنوي (أطفار المنايا، السابغات من الصبر، كرية الموت عذب مذاقه، مزجناه..)، القائمة على المتضادات اللفظية أكسبت الصورة بُعداً وجدانياً، وأسهمت بخلق إحساس أكثر إيعاباً للمعنى المرصود. ولم يكن خيال الشاعر ليصل إلى إخصاب المعنى، وتحمله بعضاً من قيم الخوارج لولا الجمع بين الحسبي والعقلي، لأنّ في ذلك إبرازاً لمقدار الوجدان لدى الشاعر الذي عاين ظلم الحكام ورعيّتهم في المجتمع الإسلامي من وجهة نظره. فقد رأى في الموت عذوبة وخلوداً تخلّصه من آلام تلك الحياة الفاسدة، التي تشكّل معادلاً موضوعياً لفساد الخليفة ودولته، وطريقاً توصله إلى العدالة المنشودة.

وكذا كان لليل نصيب من صور الخوارج، فقد أكسبه عبدة بن هلال اليشكري الخارجي دالتين في صورة واحدة، فالليل عنده سعة وفساحة لتحقيق غلبة على الخصم، في حين تتمثل الدلالة الثانية بعذاب الخصوم وهلاكهم، يقول:

الليل	فيه	لِلشَّرَاةِ	نَيْلُ
وَاللَّيْلِ	فيه	لِلْعَوَاةِ	وَيْلُ
وَجَمْعُهُمْ	فيه	هَوَى	وَمَيْلُ
وَفَتْنُ	كَأَهْنُ	السَّيْلِ ³⁵	

³⁴ عباس، شعر الخوارج، 232.

³⁵ عباس، شعر الخوارج، 94.

وإذا كان الشعر لم يحجبه عن القلب شيء،³⁶ لصدقه في تصويره المشاعر الوجدانية، فإن أفضله الذي يتمكن من النفس ويتسلل إليها، وكأن المتلقي يعيش تجربة الشاعر نفسه، فهل ثمّة شيء يخرج من القلب - كمثل قول عبيدة اليشكري - ولا يسكن القلب؟ ولا سيما أنه منح الليل أكثر من معنى يضاف إلى المعاني المألوفة في التراث الشعري، التي تحوّلت تحولات عديدة، فمرة غدا كموج البحر، وحيناً آخر أمسى طويلاً بهيمًا لا يكاد يباشره الفجر، وحيناً ثالثاً قصيراً سريعاً لم يسمح للعاشق بأن يقضي وطراً من محبوبته. وإذا كان الشاعر الوجداني قد فزع إلى الطبيعة؛ ليجعلها بنية فنيّة من بناه الشعريّة؛ فلأنه كان غريباً في مجتمعه مهموماً تكدره الغموم وتثقله الزوايا.

2.5. خبايا النفس في القصيدة الخوارجية

حينما رأى الخوارج ما نتج عن التحكيم بين عليّ ومعاوية رضي الله عنهما، سلكوا طريقاً وعرة ملؤها الآلام والقلق، وخصوصاً بعد استقرارهم على عقيدتهم الدينيّة والسبسيّة، التي كانت تدعو إلى الثورة على الظلم الذي لمسوه لدى الحكّام. فكانت حياتهم محفوفة بالمصاعب والمهالك، ما جعلها مشحونة بعواطف حادة، وآمال عريضة.

وقد أدرك الخوارج في بدايات تمردهم أنّهم مسحوقون وزائلون، لأنهم الفريق الأوهن عددًا وعتادًا في معركتهم مع بني أميّة، فلم ينضو تحت لوائهم إلا قلة قليلة من أهل المفازة، الذين لم يألفوا حياة البذخ والترّف،³⁷ وكانوا صوّائي الطويّة والسريّة. فأصاب بعضهم شيء من الكآبة والهّم؛ لعدم تحقيق مآربهم في عقيدتهم إذا ما باغتتهم المنية، يقول عمرو بن الحصين العبدي (130هـ) معبراً عمّا يختلج في وجدانه من هم لا يفارقه، بل استدّر دمه الذي ينسكب لغزارة وشدة تألمه، فصرف ليله متأملاً التّجوم في بطن السّماء، بعين مداراة، وبعاطفة صادقة:

مَا بَأْلُ هَمِّكَ لَيْسَ عِنْدَكَ بِعَازِبٍ يَمْرِي سَوَائِقَ دَمْعِكَ الْمَتَسَاكِبِ
وَتَبَيُّتُ تَكْتَلِي النُّجُومَ بِمُقْلَةٍ عَبْرِي تُسِرُّ بِكُلِّ نَجْمٍ دَائِبِ
حَدَرَ الْمَنِيَّةِ أَنْ نَجِيءَ بُدَاهَةً لَمْ أَقْضِ مِنْ تَبَعِ الشُّرَاةِ مَآرِبِي³⁸

³⁶ الحسن بن رشيق القيرواني (463هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1981)، 1/123.

³⁷ أحمد معيط، الإسلام الخوارجي (اللاذقية - سوريا: دار الحوار، 2000)، 81.

³⁸ عباس، شعر الخوارج، 228.

ليس في هذه الصورة التاشجة الحزينة أمرٌ وجدانيٌّ واحدٌ لا يهزُّ الفؤاد، بل إنَّ ما فيها يعصف به حتى يصدِّعهُ ويشقُّه من الفَرْق، فقد دلت الصِّفة المشبَّهة- وهي تفيد ديمومة الحدث- (عازب، عبري، دائب) على بلوغ نفس الشَّاعر مبلغاً من الهمِّ والكآبة، فليس من امرئٍ يبكي و يبست يراقب التَّجوم إلَّا وقد أكل الهمُّ قلبه؛ ممَّا يدفعنا للقول: بأنَّ الهمَّ جزء من التَّكوين الفكريِّ للخوارج لم يكد يفارقهم، لأنَّه اكتسب دلالة وظيفية تتمثَّل بالتعبير عن شجون تلك الجماعة ووجدانها، ولست أعالي إذا ذهبت إلى أنَّ الفعل (مرى) ذو دلالات غنيَّة في التَّصوص الأدبيَّة القديمة، يدلُّ في أصله على مفهومي التَّحريك والاستدرا اللذين لا يكونان إلَّا بتكرار الفعل، وفي التَّكرار ديمومة، حتى تحوَّلت في القصيدة الخارجية إلى قرين لمبادئهم، التي لم يفترؤا في السَّعي إلى تحقيقها، فليس من ينتسب إلى هذه الفئة من يوصف بالفتور والسَّكون، أو القعود عن المأرب الذي سعت الجماعة إلى تحقيقه. وممَّا يزيد هذه الصورة وضاءة استعمال اسم الفاعل بمعنى المفعول (المُتسكِّب)، فعلاوة على الهمِّ الذي سكن نفسه، أصابه دمع غزير متتابع لا ينقطع، في إشارة إلى صديده نفسه المستمر الذي عايشه مدَّة حياته.

لقد سحَّر الشَّاعر لهذه الصورة ألفاظاً ذات رصيد وجدانيٍّ ضخم، هداه إليها إحساسه الصَّادق وعاطفته المتخمة بهمِّ مقيم، وحذَّره المَفْطِن للموت الذي قد يقع بغتةً، وقد صوَّره الخارجيّ بانحرافٍ بسيط في صورته، فكثيراً ما ذكر الشَّاعر العربيِّ الموت، وقد اجتافه الخوف والرَّهبة والتَّشاؤم منه، بيد أنَّ الشَّاعر هاهنا خائفٌ ومهمومٌ إن باغته هذا الموت الذي يستعذبه ويتشهى لقاءه، ولمَّا يقض حاجاته من الدِّين. لم تكن هذه رؤية ابن الحصين وحده، إمَّا رؤية الخوارج جميعهم، الذين تشكَّلت أشعارهم في حركة نفسية قائمة على المزاجية بين ثنائيات الحياة والموت، وتغليب الموت على الحياة، ومنه صورة شقيقة لخارجيّ آخر مشابهاً لها في صدق عاطفتها، ومعالمها الفكرية، وبعض ألفاظها ومآلاتها الدلالية، نشأت كلتاها في رحم واحدة، ولم تختلفا إلَّا بقدر تمايز طبيعة التجربة الشعريَّة لدى كل شاعرٍ، يقول:

أَقْرَبَ الوَعْدُ، وَالْقُلُوبُ إِلَى اللَّهِ وَ، وَحُبُّ الحَيَاةِ سَائِقُهَا
بَاتَتْ هُمُومِي تَسْرِي طَوَارِقُهَا أَكْفُ عَيْنِي، وَالدَّمْعُ سَائِقُهَا
مِمَّا أَتَانِي مِنَ اليَقِينِ وَمَمَّ أَكُنُّ أَرَاهُ يَلُمُّ طَارِقُهَا³⁹

³⁹ عبد الحفيظ السطلي، ديوان أمية بن أبي الصلت (دمشق: المطبعة التعاونية، 1974)، 419؛ عباس، شعر الخوارج، 170.

وقد صار طلب الموت عند الخوارج جميعاً سمة بارزة في حياتهم، وهو ما عُرفَ بوحدة الغايات،⁴⁰ التي تعني وحدة التفكير والسبيل والهدف، لا تقبل المحاورة والملاينة، ثابتة تتّصف بنزعة وجدانية تجلّت بالبكاء والهّم وانكسار النفس وتصدّع الرّغبة بالحياة بأصدق صورة، وهذه عناصر مكينة في معجم الموت الذي توكّأ عليه الشّاعر الخارجي في بناء لبنات قصيدته الشعريّة، هذه القصيدة التي زيّنها بتجسيم المعاني، وشيّد بها، كما في استخدامه (تسري طوارقها) جاعلاً للهموم طوارق تسير ليلاً وتنزل بمضيّفها، وهل يسير ليلاً إلا عازمٌ على أمره لا ينثني، أو متعجل إلى طلبته لا يفتر، فجعل الهموم زائراً في الليل ثقيلًا. كما في الأبيات السابقة ما يدلّ على الثبوت والاستقرار، مثل الجمل الحاليّة (والقلوب... سائقها، والدمع سابقها)، والأفعال الماضية (اقترّب، باتت)، فتظهر في هذه الاستعمالات دلالات تصويريّة تبيّن ثبوت الخارجي على معتقده، الذي جسّمه الألم والكآبة في حياته لا يفارقانه، لا بدّ للمرء أن يتجلّد لهما ويتسوّك بالصبر حتّى يفوز بالخلود.

3.5. التّبات والتّجلّد في مصاولة الحياة الدنيا

برزت الوجدانية عند الخوارج في صبرهم على مآسي الحياة الزائلة، وتجلّدهم إلى حين بلوغ الشّهادة؛ لأنّ الموت في ثقافة الخارجي "يقرّبُهُ من معانقة حلمه في الخلود... ويصبح هذا الموت فاتحة وبداية حياة دائمة بعيداً عن الدنيا"،⁴¹ يقول أحدهم:

مَنْ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَلْقَى مَيِّتَهُ فَالْمَوْتُ أَشْهَى إِلَيَّ قَلْبِي مِنَ الْعَسَلِ⁴²

وأمكنني أشعارهم من تحديد معالم أبرزت صبرهم وتجلّدهم:

3.5.1. الصّبر والتّجلّد على ظلم بني أميّة

تبيّن المظانّ تحمّل الخوارج لظلم بني أميّة، الذين أساءوا معاملته الرعيّة، فهذا صالح بن مسرّح بصوّر صبر إخوانه على قمع الولاة مخاطباً إياهم بقوله: "ما أدري ما تنتظرون! حتّى متى أنتم مقيمون! هذا الجور قد فشا، وهذا العدل قد عفا، ولا تزداد هذه الولاة على الناس إلا غلواً وعُتواً وتباعداً عن الحقّ وجرأةً على الرّبّ، فاستعدّوا وابتعدوا إلى إخوانكم الذين يريدون من إنكار الباطل، والدّعاء إلى الحقّ مثل الذين تريدون"،⁴³ يدعوهم إلى الثّورة على الجور،

⁴⁰ عباس، شعر الخوارج، 10.

⁴¹ معيطة، الإسلام الخوارجي، 87.

⁴² عباس، شعر الخوارج، 201.

⁴³ الطبري(310هـ)، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 218/6.

وقد تراخت بهما الأيتام التي يخشى عيسى بن فاتك الخطي أن تذهب به دون أن يقارع أصحاب العسف والطغيان، ويجاولهم، يقول:

أَخَافُ عِقَابَ اللَّهِ إِنَّ مِتُّ رَاضِيًا بِحُكْمِ عُبَيْدِ اللَّهِ ذِي الْجَوْرِ وَالْعَدْرِ
وَأُحَذِّرُ أَنْ أَلْفَى إِلَهِي وَمَ أُرْغِ ذَوِي النَّبِيِّ وَالْإِلْحَادِ فِي جَحْفَلٍ مَجْرٍ

لقد كان الشعور الطائي بالظلم مسوّغاً لنفور الخوارج من الحياة الفاسدة، التي كابدوا فيها بني أمية، ولم يكن الفرد هاهنا إلا صورة رمزية للجماعة التي ارتد أفرادها جميعاً إلى عقيدة دينية راسخة لا يجيدون عنها، وإذا ما أرجعنا النظر في الألفاظ كرتة أخرى ضمن تراكيبيها، فسجد أنّها تشكّل رؤية الشاعر، بل رؤية الخوارج العامة تجاه الظلم في زمن بني أمية، فأول ما يستوقفنا البنية المعجمية في البيتين (أخاف، عقاب، راضي، جور، ظلم، أهدر، بغي)، فهي ألفاظ تتصل بالمشاعر الصادقة لدى الشاعر، التي تغذي الغضب عنده وتسعر ناره، وحين أصرّ ابن زياد في طلب الخوارج، خرج إليه مرداس بن أدية شاكياً طول الحياة التي صبر فيها على ظلم الحكام وجورهم، وداعياً الله بأن يهب له الطريقة المخلصة له من مفاسد الحياة التي غدا الأمويون رأسها:

إِلَهِي هَبْ لِي زُلْفَةً وَوَسِيلَةً إِلَيْكَ فَإِنِّي قَدْ سَمِئْتُ مِنَ الدَّهْرِ
وَقَدْ أَظْهَرَ الْجَوْرَ الْوَلَاةُ وَأَجْمَعُوا عَلَيَّ ظُلْمَ أَهْلِ الْحَقِّ بِالْعَدْرِ وَالْكُفْرِ
فَقَدْ ضَيَّفُوا الدُّنْيَا عَلَيْنَا بِرُحْبِهَا وَقَدْ تَرَكُونَا لَا نَقْرُ مِنْ الدُّعْرِ⁴⁴

فها هم الخوارج يترجمون ذواتهم وأحاسيسهم بطلبهم الموت، وكرههم الحياة الفاسدة، فحملوا على كواهلهم هموم المضطهدين في دولة الأشرار،⁴⁵ التي زرعت عيوناً بين أبنائها، امتهنت التخويف والعدو والتكفير والجور، وأخذ المعارضين بالشبهة، للتضييق عليهم، فتجلدوا في ساحات الوغى حينما أعلنوا الثورة عليها. وقد عبّر شاعرهم عن تضييق الولاة بالفعل (ضيقوا) المثقل العين، وهو صوتياً يعكس ما يدلّ عليه من معنى "الدلالة الصوتية هي تلك الدلالة المستمدة من طبيعة الأصوات... وقد أولى بعض القدماء التحليل الصوتي أهمية كبرى، فقد أصل عبقرى

44 عباس، شعر الخوارج، 51.

45 عباس، شعر الخوارج، 32.

اللغة ابن جني لهذه الدلالة فعقد بابًا سماه: إمساس الألفاظ أشباه المعاني".⁴⁶ وهذا ما نلمسه في كثير من أشعار الخوارج.

5. 3. 2. الصبر والتجملد في ساحات الوغى:

كانت الحرب من أعرق الأبواب التي ولج منها الخوارج التاريخ، ولم تكن في يوم إلا جَدَعَةً، لأنَّ العقيدة التي انطلقوا منها لتثبيت دعوتهم قامت على تكفير المخالفين لهم، وهو ما أحلَّ لهم دماءهم، فكانوا في سيرورة قتالية لم يهدأ أوارها إلا حينما اقتلعت شأفتهم؛ ولهذا عظم جرم أذبحهم الحماسي حتى بزَّ الأغراض جميعها، ولا يخفى على أحد حجم الألم الذي يتحمّله المقاتل في ساحة المعركة، نتيجة تصبّره وتجملده، وما أكثر هذه الصور لدى الخوارج. وحسبي أحياناً لقطري بن الفجاءة يخاطب نفسه خطاباً في "صورة شعرية معبّرة عن تجربة شعورية حقيقية، تعبيراً صادقاً، يحسّه القارئ من خلالها، فيتفاعل معها تفاعلاً تاماً، يساعدها في إحداث التخيل المناسب ذي الإثارة الوجدانية"،⁴⁷ التي تتولّد من صدق التجربة الشعورية ومكابدته الحادة، يقول:

أَقُولُ لَهَا وَقَدْ طَارَتْ شِعَاعًا مِنْ الْأَبْطَالِ وَجُحُكٍ! لَنْ تُرَاعِي
فَإِنَّكَ لَوْ سَأَلْتِ بَقَاءَ يَوْمٍ عَلَى الْأَجْلِ الَّذِي لَكَ، لَمْ تُطَاعِي
فَصَبْرًا فِي مَجَالِ الْمَوْتِ صَبْرًا فَمَا نَيْلُ الْخُلُودِ بِمُسْتَطَاعِ⁴⁸

في الأبيات معانٍ نفسية وهاجية، تتقرّط خوف النفس من الموت قرطاً نفيساً، وهو ما لم نلاحظه في أشعار الخوارج، الذين ما انفكوا مقبلين على الموت يستعدّبونه، فهل كان قطريّ فرغاً من الموت أو وجحفاً؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من ربط النصّ بثقافة المجتمع الذي أنتجه، فليس ثمة نصّ لا ينتمي إلى مجتمعه، وعليه؛ فإنه لم يعرف عن قطريّ إلا الشجاعة والبأس في مجالدة الخصوم، وهو الذي ينتمي إلى مجتمع لم يعرف إلا القتال والثورة على الظلم، فكيف يضعف ويهنُّ كما ذهب أحدهم؟⁴⁹ وهو الأشدّ بأساً في المعارك، ولاسيما حينما قارع المهلب بن أبي صفرة.

46 حسين يوسف، "تحليل النص اللغوي وتفسيره، سورة القيامة نموذجاً" (قونيا: آبييل، 2020)، 665.

47 ناجي، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، 174.

48 عباس، شعر الخوارج، 108.

49 معيطة، الإسلام الخوارجي، 133.

أعتقد أنّ قطريّ صوّر نفسه وقد مرّتها الخوف الشّدِيد، ليرسم لمقاتليه معالم الصّبر وخواتيمه في ساحات الوغى، وهم الذين قد تضعف نفوسهم وتراخي، وكثيراً ما تأمر النّفس صاحبها بالسّوء، والوهن والخوف في المعركة سُوءٌ في عقيدة الخوارج، حتّى قال البراء بن قبيصة للحجاج بن يوسف الثّقفيّ: "رأيت قومًا لا يُعِينُ عليهم إلّا الله تعالى".⁵⁰ في إلماحٍ منه إلى مداومتهم للقتال، وتجلّدهم أمام الخصوم في المعارك؛ لذا أثمر هذا الصّبر أفانين من الشّجاعة مختلفة ألوانها، ولهذا شرع قطريّ يأمر نفسه بالإقدام على القتال، وينهاها عن الإحجام مبيّنًا لها تفاهة هذا العمل ووضاعته، أليس في هذا التّصبر نزعة وجدانيّة ظاهرة، بلى، بل فيها كل ما يبعث في النّفس من نشيج العاطفة الصّادقة الصّارخة بالتّصبر الذي لمسناه أيضًا في صور العبادة.

5. 3. 2. التّجلّد على العبادة والمبالغة فيها

ذهب ثلّة من شعراء الخوارج إلى تصوير مبالغاتهم في تديّتهم حتى بات ميزة لهم من دون الفرق الإسلاميّة الأخرى، التي كانت رخوةً في عقيدتها أحياناً، أو كانت غير صادقة في ولائها؛ كرجوع أهل العراق عن رأيهم في عبد الملك بن مروان ومصعب بن الزّبير،⁵¹ بخلاف ما كان عليه الخوارج من الالتزام والتّشدّد الممزوجين بعاطفة صادقة، تبعث انفعال المتلقّي من رقادته، وتُسعّر نار أشجانه، فتسيل المعاني الرائقة، وتشخّص في مشاهد حسّية، كقول عمرو بن الحصين:

مُتَأَوِّهِينَ كَأَنَّ فِي أَجْوَاهِهِمْ نَارًا تُسَعِّرُهَا أَكْفُ حَوَاطِبِ
تَلْفَاهُمُ فَتَرَاهُمْ مِنْ رَاكِعٍ أَوْ سَاجِدٍ مُتَصَرِّعٍ أَوْ نَاجِبِ
يَتْلُو قَوَارِعَ تَمْتَرِي عِبْرَاتِهِ فَيَجُودُهَا مَرِيّ الْمُرِيّ الْحَالِبِ⁵²

نحن أمام صورة شعريّة موهوبة بالصدق الفنيّ والواقعيّ، معبرة عن تجربة حقيقيّة، ترتبط بالإثارة الوجدانيّة التابعة من التّأوّه واللّوعة الممثّلة بالنّار المُضرمّة في الأجواف، تمتري العبرات ونحوها التي تنتمي إلى "الصّور الخياليّة، والتّجسيم، والألفاظ الشعريّة المحتمّلة بدلالات شعوريّة غير مقيدة بمعانٍ ماديّة محدودة"،⁵³ ولأنّ "لِحُسْنِ الشّعْر

⁵⁰ المبرد (المتوفى: ٢٨٥هـ)، الكامل في اللغة والأدب، 3/1312.

⁵¹ المبرد (المتوفى: ٢٨٥هـ)، الكامل في اللغة والأدب، 3/1282.

⁵² عباس، شعر الخوارج، 229.

⁵³ القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، 14.

وقبول الفهم إيَّاهُ عِلَّةُ أُخْرَى، وهي موافقته للحال التي يُعَدُّ معناها لها، كالمُدح في حال المفاخرة... فإذا وافقت هذه المعاني هذه الحالات، تضاعف حسن موقعها عند مستمعيها، ولا سيما إذا أُيِّدَتْ بما يجلب القلوب من الصدق عن ذات النفس بكشف المعاني المختلجة فيها، والتصريح بما كان يكتم منها، والاعتراف بالحق في جميعها".⁵⁴ فماذا تكون هذه الأجساد التي تحترق بجمرة الإيمان إذا لم تكن توكيداً للإخلاص في العمل، ورمزاً لمأربٍ سامٍ في حياة ملؤها الاضطراب والقلق، أليس الهدف الذي سعى لتحقيقه هؤلاء يستأهل كل تلك التضحيات، حتى بات أقلها الإفراط بالعبادة؟ وهم الذين يستعذبون الموت ويفتشون عنه تحت ذرى العوالي، لماذا يصير الشاعر الخارجي على استخدام لفظ (تمتري، مري)؟ أليس لكل ثقافة ألفاظ محورية مثقلة بالدلالة، بلى، تمتري؛ هو الفعل نفسه عند الحصين العنبري؛ لأن عقيدة الشعارين وثقافتهما واحدة، ويزيد بكاؤه المادة الوجدانية في البيت الثالث انكشافاً حينما يرتل القرآن، هذا الترتيل يُعزِّزُ دموعه السَّواجِمَ، وكأنَّ تلك القوارع شخص يستدرُّ لبناً من ضرع، فيمتريه مرّة بعد أخرى، لتغدو تلك الدموع لبناً تسخو به ناقة حلوب، وكأنَّ الباكي حينما تعتربه نوايب الأيام وتحاصره الهموم وتغالبه الأكدار ينزوي على ذاته ويخلو بها محاوراً، علّه يجد في مخاطبة ذاته ما يخفف تلك النار المسعرة تحت ضلوعه.

4.5. الخلود إلى الذات ومخاطبتها:

بعدّ العنصر الدّاتيّ محوراً مهمّاً في الاتجاه الوجدانيّ، الذي بالغ الشعراء الخوارج في اللجوء إليه، فخاطبوا ذواتهم (يا نفس) في غير ما موضع من ديوانهم،⁵⁵ معترين عن تجاربهم بتراكيب فيها كثير من الشجن، والشحن العاطفيّ والخيال المضطرب، فبدت نفوسهم سافرةً تبوح بفلسفتها المفعمة بالثقة بذاتها، المتشعبة بعقيدة حادة الأطراف مغلقة على نفسها، فهذا الرّهين بن سَهْم المراديّ يخاطب نفسه، وكأنّها شخص يلقنه حكمة أدارها في أبياتٍ ستّة، يقول منها:

يَا نَفْسُ، قَدْ طَالَ فِي الدُّنْيَا مُرَاوَعَتِي لَا تَأْمَنِينَ لِصَرْفِ الدَّهْرِ تَنْغِيصًا

أَحْشَى فِجَاءَةَ قَوْمٍ أَنْ تُعَاجِلَنِي وَمَ أُرِدُ بِطَوَالِ العُمُرِ تَنْقِيصًا⁵⁶

⁵⁴ محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي (322هـ)، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1985)، 23-24.

⁵⁵ عباس، شعر الخوارج، 50، 71، 100، 113، 118، 203.

⁵⁶ عباس، شعر الخوارج، 62.

من المهمّة الإشارة إلى الخطاب الذي جعله الشّاعر عامّاً ولم يلحق به ياء المخاطبة -يا نفسي-؛ لأنّ همّه منصرفٌ إلى الخوارج جميعهم، "الذين استطاعوا أن يذبيوا الفرد في بوتقة الجماعة الواحدة والعقيدة المشتركة"،⁵⁷ كأهمّ ساروا في دعوتهم على قلب رجلٍ واحدٍ، فانعكس هذا التآلف في أشعارهم صوراً وجدانية ذات روح واحدة، تفصح عن مراد القوم وطلبتهم، ولا يكاد يلحظ فيها اختلافاً أو هلهلة فكرية.

ومن التّزعة الوجدانية التي يمكن رصدها عند الخوارج، اكتشاف المرء لذاته ووعيه بها، وتطلّعه إلى المثل العليا من حرّية وكرامة وعدالة، ونفوره من القبح والظلم والمذلة،⁵⁸ وهو ما انعكس بعضه في قول الحويرث الرّاسبيّ رائيّاً صالحاً التميمي، يقول:

أَقُولُ لِنَفْسِي فِي الْخَلَاءِ أَلْوَمَهَا هُبَلْتُ دَعِيئِي قَدْ مَلَلْتُ مِنْ الْعُمْرِ
وَمِنْ عَيْشَةٍ لَا خَيْرَ فِيهَا ذَنْبِيَّةٍ مُدْمَمَةٌ عِنْدَ الْكِرَامِ ذَوِي الصَّبْرِ⁵⁹

إنّ الاختلاء بالنفس وتشخيصها ومحاورتها، والإيمان بقدرتها، ودعوتها إلى التخلّي عن صاحبها الذي لم يكن يعيش حياة حرّة، بل يعيش حياة ملوّهة ظلّم بني أمية، ينمّي الوجدان ويعمّق الإحساس به؛ ليرسم صورة فنيّة للخارجي تطابق الصّورة الحقيقيّة، التي كانت انعكاساً حيّاً لما يدور في نفسه. وقد مالت التّزعة الوجدانية بعمران بن حطّان إلى التأمّل والتفكّر في أحوال النفس التي صوّرها في أردى حالاتها، كاشفاً عن قلقه وفردانيته وغربته وحيرته وبكائه، وسبب يأسه حينما رثى أبا بلال الخارجي:

تَرَكْتَنِي هَائِمًا أَبْكِي لِمَرْزِيَّةٍ فِي مَنْزِلٍ مُوحِشٍ مِنْ بَعْدِ إِيْنَسِ
أَنْكَرْتُ بَعْدَكَ بِمَنْ كُنْتُ أَعْرِفُهُ مَا النَّاسُ بَعْدَكَ يَا مِرْدَاسُ بِالنَّاسِ
قَدْ كُنْتُ أَبْكِيكَ حِينًا ثُمَّ قَدْ نَفْسِي فَمَا رَدَّ عَنِّي عَبْرَتِي يَا سِي⁶⁰

في الأبيات محاورة مريرة يلوّكها الشّاعر ويديرها بحيرةٍ واعتراّبٍ شديدين، أبلغاه إلى الوحشة من النَّاس واستغرابهم، فراح يرثي الحياة بعد أبي بلال، رثاءً يقطر أسى ويرشح ألماً يُعجزُ الصُّلب المتين، يدلّ على وجدانية طاغية، تمثّلت

57 معيطة، الإسلام الخوارجي، 81.

58 القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، 12.

59 عباس، شعر الخوارج، 177.

60 عباس، شعر الخوارج، 142.

بغربة الذات وانكسارها أمام حركة المجتمع التي تخالف أفكار الخارجي، فبرز الضعف الإنساني بحديث نفسه الهائمة الغريبة، والباكية اليائسة، ألم يكن هذا كله ليعث في النفس الشفقة والتعاطف ويهزّ الوجدان؟ أيّ شعور يصدّع النفس أكثر غمًا من هذا، إنّ في أشعار الخوارج مثاقيل متضخّمة من الأحاسيس الناشجة التي صرفوا بعضها لتجليات الحبّ.

5.5. تجليات الحبّ الخوارجي

تجلّت مظاهر الحبّ عند الخارجي تجليات فلسفية متعدّدة نابعة من عقيدته، التي ألقت بظلالها على حياته، فتوشّحت بتراكيب روحانية ترتدّ إلى معجم الطهر والنقاء والسّموم، والبعد عن الشّهوات، فصارت المرأة مثلاً ملهمًا تصرف الخارجي عن متع الدنيا وملذّاتها في حين هي من أهمّ متعها عند غيره، وتعزّز لديه شعور الإقبال على الموت الذي رأى فيه الخلود الدائم، كقول قطريّ ابن الفجاءة في زوجه أم حكيم، وقد كانت من أجمل نساء زمانها وأرجحهن عقلاً، ومن أشجع الناس وأحسنهم بديهة:⁶¹

لَعْمُرْكَ، إِنِّي فِي الْحَيَاةِ لَزَاهِدٌ وَفِي الْعَيْشِ، مَا لَمْ أَلْقَ أُمَّ حَكِيمٍ
مِنَ الْحَفَرَاتِ الْبَيْضِ لَمْ يُرْ مِثْلَهَا شِفَاءً لِذِي بَثٍّ وَلَا لِسَقِيمٍ
لَعْمُرْكَ إِنِّي يَوْمَ أَلْطُمُ وَجْهَهَا عَلَيَّ نَائِبَاتِ الدَّهْرِ جِدُّ لِيِيمٍ
وَأَلُو شَهْدَتِي يَوْمَ دُولَابٍ أَبْصَرْتُ طِعَانَ فَنِي فِي الْحَرْبِ عَيْرَ دَمِيمٍ⁶²

كثيراً ما اقترن حديث الموت بالحبّ في سياق واحد في الشعر الجاهليّ والأمويّ،⁶³ وكثيراً ما حضرت المرأة في أشعار الخوارج، أليس لأنّها عنصر مهمّ في حياة تلك الجماعة؟ ولم لا تكون أمّ حكيم الخارجية رمزاً للحياة الجميلة التي أحبّها الشاعر، وفي الوقت نفسه هي التي صارت دافعاً له في زهده من الحياة، وتطلّعه نحو عالم نورانيّ يشعّ طهراً وصفاءً؛ واتّكاء على هذا، فإنّ في نفس الشاعر صراعاً بين عالمين، عالم الحياة المُتَمَثِّل بِجَبَّةِ حَكِيمٍ، وعالم الموت والرغبة فيه، هذه المقابلة أو المخالفة من البنى الفنيّة التي اعتمدها الشعراء الخوارج في بناء صورهم الوجدانيّة، التي

⁶¹ نور الدين اليوسي (1102هـ)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق محمد حجي، محمد الأخضر (الدار البيضاء، المغرب: الشركة الجديدة، دار الثقافة، 1981)، 164.

⁶² عباس، شعر الخوارج، 106.

⁶³ رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، 283.

تجمع الكآبة والسعادة⁶⁴ أو الحياة والموت كما رصدنا عند قطريّ في آنيّ معاً، بل تزيد المعنى انكشافاً وبهاءً وتخيّر عمّا خلفه من محصلاته التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ بمثل هذه الأدوات. وفي صورة أخرى للحب نجد أنّ المرأة تتمرّج بوجود الشاعر وتنصهر فيه، فيغدوان كلاً واحداً يفوح منه عبق العاطفة، "فتحمل التجربة {الوجدانية} دلالات أرحب من الدلالات المألوفة في التجربة العاطفية التقليدية، ويصبح حينذاك للشعر مستويان، أحدهما مرتبط بحدود التجربة في الواقع الخارجي، والآخر ناطق بأشواق الإنسان العامة وإحساسه بالكون والحياة والمجتمع"⁶⁵، كقول عمران بن حطان يخاطب زوجته في رثاء أبي بلال:

إِنْ كُنْتُ كَارِهَةً لِلْمَوْتِ فَارْتَحِلِي ثُمَّ اطْلُبِي أَهْلَ أَرْضٍ لَا يَمُوتُونَ

يَا جَمْرَ، قَدْ مَاتَ مِرْدَاسٌ وَإِخْوَتُهُ وَقَبِلَ مَوْتَهُمْ مَاتَ النَّبِيُّونَا

يَا جَمْرَ، لَوْ سَلِمَتْ نَفْسٌ مُطَهَّرَةٌ مِنْ حَادِثٍ لَمْ يَزَلْ يَا جَمْرَ يُعِينُنَا⁶⁶

إنّ الاحتراس في فهم السياقات الشعرية عند الخوارج، لا يزيدنا إلاّ إيماناً بأنّ المرأة هاهنا ممتزجة بذات الشاعر نفسه، فهو يخاطب نفسه بوساطة المرأة التي اتخذها رمزاً لهذا الخطاب، وإلاّ ليس ثمة مناسبة بين رثائه لصديقه وتوجيهه الخطاب لزوجته، هذا الخطاب الذي سرى في الروح والوجدان، مكتسباً عباءة الزهد التي أسرف الخوارج في التلخّف بها، تقول جمرة متمثلة قول عمران زوجها بعد أن قضى نحبها، وقد جاء زوجها الأول ليخطبها مرّة أخرى:

وَتَلْبَسُ يَوْمًا عَرِسُهُ مِنْ ثِيَابِهِ إِذَا قَبِلَ هَذَا يَا فُلَانَةُ حَاطِبُ

كَأَنَّ لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ وَلَمْ يَكُنْ نَصِيبُهَا فِي سَالِفِ الدَّهْرِ صَاحِبُ⁶⁷

تمثّلت النزعة الوجدانية بعد انتهاء العلاقة الحية بين الزوجين بالتماهي الروحي، في إشارة منها إلى رفضها الزواج مرّة ثالثة، وهي التي أخذت محلّ النفس في شعر عمران الذي كان يلوذ بها، ويستأنس برأيها، ويبيّنها همومه التي كانت

⁶⁴ القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، 15.

⁶⁵ القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، 14.

⁶⁶ عباس، شعر الخوارج، 143.

⁶⁷ عباس، شعر الخوارج، 149.

تنتقل كاهله، بخلاف الشعراء الآخرين الذين وقفوا على نفوسهم محاورين ومستخيرين.⁶⁸ ويتّضح من هذا أنّ الاتصال الروحيّ مطية يتوسّل بها الشاعر؛ للتعبير عن شدّة هيامه بزوجه التي يرغب ببقاء روحيهما معاً بعد الممات. وبعد، فلعلّ البحث أصاب في وقوفه على نصوص من الشعر الخوارجيّ معالم وجدانيّة زاخرةً بكثير من المشاعر والأحاسيس المختلفة. وقد خلص إلى عدد من النتائج.

خاتمة ونتائج:

- برزت الوجدانيّة في الشعر الخوارجيّ بروزاً واضحاً، عبّرت عنه خلجات الذات المتمثّلة بالصبر والتجلّد على ما تأباه النفوس، والحين والشوق، واللوعة والغربة والكآبة، واللجوء إلى الطّبيعة، وحدّة العاطفة المشوبة بالصدق مرّة، ومرّة أخرى ناضحة بالألم والمعاناة، والخيال الجامح الذي يتّخذ من التجسيد مطية له أحياناً. وهذا بخلاف من زعم بوجود معالم الوجدانيّة في الحركة العذريّة وحدها. وهو ما يدعو إلى الوقوف غير مرة عند الشعر القديم ذي الجوانب الغنائيّة.

- معظم الأشعار التي تناولها البحث يشبه بعضها بعضاً من حيث الأفكار التي حملتها والأسلوب الذي بيّنها، وكأَنَّها ولدت من رحمٍ واحدة، ولا يكاد يميّز البصير بين تجربة شاعر وآخر؛ إلّا بقدر محافظة كل منهما على خصوصيّتها، فواحدة صرفها صاحبها إلى الزهد واستعداد الموت بكليّتها مثل عمران بن حطّان، وآخر أُنْهَبَ وجهها إلى الطّبيعة ومحاورتها والطلب منها مشاركتها أحزانه وهمومه، مثل رثاء ليلى بنت طريف لأخيها، ونحو هذا الذي يجتمع تحت مظلة الاتجاه الوجدانيّ. ولعل مرجعية التشابه عائد إلى اجتماع الفرق الخوارجية تحت مبادئ واحدة وجهت أشعارهم بإتجاه واحد.

- لغة الشعر الخوارجيّ قريبة من النفوس، بعيدة عن التحكيك والتنميق، والغرابة والاستكراه والكراسة والجلافة، بل رقيقة رقة طبع أصحابها، معبرة عن هواجسهم، سهلة، عفوية، مكرورة في بعض القصائد، تميل إلى المجاز وتجسيد المعاني في بعض الأحيان، وهذا عائد إلى طبيعة القوم وسيروة حياتهم.

- نمازت العاطفة في أشعارهم بحضورٍ بيمٍ وطاغٍ، حتى يتلمّس الحضيف معالمها في كل صورة وجدانيّة، واعتمدت في حضورها على توشّيتها بألفاظٍ خاصّة مأخوذة من معجم يتّصل بالنفوس ونوازعها أكثر من اتّصالها بغيره.

⁶⁸ عباس، شعر الخوارج، 21.

- استطاعت حركة الخوارج بإخلاصها لعقيدها وتعصبها لها أن تذيب الفرد في الجماعة؛ حتى يظهر كأثما رجل واحدٌ يعي ذاته، فيتطلع إلى المثل العليا من حرية وكرامة وعدالة، ونفورٍ من الظلم والقبح، فيسعى إلى تحقيق هدفه، يصول هموم نفسه ويصارعها، ويزهد في الدنيا، ويستحلي الموت تحت ظلال العوالي.

- كانت المرأة في أشعار الخوارج ركناً مكيئاً في أشعارهم، وخصوصاً أئها قرينة الشاعر في مقارعة الظلم وباعث قويٌّ على طلب الموت واستعجاله، بقدر ما كانت متعة ولذة عند غيرهم، وقد أسهمت صورتها النَّاصعة في إنتاج الصور الوجدانية المدموغة بالصدق الواقعي، الذي يزيد صدقها الفئتي إشراقاً وتوهجاً لا يخفتان.

- يمكن دراسة الاتجاه الوجداني في ميادين أخرى تنتمي إلى أيديولوجيا محدّدة، مثل التصوّف أو عند طبقة محدّدة من الشعراء.

Kaynakça

- 'Abbâs, İhsân. *Şi'ri'l-Havâric*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 2. Basım, 1974.
- 'Alâvne, Şerîf. *Selâsetu şu'arâ mukillûn*, Ammân: Dâru'l-Menâhic, 2007.
- 'Alevî, Muhammed b. Ahmed et-Tabâtâbâ. *'İyârü's-şî'r*. thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mâni'. Riyâd: Dâru'l-Ulûm li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1985.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farku beyne'l-firek ve beyânü'l-fırka en-nâciye minhum*. thk. Lecnetü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 5. Basım, 1982.
- Bekrî, Muhammed Tefkîk. *Erâcîzü'l-Arab*. Kahire: Mektebetu Muhammed Mahmud Haccâc el-Ketbî, 2. Basım, 1346.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayavân*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 8 cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 2. Basım, 1969.
- Cürcânî, el-Kâdî. *el-Vesâte beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Mektebetü isâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâuh, ts.
- Ebü Dîb, Kemâl. *er-Rü'a'l-Mukanna'a*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- Fadl, Salâh. *Şifrâtü'n-nass, dirâse simolocıyye fi şî'ri'l-kıss ve'l-kasîd*. Kahire: 'İd li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 2. Basım, 1995.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmurrâi. Kahire: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hüseyn Yusuf. *Dilbilimsel Metin Analizi ve Tefsirine Kıyâme Suresi Örneği, Disiplinler Arası Dil ve Edebiyat Çalışmaları*, Konya: Aybil Yayınevi, Aralık 2020.

- İbn Abdirabbih el-Endelusi, Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusuri's-Sekafe, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâü'l-mantık*. thk. el-Eb el-Kanevâtî vd. ed. İbrahim Medkûr, Kum: Mektebetu Ayetullah el-Uzmâ el-Mer'eşî en-Necefi, 2. Basım, 1405.
- Kaddum, Mahmud. *Zemaşerî'nin A'cebu'l-'aceb fi şerhi lâmiyyeti'l-'arab Adli eserinde Dilsel Analiz Düzeyleri*. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 19, Cilt: 2, 2020, 793-821.
- Kayrevânî, Hasan b. Raşîk. *el-Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Kitt, Abdülkadir. *el-İtticâhu'l-viddânî fi's-Şî'ri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1988.
- Kitt, Abdülkadir. *fi's-Şî'ri'l-İslâmî ve'l-Ümevî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1979.
- Mu'ayta, Ahmed. *el-İslâmü'l-Havâricî*. Lazkiye: Dâru'l-Hivâr, 2000.
- Müberraîd, Abbâs b. Muhammed b. Mesûd el-Kureşî. *Hamâsetü'l-Kureşî*. thk. Hayreddin Mahmûd Kablâvî. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1995.
- Nâcî, Mecîd Abdülhamîd. *el-Üsûsü'n-nefsiyye li esâlîbi'l-belâgati'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-neşri ve't-tevzî', 1984.
- Necefi, Abbâs b. Muhammed. *Hamâsetü'l-Kureşî*. thk. Hayreddin Mahmûd Kablâvî. Dimeşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1995.
- Nüveyrî, Şihabüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 33 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Rûmiyye, Vehb Ahmed. *Şî'runâ el-kadîm ve'n-nakdu'l-cedîd*, Kuveyt: 'Alemü'l-Ma'rife el-Kuveytiyye, ts.
- Satlî, Abdülhafîz. *Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt*. Dimaşk: el-Matbaatü't-Te'âvuniyye, 1974.
- Şâyib, Ahmed. *Usulü'n-nakdi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü Nahda el-Mısiyye. 10. Basım, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülemîr Ali Mihnâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusuli ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1967.
- Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerhu dîvâni Ebî Temmâm*. thk. Râcî Esmer. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî. 2. Basım, 1994.
- Tûncî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Yûsî, Nureddîn. *Zehrü'l-ekem fi'l-emsâli ve'l-hikem*. thk. Muhammed el-Haccî - Muhammed el-Ahder. ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 1981.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyetün mine'l-ülemâ. 40 cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.

Zeyn, Ahmed vd. *Dîvânu'l-Hüzelîyyîn*. 3 cilt, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1995.

الأنساق الثقافية في شعر الخوارج في العصر الأموي (شعر الطرماح نموذجاً)

(Cultural Criticism in the Poetry of the Kharijites of the Umayyad Period: The Case of al-Ṭirimmāh Poetry)

Emevi Dönemi Hariciler Şiirinde Kültürel Eleştiri: Tırimmâh'ın Şiiri Örneği

Enas BOUBES

Dr. Öğr. Üyesi, Kâtip Çelebi Üniversitesi Assist. Prof., Kâtip Celebi University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Temel İslam Bilimleri Department of Basic Islamic Sciences
İzmir | Türkiye İzmir | Türkiye
eboubes@gmail.com orcid.org/0000-0001-9358-7186

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 19/Ocak/2023 Received | 19/January/2023
Kabul Tarihi | 29/Mayıs /2023 Accepted | 02/May/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

BOUBES, Enas. "الأنساق الثقافية في شعر الخوارج في العصر الأموي (شعر الطرماح نموذجاً)" [The Cultural Patterns in the Poetry of the Kharijites in the Umayyad Era (At-Termmah's Poetry as a Model)]. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 173-194.

Https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1239330

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Cultural Criticism in the Poetry of the Kharijites of the Umayyad Period: The Case of al-Ṭirimmāh Poetry

Abstract: In this research, I focused used the techniques of cultural criticism to examine the poetry of the Khārijites of the Umayyad period, and specifically, the work of al-Ṭirimmāh for its focus on topics other than politics and religion. Cultural criticism aims to reveal the hidden messages in text, that is, the messages that the creator conveys to the recipients indirectly, and which are lost behind the words and between the lines. Cultural criticism explores an author's ideology by extracting the deeper meanings from the text. It generally includes studies of style and rhetoric and draws on psychological analysis of literature. It uncovers the social and political background of the author and the text and tries to extract the linguistic indicators, religious, moral, political or cultural, then analyzes them to demonstrate how they influence the recipients. While cultural criticism is concerned with the text it is also concerned with the author and the audience, because it is together that they construct meaning. The concept of cultural criticism is an important critical methodology in contemporary Arab critical studies, and it has occupied a distinguished position in the critical milieu for more than two decades. There has been much talk in recent decades about the extent to which modern critical approaches are able to study ancient Arabic poetry with its tools. This study wanted to prove that we can study ancient literary heritage with modern critical tools. al-Ṭirimmāh was an Umayyad poet, who belonged to the Kharijite sect and used to celebrate it in his poems. He was a public voice for the group at that time. In the Umayyad era, intellectual life flourished remarkably, and this was reflected in literature and poetry, but at the same time, the political situation in the Umayyad state was like a quiet static volcano, but it could explode at any moment. The Khārijites were a religious sect, and they were known for fighting religious wars. As for al-Ṭirimmāh, he was a highly skilled poet and an eloquent orator. He was given the name al-Ṭirimmāh because he always held his head proudly. Although he was one of the most famous poets of the Khārijites, he did not speak directly about their religious and political ideas. As for the poetry of al-Ṭirimmāh, we do not find the kind words and gentle feelings that the Khārijite literature was famous for, and we find only a little religious and political poetry. The poet relied on sending hidden messages in his poems and communicating his ideas with two things: first, pride in himself, his tribe, and the religious group whose ideas he adopted, and second, reminding the Umayyad authority of the importance of the Khārijites and their assistance to the Umayyad authority to establish the pillars of the caliphate. al-Ṭirimmāh felt injustice and lack of appreciation and that he did not get what he deserved, as he is a glorious poet, so the topic of self-pride abounded in his poems. He relied on the method of argumentation and logical discussions, and the use of strong words and expressions in his poetry, in line with the spirit of the Umayyad era in which he lived, and his desire to prove himself. From what we reach at the end of this research, the poetry of the Khārijites is full of hidden cultural gestures. And studies that are concerned with the structure of texts were able to prove their ability to extract the sources of literary and artistic beauty in ancient Arabic poetry and prose.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Cultural Criticism, Umayyad Period, Khārijite Poetry, al-Ṭirimmāh.

Emevi Dönemi Hariciler Şiirinde Kültürel Eleştiri: Tırmâmâh'ın Şiiri Örneği

Öz: Kültürel eleştiri, edebi metindeki gizli mesajları, yani şairin dolaylı yoldan muhataplara iletmek istediği mesajları ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu mesajlar kelimelerin arka planında ve satır aralarında gizlidir. Kültürel eleştiri ister düzyazı ister şiir olsun, edebi metindeki gizli mesajları okumakla ilgilenir, metnin yazarının ideolojisini ve gizli niyetlerini araştırır ve metindeki derin anlamları ortaya çıkarır. Kültürel eleştiri genel olarak, üslup ve belagat çalışmaları ve edebiyatın psikolojik analizi ile işbirliği yapar. Yazarın ve metnin sosyal ve politik arka planını da okur. İncelenen metinde yer alan dinsel, ahlaki, siyasal ya da kültürel olabilecek dilsel göstergeleri çıkarmaya çalışır, sonrasında bu göstergeleri analiz eder ve muhataplar üzerindeki etkilerini gösterir. Kültürel eleştiri, üzerinde çalışılan metinle ilgilendiği gibi aynı zamanda yazarla ve muhatapla da ilgilenir. Çünkü anlamı oluşturan üç unsur metin, yazar ve muhataptır. Dolayısıyla en az metin kadar yazar ve muhatabın da incelenmesi gerekir. Bu nedenle, kültürel eleştiri entelektüel, sosyal, ideolojik bir eleştiri olarak kabul edilir. Kültürel eleştiri kavramı, çağdaş Arap eleştirel çalışmalarında önemli bir eleştiri metodudur ve yirmi yılı aşkın bir süredir seçkin bir konuma sahiptir. Sosyal medyanın olmadığı dönemlerde şiir bir medya aracı olarak kullanılmaktaydı. Kendi mesajlarını diğer insanlara ulaştıracak olan bir şaire sahip olmak, her grup için övünme sebebiydi. Bu çalışmada Harici mezhebine mensup olan ve mezhebinin doktrinlerini ve mesajını diğer gruplara duyurmayı hedef edinen Tırmâmâh'ın şiirlerini inceledim. Bununla birlikte Emeviler dönemindeki Haricilerin şiirlerindeki kültürel referansları ve göstergeleri de ele aldım. Tırmâmâh'ın şiirlerini tercih etmemin nedeni siyasi şiirin kültürel inceleme ve analizlere çok uygun olmasıdır. Bu çalışmada, Tırmâmâh'ın şiirleri yorumlanacak ve kültürel eleştiri yaklaşımına göre incelenecektir. Tırmâmâh kendisiyle, şiiriyle, kabilesiyle, mezhebiyle ve ailesiyle fazlasıyla gurur duyuyordu. Bu nedenle onun şiirlerinde gurur konusu çokça yer almıştır. Ayrıca Emeviler devrinde hüküm süren kültürden etkilendiği için ve bilhassa değerini ispat etmeye istekli olmasından dolayı şiirlerinde muhakeme ve mantıki münazara yöntemini tercih etmiş, bu yüzden şiirlerinde mantığa dayalı güçlü ifadeler yer vermiştir. Emeviler döneminde fikrî hayat dikkat çekici bir şekilde gelişmiş ve bu durum edebiyata ve şiire yansımıştır. Ancak aynı zamanda Emevi devletindeki siyasi durum her an patlamaya hazır sessiz bir volkan gibiydi. Bu yüzden Emeviler dönemi siyasi anlamda sorunlu bir dönemdi. Bu dönemde dini ve siyasi bir grup olan Hariciler, din meselelerini abartmaları ile tanınırlardı. Bu araştırmanın konusu olan Tırmâmâh'ın şiirlerinde de bu abartının etkileri görülmektedir. Araştırmanın sonunda ulaştığımız en önemli sonuçlardan biri Haricilerin şiirlerinin gizli kültürel mesajlarla ve işaretlerle dolu olduğudur. Bununla birlikte bu çalışmada Harici edebiyatında meşhur olan nazik sözler ve duygusal ifadelerin Tırmâmâh'ın şiirinde çokça yer almadığı tespit edildi. Yine Tırmâmâh Harici edebiyatında sıkça rastlanan dini ve siyasi şiirlere çokça yer vermemiştir. Şair, şiirlerinde fikirlerini yaymak ve şiirleri aracılığıyla gizli mesajlar göndermek için iki yol benimsemiştir: Öncelikle Tırmâmâh kendisiyle, kabilesiyle ve fikirlerini benimsediği dini grupla oldukça gurur duymuş ve bunu şiirlerinde çokça göstermiştir. İkinci olarak ise Emevi hilafetinin temellerinin atılmasında Haricilerin oynadığı rolü hatırlatmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Kültür Eleştirisi, Emevi Dönemi, Harici Döneminde Şiir, Tırmâmâh.

الأنساق الثقافية في شعر الخوارج في العصر الأموي (شعر الطرمّاح نموذجاً)

الملخص: يهدف النقد الثقافي إلى الكشف عن الرسائل المخفية في النص الشعري، أي الرسائل التي يريد الشاعر أن يوصلها للمتلقي بطريقة غير مباشرة، وتختفي هذه الرسائل وراء الكلمات وبين السطور، ويُعطىها الشاعر بالتقنيات الأسلوبية والبلاغية، ويعتمد الشاعر على الانزياحات اللغوية والتركيبية والدلالية، أي الانزياحات اللغوية التي تمثل جمال النص الشعري. يهتم النقد الثقافي بقراءة الرسائل المخفية في النص الأدبي، سواء أكان نثراً أم شعراً، ويبحث عن إيديولوجية مؤلف النص ومقاصده الخفية، ويستخرج المعاني العميقة من النص، ويتعاون النقد الثقافي مع الدراسات الأسلوبية والبلاغية والتحليل النفسي للأدب، ويقرأ الخلفية الاجتماعية والسياسية للمؤلف والنص أيضاً، ويحاول أن يستنتج الإشارات اللغوية الموجودة في النص الشعري أو النثري المدرس، قد تكون إشارات دينية أو أخلاقية وقد تكون سياسية أو ثقافية، ثم يُحلّل هذه الإشارات ويشير إلى وظيفتها التأثيرية في المتلقيين.

وفي هذا البحث ركزت على دراسة الإشارات الثقافية في شعر الخوارج في العصر الأموي، واخترت شعر الطرمّاح نموذجاً لدراسته، لأنّ دراسة الشعر السياسي بمنهج النقد الثقافي دراسة مثمرة وفاعلة، فالشعر في العصر الأموي كان بمنزلة وسائل الإعلام في عصرنا الحالي، وشعر الخوارج مليء بالرسائل الخفية، ويتميز بعاطفة قوية. ويعتمد هذا البحث على استقراء أشعار الطرمّاح وتحليلها وفقاً لمنهج النقد الثقافي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، النقد الثقافي، العصر الأموي، شعر الخوارج، الطرمّاح.

الأنساق الثقافية في شعر الخوارج في العصر الأموي (شعر الطرمّاح نموذجاً)

تمهيد

النقد الثقافي من أهمّ المفاهيم النقدية التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة في ساحتي الأدب والنقد، ويقال إنّه أشبه بردّ فعل على اللسانيات البنوية وعلم السيمياء ونظرية الجمال؛ فهي تُعنى بالجانب الشكلي للأدب أو الجانب الفني والجمالي، وتغضّ الطرف عن المحيط الثقافي الذي احتضن النصّ الأدبي عند ابتكاره. فانصبّ اهتمام النقد الثقافي على دراسة الأنساق الثقافية عامة، والمضمرة خاصة، وتحليلها وفقاً للظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية المحيطة بصاحب العمل الأدبي والنصّ الذي أبدعه.

وحين بدأ نجم النقد الثقافي بالاستطوع في الأوساط النقدية العربية أحدث جدلاً عميقاً ممتداً واسع الأطراف، فقد دعا بعض النقاد لقطيعة النقد الأدبي المعهود سابقاً والاستعاضة عنه بالنقد الثقافي وما يضمّه من آليات ومفاهيم، استناداً إلى كونه أكثر حرية واتساعاً من سابقه فيما يذهب إليه من زوايا وأفكار وآراء عند مقارنة النصوص الأدبية والنقدية. فانقسم النقاد والدارسون بين داعم ومُتقبل لآليات النقد الثقافي وإمكانية إحلاله محل النقد

التقليدي، وبين رافض محافظ على ما نشأ عليه من مفاهيم يأتي دخول جديد موسوم بالثورة على ما سبق وترسخ من مفاهيم وأصول نقدية علمية في التراث البلاغي والنقدي والأدبي على حدٍ سواء. وقد اعترى مفهوم النقد الثقافي كثيرٌ من الغموض، فانبرى كثيرون ممن تبنوا وجهته إلى تحديد مفهومه العام، وتعريف آلياته وطرائق مقارنته للأعمال الأدبية؛ بُغية توضيحه وعرضه كما يستحق وينبغي، ويهدف تقريبه للراضين له من جهة أخرى.

يختلف مفهوم الثقافة من مجال إلى آخر، فهو في علم الاقتصاد مختلف عما هو عليه الحال في مجال الأدب والنقد، ولأن النقد الثقافي القائم على مفهوم الثقافة الواسع المتشعب وصل إلى الأوساط العربية مكتمل الأدوات، وبوصفه منهجاً عاماً كان الخوف من الاقتراب منه واستيضاحه وتبنيته أكبر، فقد تراءى للبعض أنه جاء لتقويض جزء من الأصالة والتراث اللذين يُعنى بهما المحافظون من المثقفين والنقاد ودارسي الأدب. ولتبيان أمره لا بد من سرد خلاصة للقول حول مفهومه في ساحة الأدب والنقد، نذكر فيها أهم زواجه في الغرب والشرق وكيف وصل إلينا، وكيف تعامل معه النقاد العرب وماذا أضافوا إليه وكيف استخدموه في مقارنة التصوّس الإبداعية.

يهتمّ النقد الثقافيّ بداية بالنصّ المدروس لكنّه لا يغفل عن التّظر إلى المؤلّف ومقاصده ولا ينسى دور القارئ أو المستمع في إنتاج المعنى المراد من النصّ، ويُعنى بالسياقات التي تحتضن كلاً من النصّ والمؤلّف والمتلقّي؛ لذلك يُعدّ النقد الثقافيّ نقداً إيديولوجياً فكرياً اجتماعياً عقائدياً... واسع النطاق. ف "العمل الأدبي جزء مباشر من المحيط الأدبي... إنّ العمل الأدبي الخاصّ عنصر تابع، ومن ثم لا ينفصل عملياً عن المحيط الأدبي، وهو يحتلّ مساحة محددة في هذا المحيط، وتحده مباشرة تأثيرات هذا المحيط، عندها سيكون من العبث أن نعتقد أن العمل الذي يحتل مساحة في المحيط الأدبي يمكن أن يتجنّب تأثيراته المباشرة"¹.

يُمكن للنقد الثقافيّ أن يُقارب أيّ خطابٍ سواء أكان أدبياً عالياً رفيع المستوى أم شعبياً بسيطاً، أم مبتذلاً، فهو يُعنى بتفكيك عرى النصّ العقلية وتحليل وشائجه الفكرية وإسنادها إلى مصادرها الحقيقية المتأثرة بالجوّ الثقافي من حولها، ولا يُهملُ النقد الثقافيّ بوصفه منهجاً نقدياً الجوانب الفنيّة والبلاغيّة والجمالية للنصّ، بل يهتمّ بما تحمله من رسائل وما تستند إليه من أفكار ومعتقدات، وما دفعت به دفعاً من مظاهر ثقافية وبواعث حضارية مُنبثقة من الحاضن المحيط بالنصّ وصاحبه ومتلقّيه. وفي ذلك يرى العَدّامي أنّ الدّراسات النّقدية استنفدت جميع طاقاتها في دراسة جوانب البلاغة والجمال، ممّا جعلها قاصرة أمام الحشود الثقافيّة والمعرفية والتغيرات الثقافيّة، لذا صرنا بحاجة

¹ ك. م نيوتن، التاريخ الأدبي ومناهجه (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، 1996م)، 29.

للافتتاح على مفهوم جديد مُتمثّل بالنقد الثقافي². لكنه يُعالي قليلاً فيما يذهب إليه؛ فالنقد عامّة مفهوم واسع بخطوات حُرّة ومُتشعبة، والنقد الأدبيّ ذو أدوات مُتفرّعة تَنبثق من مجالات مختلفة من جوانب الحياة. فالنقد الثقافيّ يقوم على مُقاربات متعدّدة الاتجاهات؛ تستند إلى التاريخ، وتحاكي الواقع الاجتماعي، وترصد التطور السياسي، وتواكب الحالات النفسية والأهداف المضمرة في الأنساق الثقافيّة المتنوعة، والمختفية وراء اللاوعي اللغويّ والفنيّ والجماليّ.

1. مفهوم النقد الثقافيّ

لا بدّ قبل الولوج إلى أشعار الطرّماح وما فيها من أنساق ثقافية أن تُمهّد لمفهوم النقد الثقافيّ عملياً، وذلك باستعراض أهمّ ما يشغل بال الدارسين حول هذا المفهوم من تساؤلات عميقة حول كيفية إلقاء الضوء على الجُمليّ الثقافيّ المضمرة في الأنساق الثقافيّة، وقد جاء التمهيد في هذا البحث أشبه بإجابات تُعبّد الطريق للدخول إلى عالم الطرّماح الشعري ورسائله الخفية المبتوثة في أشعاره.

يُعدّ مفهوم النقد الثقافيّ رؤيةً منهجيّةً نقديةً مهمّة في الدراسات العربية النقدية المعاصرة، وقد أخذ موقعاً مميّزاً في الوسط النقدي منذ أكثر من عقدين من الزمن، وعند تحديد مفهوم النقد الثقافيّ لا بدّ من العودة إلى مفهوم الحضارة الذي يربط بينه وبين الثقافة، ويمكننا القول إنّ للحضارة طرفين أساسيين؛ مادياً تقنياً تكنولوجياً، ومعنويّاً أخلاقياً إبداعياً يتجلّى بمفهوم الثقافة³.

وكثيراً ما يُسأل إن كان النقد الثقافيّ قد جاء ليُزيح النقد الأدبيّ ويترجّع على عرشه، لكنّ الأمر ليس بهذه السطحية، فالنقد الثقافيّ ليس بديلاً عن النقد الأدبيّ والبلاغة وعلم الجمال، وليس بديلاً عن الدراسات البيئية المتمثّلة بعلم الجمال والتحليل النفسي والاجتماعي، فهدف النقد الأدبيّ هو البحث عن الجمال في النصوص المدروسة، أما النقد الثقافيّ فيبحث عن المخبوء وراء كلّ جميل، والمخبوء بين السطور ووراء الكلمات، ويبحث عن غايات النصّ الكامنة، وعمّا سعى الكاتب إلى إيصاله بأسلوبٍ لا يعيه من ينظر إلى المتون المدروسة نظرة عابرة أو سطحية، ف"النقد الثقافيّ نشاط، وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته"⁴.

1.1. أشهرُ رُؤاد النقد الثقافيّ في الغرب والشرق

² عبد الله الغدامي - عبد النبي اصطيّف، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ (دمشق: دار الفكر، 2004)، 12، 120.

³ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: مطبوعات عبد السلام بن محمد بن شقرون، د.ت.)، 129، 127، 277، 279.

⁴ إيرابجر آرثر، النقد الثقافيّ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م)، 30.

عُني كثيرٌ من النُّقاد والدارسين بمفهوم النُّقد التَّقافيّ، وبحثوا في آلياته، وحاولوا تقييد كثيرٍ من مفاهيمه، وقد انبرى لذلك ثلَّة من المهتمِّين بالموضوع من رُواد الغرب والشرق، وفيما يأتي عُجالةٌ مختصرةٌ عن أهمِّ أولئك الذين وُسموا برُواد النُّقد التَّقافيّ في الغرب والشرق.

1.1.1. رُواد الغرب

من أول وأهمِّ من تبني منهج الدراسات التَّقافيَّة في مقارنة الأدب من الغربيين الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (Foucault Michel / 1984م) الذي كان متأثرًا بالمدرسة البنيوية، والمنظر الماركسي ريموند هنري ويليامز (Raymond Williams / 1988م)، فقد كانت أعماله من الأسس التي قامت عليها الدراسات التي اعتمدت منهج النُّقد التَّقافيّ. والبريطاني ريتشارد هوجارت (Richard Hoggert / 2014م) الأكاديمي الذي كان يعمل في مجالات علم الاجتماع والأدب الإنجليزي، وكان مهتمًا بالدراسات التَّقافيَّة، وخاصة ما يتعلق بالثقافة البريطانية الشعبيَّة. وغيرهم كُثُر أمثال ستوارت هول (Stuart Hall)، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)، وكاندي (Ashish Candy) ... إلخ، على أن هؤلاء كانوا ينظرون لأفكارهم إلى جانب اهتمامهم بالدراسات التَّقافيَّة⁵.

2.1.1. رُواد المشرق⁶

يأتي في طليعتهم المفكِّر والنَّاقِد الفلسطيني إدوارد سعيد (2003م)، ويُعدُّ كتابه (الاستشراق) أهمِّ نتاج له في هذا الإطار النظريّ، فقد بدأ توجهه الفكري انطلاقًا من وعيه لفكرة الاستعمار وسياساته، مُحيطًا بالظرف التاريخي والسياسي، وما نتج عن تلك الظروف من أنساق انعكست على صفحات الأدب بأشكاله كافة؛ إذ نراه في الروايات والقصص والمسرحيات، وصولًا إلى كل ما يُحاكي الثقافة الشعبيَّة من نصوص أدبية. وكذلك محمد عابد الجابري، وجابر عصفور، وإدريس الخضراوي صاحب كتاب (الأدب موضوعًا للدراسات التَّقافيَّة)، فقد قدّم فيه نماذج مختلفة تعود لكبار مؤسسي النُّقد التَّقافيّ، ونماذج لممارسيه من المعاصرين، وحدّد بعض قضاياها في إطار الهوية، والذات، ورؤية الآخر المخالف، والحديث حول المرأة، مُلقبًا الضوء على أنساق ثقافية مُضمرة وعميقة.

أضف إليهم مالك بن بني صاحب كتاب (مشكلة الثقافة) الذي يُعدُّ من أهمِّ الذين أسسوا للدراسات التَّقافيَّة في الأوساط العربية، وزكي نجيب محفوظ، والرائد الناقد عبد الله الغدّامي الذي يُعرف بأنه أكبر النُّقاد العرب الذين

⁵ شتوان حمزة، النُّقد التَّقافيّ في النظرية الأدبية (الجزائر: جامعة أم البواقي، 2012م)، 23-24.

⁶ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م)؛ عبد الفتاح العقيلي، النُّقد التَّقافيّ قضايا وقراءات (د.م.)، مركز رؤى للإنتاج الثقافي والإعلامي، د. ت.، 179-195.

تبنوا الدراسات الثقافية بوصفها منهجاً مكنماً مستقلاً قائماً بذاته، ومن أهم آثاره المعرفية في مجال النقد (الخطيئة والتكفير)، وقد عرض في كتابه (النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية) أفكاراً جديدة وجريئة حول منهج النقد الثقافي، وبعد تأصيلاً معرفياً ونظرياً له. وقد كثر الحديث عن الغدّامي رائد هذا المنهج النقديّ في الأوساط النقدية العربية المعاصرة، إذ يرى كثيرٌ من النقاد ودارسي الأدب والمهتمين أنّ ما جاء به يُعدّ ثورةً على أساليب النقد الأدبيّ، ويعتقدون أنّه جاء بمشروع نقديّ جديد بدعائم منهجية مبتكرة بعيدة عن أساليب البلاغة والدلالات الأسلوبية والجمالية المعهودة؛ يهدف إلى استنطاق خفايا المواد المدروسة سواء أكانت متوناً أم كلاماً منظوماً أم فناً معمارياً أم غير ذلك. في حين رأى بعضهم أن ما جاء به يُعدّ نظريته النقدية الخاصة، وذهب آخرون إلى أنّ ما جاء به ليس إلا نشاطاً معرفياً⁷. ويردّ عبد النبي اصطيّف على ذلك فيقول إنّ النقد الثقافيّ: "لم يُلغ دور النقد الأدبي في المجتمعات الغربية وغير العربية التي ازدهر فيها"⁸. والحقيقة أنني أرى أن ما جاء به يُعدّ استكمالاً وسدّاً لفرغ نظري وعملي في الدراسات والمناهج النقدية، فالدراسات البلاغية والأسلوبية والجمالية وغيرها من المقاربات النقدية المعهودة لا تنظر إلى المدروس نظرة سطحية، ولا تقطعه عن واقعه الذي انطلق منه، وتُعنى بما أراد المؤلف وما أومأ إليه إيماء اتكاء على المنهج النفسي للعلامات البلاغية والدلالات الجمالية، كما تُعنى بما تُرك عند القارئ أو السامع من أثر وما حاكاه من خيالات ومعالم حقيقية لديه، وذلك بالانطلاق ممّا جاءت به نظرية الاستقبال، وهي نظرية نقدية ذات أصول عميقة في تراثنا النقدي القديم⁹.

2.1. مُرتكزات النقد الثقافيّ

يُركّز النقد الثقافيّ على الأنساق المضمرة، وينظر إلى الأساليب اللغوية ويُدقق في معانيها، ويكشف عن مراميها، فالتركيز الجوهرى للنقد الثقافيّ "على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النَّصّوي"¹⁰، ويُعنى بالأنساق الثقافية السائدة سواء أكانت أنساقاً اجتماعية أم دينية أم أخلاقية. وهذه الآلية التي يعتمدها النقد الثقافيّ تُعدّ "استراتيجية تتأسس على الوعي بالبعد الثقافي للعنصر، بالإضافة إلى الوعي بالبعد الجمالي للعنصر نفسه داخل النَّصّ"¹¹. ويهتم

⁷ انظر: آرثر، *النقد الثقافيّ*، 30-31.

⁸ الغدّامي - اصطيّف، *نقد أدبي أم نقد ثقافيّ*، 68-69.

⁹ انظر: محمد المبارك، *استقبال النَّصّ عند العرب* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م)، 285.

¹⁰ يوسف عليّمت، *جماليات التحليل الثقافيّ* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004م)، 64.

¹¹ عبد الفتاح أحمد يوسف، "استراتيجيات القراءة في النقد الثقافيّ"، *مجلة عالم الفكر* 36/1 (2007م)، 177.

بالدلالات البعيدة التي لا تقف عند حدود البلاغة والأثر الجمالي والشكل الفني للنصوص، ويسعى إلى إظهار الأنظمة الثقافيَّة وتسلط الضوء على علاقاتها النَّسقيَّة على الصُّعد كافيَّة؛ السياسيَّة والتاريخيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة وغيرها، ولا يكتفي بذلك فحسب، بل يكشف الغطاء عن خبايا تلك الأنساق، وكيف تجلَّت في سياقات الخطاب المختلفة، وعن أيِّ أبعاد ثقافية أدبية أو فنية أو إعلامية أو غير ذلك؛ انبثقت.

وبالحديث عن نظرة النَّقد الثقافيِّ إلى الأدب وكيفية مُقارنته للمُتون الأدبية، فإنَّ النَّقد الثقافيِّ ينظر إلى الأدب بوصفه ظاهرة ثقافية لها أصول وجذور وامتدادات معرفية، وتصل تشعباتها إلى آفاق الدراسات البيئية، سواء أكانت متأثرةً بها أم مؤثرةً فيها، كما يُعنى النَّقد الثقافيِّ بـ "الكشف عن الأنساق المضمرَّة والفاعلة في تشكيل الخطاب المخالف والمتنوع في مُقابل الخطاب المركزي" ¹².

إذا انطلقنا من فكرةٍ مفادها أنَّ النَّقد الثقافيِّ ليس بديلاً عن النقد الأدبي وعلوم البلاغة والبيان والجمال، فسُواجهُنا سؤالٌ عن مدى تشابك النَّقد الثقافيِّ مع المناهج النَّقدية الأخرى، ومع المناهج العامَّة للدراسات الموضوعية كافة؛ كالمنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي، وكذلك المنهج النفسي، وغيرها من المناهج المعروفة والمعتمدة في الدراسات، ولعلَّ أفضلَ إجابة عن هذا السؤال هي اعتبار هذه المناهج أدوات لضبط العينة النَّصبيَّة المدروسة، واستخدام ما يُؤايم طبيعة المدرس منها، ففي المقاربات الثقافيَّة لا ضوابط للتأويل، لكن لا بدَّ من ضبط حدود ما تقع عليه الدراسة، سواء أكان نصًّا مكتوبًا أم شفهيًّا مسموعًا، وسواء أكان شعرًا أم نثرًا. ومن العينة الثقافيَّة سنصل إلى استنباط الجمل الثقافيَّة التي ستخضع للتَّحليل الثقافي والتأويل المناسب للشواخص التي حدَّتها الأطر العامَّة للدراسة.

3.1. أدوات النَّقد الثقافيِّ ومفاهيمه الرئيسيَّة ¹³

أول سؤال يتبادر إلى ذهن الدارسين المهتمين بالنَّقد الثقافيِّ هو: هل يمتلك النَّقد الثقافيِّ أدوات واضحة المعالم لمُقاربة النَّصوص؟ قد يبدو سؤالاً باهتاً للمعلم للنُّقاد والدارسين لكننا بحاجة إلى الإجابة عنه وإن بدا سؤالاً مُنحازًا، فمِمَّا يعكسه واقع الدراسات الثقافيَّة يبدو لنا أنَّ النَّقد الثقافيِّ لا يمتلك أدوات واضحة المعالم، وهنا تكمن خطورة تطبيقه وممارسته، إذ لا يمتلك جميعُ القراء ولا جميعُ الدارسين مُطلقاً الأدوات اللازمة للتَّفكيك البنويِّ للغة، ولا يمكن

¹² يوسف، استراتيجيات القراءة في النَّقد الثقافيِّ، 79.

¹³ عبد الله الغدامي، النَّقد الثقافيِّ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م).

الوصول إلى معنى المعنى إن لم تُفكك البنى اللغوية تفكيكاً دقيقاً ملائماً لحيثيات النصّ المدروس، ناهيك من العلاقات الإسنادية في الجمل الثقافية التي يحتاج تحليلها إلى ثقافة موسوعية خاصة محيطية بأجواء المادة المدروسة من كل جانب.

1.3.1. الأنساق المضمرة:

تعدّ أهمّ المفاهيم التي يدور حولها النقد الثقافيّ، فهي الهدف الذي يسعى وراءه في أي عمل أدبي يقاربه، يستقرُّها ويُحاكيها في جوانب النصّ المعتمّة، ويستنطِقها ويبحث عمّا تُخفيه وما يريد صاحب العمل من خلالها. وهي ابنة البيئة التي أنشئ العمل فيها تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، كما أنّها تختفي وراء الكلمات وبين السطور، لكنها تُلوّح ببوارق الحاضن الثقافيّ وتُعكس مكامنه.

2.3.1. المجاز الكليّ والجمل الثقافيّ:

يُذكرُ المجازُ الكليّ في سياق النقد الثقافيّ على أنه البديل الأنسب عن المجاز البلاغيّ، ويضمُّ الجمل الثقافيّ في أنساقه المتعدّدة، ففي النقد الثقافيّ لا نتحدث عن التراكيب النحوية أو الدلالات المعنوية والبلاغية، بل يدور الحديث حول الجمل الثقافيّ واستقراء الأنساق وما تُخفيه من رسائل مضمرة. أضف إلى ذلك الظرف التاريخي والسياسي والثقافي السائد في الحاضن العام للنصّ المدروس وصاحبه ومتلقّيه.

إذا ما سألنا عن هدف النقد الثقافيّ، فسندري أنّه يسعى إلى البحث عن المُقصي والمُخفيّ، ليكشف عن المضمّر، ويُسلط الضوء على كلّ ما يُهيمن على النصّ اتكاء على سلطتين أساسيتين قادرتين على إخضاع أيّ كلام مكتوب كان أو منطوق لهما؛ السلطة المركزية والسلطة الشعوبية، وحين تسيطر إحدى هاتين السلطتين على الكلام وتُهيمن عليه، فإن الأخرى تكون مُهتّمة. وأياً ما كان المهتمّ فإنّ حيثيات النصّ وشواخصه ستُضافُ لإبراز المهيمين على النصّ جميعاً ومقبولاً، وستسعى لجعله مقبولاً بالأوعي لدى القراء أو المستمعين غير الواعين وغير المُتنبّهين للرسائل المضمرة التي تبثها الجمل الثقافيّ في ثنايا النصوص.

2. النقد الثقافيّ والشعر العربيّ القديم

كثُر الحديث في العقود الأخيرة عن مدى قدرة المناهج النقدية الحديثة على مقارنة الشعر العربيّ القديم بأدواتها ومفاهيمها، وكثُر بالتزامن مع ذلك الحراك النقديّ الداعي إلى بعث الحياة في خفايا تراثنا النقديّ، وقد وجد هذا الحراك أن كثيراً من المناهج النقدية الحديثة ذات أصول أو لها إرهاصات فيما مضى، ولسنا هنا بصدد إثبات ذلك من عدمه، فعنوان هذه الدراسة كفيل بإظهار قدرة التراث الشعري على التماسي، بل التناغم مع معزوفات النقد الحديث وكلّ ما يأتي به من جديد؛ فقد أثبتت الدراسات البُنيوية قدرتها على استخراج لآليّ محبوة في خزائن العرب

الشعرية والثرية. وفي هذه الدراسة سأقارب أشعار الطرماح؛ وهو شاعر أموي العهد، خارجي التوجه؛ فقد كان ينتمي إلى فرقة الخوارج ويدافع عن معتقداتها في أشعاره بوصفه صوتاً إعلامياً من أصواتها المعتمدة في ذلك الزمان.

1.2. التقد الثقافي والشعر في العصر الأموي

ازدهرت الحياة الفكرية في العصر الأموي ازدهاراً ملحوظاً، وانعكس ذلك على الأدب والشعر، فتنوعت الموضوعات الشعرية واكتسى الشعر بخلة قشبية تحمل الموروث القديم في طياتها وتزدهي بما اكتسبته من صفات جديدة وحيوية ثوابت روح العصر وعجلة التطورات المتنوعة على صعد الحياة كافة آنذاك؛ السياسية والفكرية والثقافية والفنية وغيرها. فبعد العهد الراشدي واستتباب أركان الحكم الإسلامي والانطلاق به نحو الفتوحات والتوسعات كان لا بد للحياة الأدبية أن تعكس ما وراءها من واقع يبدو مستقراً بالنظر إلى فرض السلطة الأموية نفسها واستلامها زمام الحكم، واتخاذ دمشق عاصمة للخلافة، وإدارتها للولايات الإسلامية كلها، لكن في الوقت نفسه كان الحكم الأموي يروج فوق بركان فاتر قابل للاشتعال والانفجار في أي آن؛ فبعد معركة صفين نادى معاوية بن أبي سفيان بنفسه خليفة للمسلمين، واستلم الحكم نحو عشرين عاماً (41هـ-60هـ)، ثبت خلال حكمه الخلافة في بني أمية وجعلها وراثية في نسله، وكان أقوى من يذكر من خلفاء بني أمية بفرعها السفياني، لكن جاء من بعده خلفاً أضعوا الخلافة فانتقلت إلى الفرع المرواني، وذلك عندما تغلب مروان بن الحكم على الطامعين في الخلافة، مستفيداً من الأحداث التي رافقت اعتلاء معاوية بن أبي سفيان عرش الخلافة من جهة، ومن ضعف الخلفاء الذين جاؤوا من بعد معاوية من جهة ثانية. وجاء بعد مروان بن الحكم ابنه عبد الملك الذي امتد حكمه إلى واحد وعشرين عاماً (65هـ-86هـ). وفي أثناء ذلك كله كان المخالفون حاضرين؛ وكان أبرز المخالفين عبد الله بن الزبير الذي استوطن مكة ونادى بالخلافة لنفسه، واجتمع المعارضون لخلافة بني أمية من الشيعة والخوارج في العراق وما امتد بعدها شرقاً¹⁴.

أثرت السياسة في الأدب والشعر في العصر الأموي تأثيراً كبيراً؛ رأينا آثاره في ما وصل إلينا من دواوين وأشعار وخطب، وما اتسمت به من ظواهر أدبية وفنية، وقد أسهم النتاج الأدبي والشعري في العصر الأموي إسهاماً مهماً في نقل كثير من الأحداث التاريخية والسياسية بتفاصيلها. ويبن لنا الشعر الأموي انقسام الناس وتحزبهم في فرق دينية وأخرى سياسية، وأظهر بجلاء استيقاظ العصبية القبلية مجدداً بعد أن حبت نازها في ظلال العهد الراشدي بنسبة عالية، لكن العهد الأموي اكتظ بالفرق والشييع الفكرية التي تتنافس على أحقيتها في الخلافة، وكانت تبدو دينية في

¹⁴ انظر: مجدي فتحى السيد، تاريخ الإسلام والمسلمين في العصر الأموي (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1998م)، 16 وما بعدها.

ظاهرها، لكنّها في حقيقتها ذات أهداف سياسيّة؛ وأبرز تلك الفرق أهل السنّة الذين كانوا يرون أن قبيلة قريش هي الأحقّ بالخلافة، والشّيعة الذين ناصروا العلويين وكانوا يعتقدون أن الخلافة لا بدّ أن تكون لأبناء علي بن أبي طالب كرم الله وجهه؛ أي للطالبيين من بني هاشم، وظهرت فرقة الخوارج التي اعتقد أصحابها أنّ الخلافة أمرٌ دُنويّ ولا حاجة للخليفة بين المسلمين إذا ما استطاعوا تسيير أمورهم بأنفسهم، والنّاس أحرار بتولية من يشاؤون عليهم بغض النظر عن انتمائه لقريش أو غيرها، وكان هناك فرقٌ أخرى كالمُرَجئة الذين نادوا بإطاعة الخليفة ولو كان على ضلال، وغيرها¹⁵.

2.2. التّقد التّقافي وشعرُ الخوارج في العصر الأمويّ

العصر الأمويّ عصرٌ إشكاليٌّ على الصّعيد السياسيّ، فقد عجت الفتنُ في أرجائه واضطرب النَّاسُ وانقسموا، واشتعلت الحروب، وانبعثت العصبيةُ القبليةُ وانتشرت أدراؤها، وقد عُرفَ العصر الأمويّ بتنوّع المشارب السياسيّة فيه، وانطلاقاً من كثرة الفرق السياسيّة نجد تنوّعاً كبيراً في الشعر السياسي الذي استُخدم للدفاع عن الفرقة حيناً، ولتصديدها أفكارها التي تدعو إليها ونشرها في حينٍ آخر، ومحاربة الفرق الأخرى وإظهار مثالها في أحيان كثيرة، وبذا بزغ نجمٌ كثيرٌ من الشعراء، ودبّت الحياة مجدداً في أواصر الشعر العربيّ بعد أن أتهمّ باللّين بعد مجيء الإسلام وانصراف بعض الشعراء عن نظم الشعر واكتفائهم بالقرآن الكريم. كما عُرفَ في العصر الأمويّ بعض الشعراء بشعرهم السياسي دون غيره من الموضوعات الأخرى التي طرقتها في أشعارهم.

أمّا الخوارج فهم فرقةٌ دينيةٌ، وحزبٌ سياسيّ، يُقال إنهم ظهرت في السّنوات الأخيرة من عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، معروفون عامّةً بتكفير الفرق الأخرى، وبالْمُغالاة في قضايا الدّين، وسبب تلقيبهم بالخوارج يعود إلى خروجهم على وليّ الأمر، ولهم أسماء كثيرة؛ منها الحُرورويّة لأنهم نزلوا في حُروراء بعد انشقاقهم عن علي كرم الله وجهه، والشُّراة لأنهم يقولون إنهم شروا أنفسهم في طاعة الله وابتغاء الجنة، وغير ذلك من أسماء أخرى يقبلون بعضها ويرفضون بعضها؛ إذ يقبلون لقبهم بالخوارج على تأويل أنهم خرجوا على وليّ الأمر المائل عن أمر الله نصرةً للدّين وجهاداً في سبيل الله.

وانطلاقاً من هذا الجوّ السياسيّ المشحون الذي عاش فيه الطّرمّاح، الشّاعر الذي كان ينتمي إلى أقلّيّة سياسيّة آنذاك _ إذا جاز التعبير _ يمكننا أن نُقارب الأشعار مُقاربةً ثقافيةً، إذ لا يمكن أن تُدرك الأهداف المرّجاة، والرسائل المضمرة بين الكلمات ووراء السطور بمقاربات سطحية لا تستدعي زمنَ النّصّ الشعري وحيثيّاته كلّها.

¹⁵ انظر: السيد، تاريخ الإسلام والمسلمين في العصر الأموي، 16 وما بعدها

والطرمّاح بن حكيم بن الحكم، فحطانيّ من عرب اليمن، من قبيلة طيّ، من بيت شرف في قومه، شاميّ المولد بدويّ النشأة، كوفيّ الدار، شاعر مجيد، وخطيب فصيح، له ديوان شعريّ مطبوع في ثلاثمئة صفحة تقريباً، لُقّب بالطرمّاح لأنه كان يرفع رأسه دائماً مرهوّاً بنفسه، عاش في العصر الأموي وكان من المنتمين إلى فرقة الخوارج¹⁶، لكنّه لم يبدُ في شعره مُتبنياً لأفكارهم الدنيّة والسياسيّة بشدّة وحزم على الرغم من كونه من أشعر شعراء الخوارج¹⁷، ولم يعرض لهذا الأمر في شعره إلا نزرًا يسيرًا، ولم يكن البوق الإعلاميّ الصّادح بأفكار فرقتِه المُنافح عنها؛ ويعود ذلك إلى ترجيح انتماؤه إلى فرقة الصُّفريّة من الخوارج؛ وهم فرقة مُسالمة لا ترى أنّ القتال واجبٌ على أفرادها. أضف إلى ما سبق أنّ شعر الخوارج قليل نسبيّاً، ولم يميلوا إلى المبالغة في الجدل والمناجحة والمناقشة في الأشعار، ففي أشعار الخوارج عامّة تجد أهمّ يعرضون أحوال اعتقادهم وإيمانهم، ولا يتعمّقون في الحديث عن تفاصيل مذهبهم¹⁸.

إذا ما نظرنا إلى النّسق الثقافيّ الذي كان يُلّف أشعار الخوارج فلن نجد إلا مدحاً وإعجاباً بأشعارهم، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بمُتأقفة الطُّروف المحيطة بهم داخليّاً وخارجيّاً؛ فأشعارهم امتازت بالفصاحة وقوة الأسلوب وجموح العاطفة وتوقدها، حتى إن عبد الملك بن مروان قال عن أشعارهم: "لقد كان يوقع في خاطري أنّ الجنة خلقت لهم وأنا أولى بالجهاد منهم"¹⁹، والسبب وراء ذلك هو قوة اعتقادهم ورسوخ مفاهيم المثل العليا والأخلاق في نفوسهم، لأنهم كانوا يلتفتون حول مبادئ مُعيّنة، لا حول شخص محدد، فحازت أشعارهم صبغة الجلال والجمال والتأثير.

3.2. النّقد الثقافيّ وشعر الطرمّاح

يُعدُّ عَرَضُ الفخر والهجاء من أكثر الأغراض الشعرية التي تطرّق إليها الطرمّاح في أشعاره، فنفس الطرمّاح ممتلئة بالعصبية القحطانية، أمّا هجاءه فقد قال فيه المُفضّل الضبيّ: "إذا ركب الطرمّاح الهجاء فكأنما يوحى إليه"²⁰، والمقصود أن الطرمّاح على الرغم من أنه كان ينتمي إلى فرقة الخوارج، إلا أن القارئ المتمعّن لأشعاره لا يلمس الروح الخارجية بقوة فيها، وإذا ما قُوربت نصوصه الشعرية بوصفه شاعراً خارجيّ المذهب من وجهة نظر ثقافية، فإنّ نقاطاً معيّنة تستوقف الدّراس لها لاكتنّاه ما وراءها؛ وسنذكر بعضاً منها فيما يأتي.

16 الجاحظ، البيان والتبيين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م)، 1/ 46.

17 سهر القلماوي، أدب الخوارج في العصر الأموي (د.م.، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1940م)، 99-101.

18 القلماوي، أدب الخوارج في العصر الأموي، الصفحة الأولى من المقدمة.

19 القلماوي، أدب الخوارج في العصر الأموي، 40.

20 أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935م). والأصفهاني، الأغاني (بيروت: دار صادر، 2004م)،

يمتاز شعراء الخوارج عامةً بنبات الشخصية سياسياً والالتفاف حول المبادئ والتركيز عليها، لا حول الشخصيات، إذ لم نسمع عن واحد منهم غيّر مذهبه مثلاً، وهذا ما جعلهم يتعدون في أشعارهم عن المناوشات مع الأحزاب الأخرى، فلا نجد ذكراً لمشكلات السلطة والخلافة إلا ما ندر، لأنهم لم يكونوا مغنّيين بالخلافة بحدّ ذاتها ولا مهتمّين بالتنافس عليها؛ فعليّ كرم الله وجهه ما أسقطه عندهم إلا قبوله التحكيم، إذ عدّوا ذلك دليلاً على رغبة سابقة له بالسلطة لنفسه، وبغضّ النّظر عمّا إذا كنا نتفق أو لا نتفق معهم فيما ذهبوا إليه، إلا أنهم فئة حافظت على ما اعتقدت به ودافعت عنه، ولا نجد لديهم تفصيلاً ومهاجمة للأحزاب الأخرى، فكّلها عندهم سواء؛ كلُّ أفراد الأحزاب المخالفة لهم كفاراً وظالمون، والخلافة ينبغي أن ينالها من يُحقّ الحقّ فحسب.

وفي ديوان الطّرمّاح قصائد أنشأها بغرض المديح لكنّ طبعه الغالب عليه وحبّه وتقديره لذاته جعل المديح الذي جاء به باهتاً إذا ما نُظِرَ إليه بعين المبالغة التي عهدتها الشعراء في مدائحهم، وذلك لأنه حين يمدح إنما يُعنى بالموقف الذي يذكر ممدوحه فيه، ففي البيتين الآتيين يمدح قائداً من قوّاد الخوارج، لكن يُقيّد المديح بحالة خروجه لقتال الكفار وفق اعتقادهم، ويُعنى بمبدئه لا بشخصه، ويُشيد بشجاعته وجسارته؛ إذ يقول:

إِلَيْكَ، ابْنَ فَحْطَانَ، نَطْوِي بِهَا مَفَاوِزَ أَحْمَاسُهَا نَازِحَةَ
إِلَيْكَ، ابْنَ قَحْطَانَ، تَسْمُو الْمَنَى مِنْ النَّاسِ، وَالْأَعْيُنُ الطَّامِحَةُ²¹

فالطّرمّاح في مديحه حقيقة لا يركز على الشخصية التي يتحدث عنها، وهنا يأتي دور النّقد الثّقافيّ في مقارنة هذا النوع من المديح المُستجَدّ—إذا جاز التعبير—في شعر الخوارج، فالمُضمّر وراءه هو مديح الفعل والموقف لا الشخص المذكور نفسه، فالفاعل أداة للفعل في مفاهيمهم، والفعل وحده هو ما يستحق الإشادة، لذلك نراه في البيتين السابقين متحدثاً عن فكرة الالتحاق بالقائد والطموح والرغبة بالانضمام إلى صفوفه بُغية قتال الذين يُعادونهم.

تذكر المصادر أنّ الطّرمّاح لم يعيش في زمن حروب الخوارج المشتعلة، وقد تمّ في أشعاره لو أنه عاش أيام تلك الحروب وحظي بمُعَايَنَةِ أَمْجَادِ الخوارج الحربية ليبدّل من نفسه ما ينبغي في سبيل إحقاق اعتقاده، وإذا ما تحدّث عن هذه الفكرة تجده كغيره من شعراء الخوارج يستعذب الموت في سبيل إعلاء فكرهم وما يعتقدون به، بل يبالغ ويتمنّى لو ورد حياض الموت مراراً ما دام ذلك جهاداً يطيب فيه بذل الروح مراراً وتكراراً؛ فيقول:

حِينَ طَابَتْ شَرَائِعُ الْمَوْتِ، وَالْمَوْتُ مَرَاراً يَكُونُ عَذْبَ الْحِيَاضِ²²

²¹ الطّرمّاح بن الحكيم، ديوان الطّرمّاح بن الحكيم (بيروت: دار الشرق العربي، 1994م)، 85.

²² الطّرمّاح، ديوان الطّرمّاح، 178.

ومتى تطيب شرائع الموت وتُسْتَعْدَب؟

حين يوقن المرء أنه على حق!

والكامن وراء هذا المعنى الذي أورده الطَّرمَاح في استعذاب الموت والجرأة في سبيل إحقاق ما يؤمنون به؛ هو إيمانه الراسخ بكونه ينتمي إلى الفئة الصالحة التي تُعدّ حروبها جهادًا في سبيل الله، إذ يؤكد الطَّرمَاح بيت شعري واحد وبشكل غير مباشر أن حروب الخوارج جهاد في سبيل الله وفي سبيل إحقاق الحق، لذا يطيب فيه بذل النفس مرارًا. يعدّ الخوارج أنفسهم حماة للدين مُناكفين عن الحق، وكلّ مَنْ عَدَاهُمْ مارقًا كافرًا، ويعتقدون بذلك اعتقادًا جازمًا يُخوِّمهم أن يقتلوا كلَّ من يخالفهم، وفي الوقت نفسه هم عبّاد زاهدون في متاع الحياة الدنيا؛ وحقيقة الأمر أن هذا ما دعاهم إليه الحاضن الثقافي (السياسي والديني) الذي عاشوا فيه، فلا مكان لهم في السُّلطة، وهم مُعَيَّبون عن الواجهة الدنيوية لا اعتبار لهم إلا بقدر ما يشعلون الحروب ويواجهون ويقاتلون الفئات الدينية والأحزاب السياسية الأخرى. ومثل ذلك حديثه عن النجاة يوم القيامة وكأنه حكر على أهل مذهبه وأتباعه، فإن لم يكن المرء منهم فلا مفازة له ولا نجاة من النَّار، فهم وحدهم الذين شَرَوْا أنفسهم في سبيل الدين وإعلاء الحق، ومَنْ سِوَاهُمْ هم العدو الكامن المُتَرَيِّضُ المارق من الدِّين؛ فلننظر إلى قوله مُشيدًا بِفِئْتِهِ:

لَقَدْ شَقِيتُ شَقَاءً لَا انْقِطَاعَ لَهُ إِنْ لَمْ أَفْزُ فَوْزَةً تُنْجِي مِنَ النَّارِ
وَالنَّارُ لَمْ يَنْجُ مِنْ رِوعَاتِهَا أَحَدٌ إِلَّا الْمُنِيبُ بِقَلْبِ الْمَخْلِصِ الشَّارِي

لم يقل الطَّرمَاح صراحة في شعره السابق أنّ مَنْ يُخَالِفُهُمْ في المذهب والاعتقاد لن ينجو من نار جهنم في آخرته، لكنّه أكد أن النجاة من الناس مقرونة بشراء النفس في سبيل الله، وترك للمتلقي استكمال هذه اللوحة التفسيرية التي مثّلت بياض صفحة الخوارج الدنيوية، ولا بدّ في لوحة كهذه أن يكون النَّصْفُ المَكْمَلُ لها هو السَّوَادُ الذي بان حين فُورِن بوضده، فيفهم القارئ أنّ الطَّرمَاح أراد من وراء كلامه إيصال فكرة مفادها أنّ مَنْ لم يشر نفسه في سبيل الله لن يفوز بالجنة، ومعنى شراء النفس لدى شاعر مثل الطَّرمَاح هو أن يكون من أتباع الخوارج ومنهم. وتترك هذا الفراغ في النَّصِّ الشعري لخيال المتلقي اعتمادًا على إيديولوجيته الثقافيَّة يعود بنا إلى إحدى آليات نظرية التلقّي الموسومة بالفراغات النَّصِّية والخيال الحُرّ، فتجربة الشاعر مختلفة عن تجربة المتلقّي وخبراته، وهذا الخفاء هو الأساس الذي تقوم عليه عملية التّواصل بين مبدع النَّصِّ ومتلقّيه²³.

²³ إيناس، بوبس. نقائص جرير والفرزدق والأخطل في ضوء نظرية التلقّي (تركيبًا/ أنقرة: سونجاغ، 2021م)، 47.

وفي الحديث عن جسارة الخوارج وإقدامهم ومنهجهم في الحروب ومبدئهم في دفع النفس إلى منتهاها قال
الطِّرِمَّاح:

فَأَقْدِفْ بِنَفْسِكَ فِي الْبِلَادِ، فَإِنَّمَا يَقْضِي، وَيُقْصِرُ هَمَّةَ الْمَتَبَلِّدِ
وَأُخُو الْهُمُومِ، إِذَا الْهُمُومُ تَحَضَّرَتْ جُنْحَ الظَّلَامِ، وَسَادَهُ لَا يَرْفُدُ
فَلْبِسْتُ لِلْحَرْبِ الْعَوَانِ ثِيَابَهَا وَشَبَّيْتُ نَارَ الْحَرْبِ فَهَيَّ تَوَقَّدُ²⁴

وفي قوله هذا يستوقف الدارس تعبيره عن خوض الحرب بقوله: (فأقذف بنفسك)، وكأنه يريد أن يقول إن العقاب ليست مضمونة لكن على المرء أن يغامر بنفسه مادام إيمانه واعتقاده راسخًا بصواب ما يُقدم عليه، وهذا المبدأ مما عُرف عن الخوارج؛ إقدامهم وجسارتهم ورباطة جأشهم وسعيهم الشرس في الحروب التي خاضوها، على أن السبب الحقيقي والكامن وراء ذلك هو إحساس الخوارج بعدم الانتماء إلى الأوساط المجتمعية سياسيًا ودينيًا، وكأنهم فئة منبوذة أو غير مرئية إلا بقدر ما تفتعل حربًا مع خصم من الخصوم ثم تركز إلى نفسها بلا موطن ثابت ولا مركز محدد يلم شتاتها، فعلى الرغم من تعادي الأحزاب الأخرى والفئات السياسية المتمثلة بالحزب الأموي الحاكم وحزب الشيعة إلا أن الخوارج كانوا يشعرون بكره جميع الفئات لهم ومعاداتهم، وشعورهم نابع من نظرة الناس لهم على أنهم فئة مارقة من الدين.

ومما يُثير الاهتمام في أشعار الطِّرِمَّاح اعتزازه بنفسه وكثرة افتخاره بقومه، وفي ذلك عاقمة مخالفة لمذهب الخوارج الذين لا تعصّب لديهم لشيء خارج الدين، فالدين يُساوي بين الجميع بلا استثناء، أما الطِّرِمَّاح فقد تعصّب لموطنه (اليمن)، وهجا قبيلة تميم مرارًا، وتفسير ذلك بداية أن الخوارج لم يكونوا منذ نشأتهم روحًا واحدًا، ففيهم من تأخذ العصبية بنفسه، وفيهم من لا يعبأ إلا بالرابطة الدينية واتفق المذهب والتوجه السياسي، ويبدو ذلك بوضوح إذا ما عدنا إلى بداية الخلاف مع عليّ كرم الله وجهه، فقد خرج فريق منهم عنه وعمّا رضي به بدافع العصبية لا انطلاقًا من فكرة إحقاق الخلافة وتسليمها بالشورى لمن هو أهل لها، ومع ذلك وإن بدا الطِّرِمَّاح مخالفًا لمنهج الخوارج العام في تركيزه على عصبية القبيلة ونزعة النفسية، إلا أن قلب نظام الحكم وعودة اليمنيين إلى الواجهة وأخذهم لحقهم في المشاركة في صناعة القرار انسجام مع مبادئ الخوارج الأساسية. ويمكن القول إن مذهب الخوارج منح الطِّرِمَّاح نزعة الدين ونزعة التطلع إلى السُلطة، بل أشبع هاتين النزعتين لديه! فهو لم يكن شاعرًا معنيًا بالجانب الديني

²⁴ الطِّرِمَّاح، ديوان الطِّرِمَّاح، 119.

أو السياسي الحربي عناية أكبر من عنايته بذاته بوصفه شاعراً مجيداً ينتمي إلى فئة لم تنل حقّها في الصدارة الدينية والسياسية على حدّ سواء.

أضف إلى ذلك شعور الطرمّاح بعدم نبيله مكانته التي يستحقها بوصفه شاعراً من الطراز الرفيع، فقد كان يرى نفسه في مصافّ الطبقة الأولى من الشعراء، ندّاً للفرزدق وجريراً والأخطل، ويرى أنّ مكانته السياسية ضائعة مُضَيَّعة بسبب انتمائه إلى فئة يؤمن باعتقادها لكنّه يرى في الواقع تراجعها عن الفئات السياسية الأخرى بالمنزلة والمكانة، لذلك حاول في أشعاره تذكير الناس بأجداد قومه اليمينيّين، وتأكيد أوليّتهم وصدّارهم، ومن ذلك قوله مفتخراً:

منا الفوارسُ والأملأُكُ، قد علمتُ غُلَيّا مَعَدَّ، ومنا كُلُّ ذي حَسَبِ
 كعامرِ بنِ جُوَيْنٍ في مَرَكِبِهِ أَوْ مِثْلِ أَوْسِ بْنِ سَعْدَى سَيِّدِ الْعَرَبِ
 المنعمِ النَّعمِ اللّاتي سمعتُ بما في الجاهليّةِ والفكّاكِ للكُربِ²⁵
 نحنُ الرُّوسُ على منهاجِ أولنا مِنْ مَدْحِجٍ، مَنْ يُسَوِّي الرُّسَّ بِالذَّنْبِ؟²⁶

ومن رسائل الطرمّاح المُشَقَّرَة في أشعاره ما جاء في قوله مفتخراً بقومه، ومعلناً توجهه، وواصفاً فضل الخوارج

على الخلافة، ومُعيّراً قبيلة تميم بِقِلَّةِ دينها وفقها فيها؛ ما جاء في قوله:

بِهِمْ بَيَضَ اللَّهُ الْخِلَافَةَ كُلَّمَا رَأَوْا نَعْلَ صِنْدِيدٍ عَنِ الْحَقِّ زَلَّتْ
 بِهِمْ نَصَرَ اللَّهُ النَّبِيَّ، وَأُثْبِتَتْ عُرَى الْحَقِّ فِي الْإِسْلَامِ حَتَّى اسْتَمَرَّتْ
 وَهُمْ دَمَعُوا بِالْحَقِّ أَيَّامَ خَالِدِ شَيَاطِينِ أَهْلِ الشِّرْكِ حَتَّى اطْمَأَنَّتْ
 شَيَاطِينُ مِنْ قَيْسٍ وَخِنْدِفَ عَرَّهَا مِنْ اللَّهِ مَا كَانَتْ سَجَاحَ تَمَنَّتْ²⁷

تبدو هذه الأشعار طبيعية في غرض الهجاء، لكنّها ليست كذلك لدى شاعر مثل الطرمّاح، فهو يعمد إلى بثّ رسائل ثقافية خفيّة في عمق المعاني، متحدّثاً بوضوح عن فضل الخوارج على الخلافة، وأنهم مترصدون لكلّ زلّل عن الطريق المستقيم، وأنهم سبب النَّصر من أيام النَّبيّ عليه الصلاة والسلام، وذلك بهدف إثبات فضل الخوارج وتعزيز أهميتهم وفضلهم في نصره الدين وحمايته وتصويب مسار الخلفاء والولاء، وبهدف نفي ذلك عمّن سواهم من الفئات الأخرى. وهذه المعاني كلّها يُسلطُ عليها الضّوء في دراسة تسعى إلى الكشف عن الرسائل الخفيّة المدسوسة بين

²⁵ الطرمّاح، ديوان الطرمّاح، 54.

²⁶ الطرمّاح، ديوان الطرمّاح، 56.

²⁷ الطرمّاح، ديوان الطرمّاح، 72.

السُّطُور، فالخوارج يَعُدُّونَ أَنفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَقِيدَةِ السَّلِيمَةِ الَّتِي لَمْ تَنْلِهَا يَدُ التَّغْيِيرِ أَوْ التَّحْرِيفِ، وَحَقٌّ لَهُمْ أَنْ يُعَيَّرُوا قَبِيلَةَ تَمِيمِ الَّتِي يَرُونَ أَنَّهَا مَالَتْ عَنِ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، فَقَدْ خَرَجَتْ مِنْهَا سَجَاحُ بِنْتِ الْحَارِثِ التَّمِيمِيَّةِ؛ تِلْكَ الْمَرْأَةُ الَّتِي ادَّعَتْ النُّبُوَّةَ فِي قَوْمِهَا فَصَدَّقَهَا وَاتَّبَعَهَا رِجَالٌ كَثِيرُونَ.

لا يذكر الطِّرْمَاحُ خلافة بني أمية ذكرًا صريحًا مباشرًا، بل يُكَيِّفُ عَنْهَا بِالشَّمِ كَثِيرًا فِي أَشْعَارِهِ، وَالسَّبَبُ الْكَامِنُ وَرَاءَ ذَلِكَ هُوَ أَنَّ انْتِمَاءَهُ لِبَيْتَةِ مَوْلِدِهِ أَعَزُّ عِنْدَهُ فِي الذِّكْرِ مِنْ مُنَاكَفَةِ بَنِي أُمَيَّةَ عَلَى الْخِلَافَةِ وَإِثْبَاتِ شَرْعِيَّتِهِمْ أَوْ نَقِيهَا عَنْهُمْ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:

إِذَا الشَّمَامُ لَمْ تَنْبُتْ مِنْابِرُ مَلِكِهِ وَطَدْنَا لَهُ أَرْكَانَهُ فَاسْتَفَرَّتْ²⁸

وَفِي مَعْرُضِ هَذَا الْحَدِيثِ قِيلَ إِنَّ: "التَّقْدِيقَ النَّقَائِيَّ يَسْكُتُ عَنِ مَوْضُوعِ السُّلْطَةِ وَيَتَّجِهُ صَوْبَ الْأَنْسَاقِ الْمَضْمُرَةِ وَالْمُسَيَّرَةِ لِلْإِبْدَاعِ، لِأَنَّ التَّوَرُطَ فِي مَوْضُوعِ السُّلْطَةِ يُبْطِلُ فَاعِلِيَّةَ التَّقْدِيقِ النَّقَائِيَّ"²⁹، لَكِنِّي أَخَالَفُ هَذَا التَّوَجُّهَ؛ فَمَوْضُوعُ السُّلْطَةِ مِنْ أَكْثَرِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَارَى وَرَاءَ الْأَنْسَاقِ النَّقَائِيَّةِ فِي أَيِّ نَصِّ مَسْمُوعٍ أَوْ مَقْرُوءٍ، وَذَلِكَ انْتِطَاقًا مِنْ كَوْنِ السُّلْطَةِ مُتَلَقِّيًا ضَمْنِيًّا حَاضِرًا وَرَاسِخًا فِي ذَهْنِ الشَّاعِرِ أَوْ الْمُبْدِعِ لِحِظَةِ الْكِتَابَةِ أَوْ الْبُوحِ وَالتَّصْرِيحِ.

كَمَا حَرَصَ الطِّرْمَاحُ انْتِطَاقًا مِنْ شَعُورِهِ بِالتَّهْمِيشِ وَعَدَمِ التَّقْدِيرِ عَلَى إِظْهَارِ مَوْهَبَتِهِ الشَّعْرِيَّةِ وَمَزَايَاهِ الشَّخْصِيَّةِ مِنْ خِلَالِ أَشْعَارِهِ، وَحَضَرَ افْتِخَارُهُ بِنَفْسِهِ وَاعْتِزَازُهُ بِهَا بِقُوَّةٍ، وَاحْتِلَ مَكَانًا وَاسِعًا فِي أَغْرَاضِهِ الشَّعْرِيَّةِ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِإِثْبَاتِ أَهْلِيَّتِهِ وَأَحْقَاقِهِ الْمُنْشُودَةِ فِي مَكَانَةِ مَرْمُوقَةٍ فِي الْأَوْسَاطِ الْمَجْتَمَعِيَّةِ آنَ ذَاكَ؛ الْأَدْبِيَّةِ وَالتَّقَائِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ وَالدِّبْنِيَّةِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:

أَنَا الطِّرْمَاحُ، فَاسْأَلْ بِي بَنِي تُعَلِّ إِذَا اخْتَلَطَ التَّصْدِيرُ بِالْحَقْبِ
جَدِّي أَبُو حَنْبَلٍ، فَاسْأَلْ بِمَنْصِبِهِ أَرْمَانَ أَسْتَى، وَنَفْرُ بَنِي الْأَعْرَجِ أَبِي³⁰

وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ فِي قَصِيدَةِ أُخْرَى مُؤَكِّدًا شَجَاعَتَهُ وَجَرَائِهِ فِي مَوَاجَهَةِ مَا يَخَالَفُ اعْتِقَادَهُ وَنُظْمَهُ الْحَيَاتِيَّةَ فِي سِيَاقَاتِ الْعَصْرِ الْأُمَوِيِّ الَّذِي كَانَ يَعِيشُ فِيهِ:

أَنَا ابْنُ حِمَاةِ الْمَجْدِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ إِذَا جَعَلَتْ خُورُ الرِّجَالِ تَمِيغُ

²⁸ الطِّرْمَاحُ، دِيوَانُ الطِّرْمَاحِ، 78.

²⁹ عَلِيمَاتُ، جَمَالِيَّاتُ التَّحْلِيلِ النَّقَائِيَّ، 78.

³⁰ الطِّرْمَاحُ، دِيوَانُ الطِّرْمَاحِ، 53.

بُنُو الحربِ، لا يُلْفَى بنبِعةٍ عودهمْ إذا امترستْ بها الأكفُ، صدوغُ³¹
 إنَّ تركيزه على هذا النوع من الفخر لم يأت من عبثٍ، وإنما تعويضًا عمّا لم يستطع إثباته واقعًا ملموسًا، لا لقصور
 يعتريه شخصًا، بل استنادًا إلى فكر الفئة التي انتمى إليها ومبادئها.

وفي سبيل إعزاز مكانته وتأكيدها راح يُحاكي القدماء سعيًا لإثبات الذّات والأحقية في التقدّم والتفوّق. وفي
 الحقيقة إنَّ من يُطالع ديوان الطِّرْمَاح يشعر أنّه من نسلِ أولئك الشعراء الجاهليين المقدمين، فألفاظه جَزلة وتراكيبه
 متينة وتعابيره بدويّة بحُكم النشأة التي نشأها، ومن ذلك محاكاته لامرئ القيس في قوله:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ، أَلَا اصْبِحِي بَيْمَ، وَمَا الإِصْبَاحُ فَيْكَ بِأَرْوَحِ
 عَلَى أَنَّ لِّلْعَيْنَيْنِ فِي الصُّبْحِ رَاحَةً بِطَرْحِهِمَا طَرْفَيْهِمَا كُلِّ مَطْرَحٍ³²

يريد بذلك إظهار الشاعر المجيد الذي لم يستطع أن يقف على أبواب السُّلطة الحاكمة في دمشق بهدف التَّكسُّب
 إخلاصًا لمبدأ جماعته، ولم ينل من شعراء عصره ما أعانه على البروز معهم والظُّهور إلى جوارهم، فحتى الفرزدق حين
 نال الطِّرْمَاح منه ومن قبيلته، لم يُتَح له الفرصة ولم يردّ عليه إلا بنزير يسير، فقد رأى الفرزدق أنّ مناوشات الطِّرْمَاح
 له سعيٌّ لاستعراض مواهبه وذيوخ صيبته بين الناس بوصفه شاعرًا لا يُستهان بملكاته وإبداعه، ممّا يؤكِّد أنّ محاكاة
 الطِّرْمَاح للقدماء لم تكن طقسًا عاديًا يمارسه مثل غيره من الشعراء، بل أراد بوساطته إثبات موهبته وقدراته الشعريّة.
 ولعلّ أهم ما يستوقف أدوات النّقد الثّقافيّ ويجذبها في ديوان الطِّرْمَاح تجلّي روح العصر الأمويّ في أشعاره، إذ
 ظهرت روح العصر الأموي القائم على المحاججة والدِّفاع عن أحقيّة كلّ فئة سياسية ودينية في الخلافة وقيادة مركب
 المسلمين، وتجلّى ذلك بتحكيم العقل والمحاکمات المنطقية باعتماده استخدام أسلوب الشرط بكثرة في أشعاره، وهو
 أسلوب يعكس أجواء العصر الذي عاش فيه، فلا يمكن لفكرة أن تثبت في النفوس ما لم تكن مبنية على دليل،
 وهذا نهج من يريد إثبات شيء لنفسه ونفيعه عن غيره؛ كديدن الفئات المتعارضة آنذاك، فالشعر كان سلاحًا متعارفًا
 عليه، ولا يقلّ في زمن الحروب مُضِيًّا ومنزلةً عن السيف والرمح. فلننظر إلى قوله:

ولا أدعُ السُّؤالَ إذا تعيَّت عَلَيَّ عَرَى الأُمُورِ المُشْكِلاتِ
 ويُثْفَعِي إذا اسْتَيْقَنْتُ عِلْمِي وَأَصْرِي الشُّكِّ عِنْدَ البَيْتَاتِ³³

³¹ الطِّرْمَاح، ديوان الطِّرْمَاح، 194.

³² الطِّرْمَاح، ديوان الطِّرْمَاح، 93.

³³ الطِّرْمَاح، ديوان الطِّرْمَاح، 59.

وقوله:

مَتَى مَا يَسُو ظُنُّ امْرِئٍ بِصَدِيقِهِ وَلِلظَّنِّ أَسْبَابُ عِرَاضِ الْمَسَارِحِ
يَصْدِقُ أَمْوَرًا لَمْ يَجْنُهُ يَقِينُهَا وَعَلَيْهِ، وَيَعَشَقُ سَمْعُهُ كُلَّ كَاشِحٍ³⁴

في ديوان الطِّرْمَاح كثيرٌ من الإشارات التَّقَائِيَّة الناتجة عن روح العصر وأحواله وظروفه وتقلباته آنذاك، ولا مجال لِسَرْدِهَا وتفصيلها كلّها، لكن نذكر منها ما جاء في شعره من أفكار دينية استعملها في هجاء تميم ووصفها بالكفر والمروق من الدين، وهو وصف لم يُتعارَف عليه بهذه الحُدَّة قبل العصر الأموي. ومن ذلك أيضًا ما يُلمَسُ من مَسْحَةِ الرُّهْد في أشعاره وشفاء النَّفس ووضوحها ومباشرتها، ناهيك من المكانة المرموقة التي نالتها المرأة في ديوانه، فمعظم حديثه كان عن زوجته سَلِيمَة، وكثيرًا ما ذكر اسمها بالترخيم تَحْبِيًّا وتَلَطُّفًا، كما أننا لا نجد في أشعاره عامَّة غرلاً صريحًا فاحشًا، بل ينطوي كلُّه تحت لواء النَّسِيب في المقدمات أو الغزل النَّزِيه الذي لا يتعدى ذكر بعض الصفات الشَّكَلِيَّة المتعارف عليها منذ الجاهلية، التي كانت مقياس الجمال آنذاك.

والقارئ المتفحِّصُ لحياة الطِّرْمَاح وشعره لا بد أن يلتفت انتباهه نحو صداقة غريبة ربطت بينه وبين الكميت، على اختلاف الانتماء القبلي وتباعد المذهب والفكر، فكلاهما شاعر مجيد، لكن الطِّرْمَاح خارجي والكميت شيعي، وفي ذلك دلالات عميقة تعكس حجم الاختلاط والامتزاج الفكري والديني في العصر الأموي.

الخاتمة

نصلُ في نهاية هذا البحث إلى أنَّ أشعار الخوارج عامَّةً بحكم انتمائهم إلى العصر الأموي؛ عصر الفتن والأحزاب السياسيَّة والدينيَّة؛ مليءٌ بالإشارات التَّقَائِيَّة الخفية التي لا بد من تسليط الضوء عليها. أما شعر الطِّرْمَاح فقد قلَّ فيه الحديث الرقيق الذي اشتهر به أدبُ الخوارج، وقلَّ فيه الشعرُ الديني والسياسي أيضًا، ولحظنا أنه بتَّ كثيرًا من الأفكار والرسائل الخفية التي أراد إيصالها لِمُتَلَمِّئِي أشعاره من خلال أنساق ثقافية مُضمرة بين ثنايا السطور الشعرية؛ واعتمد في ذلك على أمرين اثنين؛ أولاً: الفخر بنفسه وقبيلته وفتنه الدينية التي تبنَّى أفكارها، وتعبير الفئات الأخرى المخالفة لها بارتكابهم مغالب دينية، وثانيًا: تذكير السُلْطَة الحاكمة المُمَثِّلَة بِبَنِي أُمَيَّة بأهميَّة الخوارج وفضلهم في تثبيت أركان الخلافة.

كان أكثر ما يشغل الطِّرْمَاح هو نفسه، فقد كان معنيًا بالفخر بنفسه والتعني بقومه، والنسق الثقافي المتخفي وراء ذلك في الحاضن المجتمعي والسياسي آنذاك هو شعوره بالظلم وقلة التقدير، وبأنه لم يحصل على ما يستحقه

³⁴ الطِّرْمَاح، ديوان الطِّرْمَاح، 92.

من نصيب بوصفه شاعراً فذاً وبوصفه يميناً وبوصفه خارجي المذهب أيضاً. وانطلاقاً من الوضع العام للحياة التي كان يعيشها لم يكن لديه سوى سبيل الافتخار بنفسه لتعزيزها ودفعها قدماً، لا سيما أنه لم يكن يشعر برغبة أو بقدرة نفسية على المديح في سبيل التكبُّب، وذلك استناداً إلى اعتقاده الديني بعدم صواب هذا الفعل، وشعوره السياسي بمعادة جميع الفئات لفرقة التي كان ينتمي إليها.

أما اعتماده على أسلوب الجدل والمُحاججة والمُحاكمات العقلية، واستعمال الألفاظ الجزلة في شعره، والتشابه القوية النابعة من نفس لمّاحة؛ فمردّه إلى تماهيه مع روح العصر الأموي الذي عاش فيه، وشعوره العام بأهميته شاعراً وقلة تقديره وسوء حظّه من الناس والمجتمع المحيط به، ورغبته بإثبات نفسه واستحقاق التقدير في عصر اشتهر فيه كثير من الشعراء الفحول، مما جعله يحدو حدوهم في محاكاة الشعر الجاهلي. ويُمكننا القول إنّه أفلح على المدى الطويل في إثبات ذاته وأهليته واستحقاقه، وأفاد من الأنساق الثقافية التي ضمّنها وحملها آماله ورجاءاته في أشعاره أيّما إفادة

المصادر والمراجع

- آرثر، إيزابجر. *التقد الثقافي "تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية"*. مترجم: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي. مصر/ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، 2003م.
- الأصفهاني، أبو الفرج. *الأغاني*. مصر/ القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 1، 1935م. والأغاني، تحقيق: إحسان عباس وآخرون. لبنان بيروت: دار صادر، الطبعة 2، 2004م.
- بويس، إيناس. *تفاضل جرير والفرزدق والأخطل في ضوء نظرية التلقي*. تركيا: سونجاغ، الطبعة 1، 2021م.
- الجابري، محمد عابد. *بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية*. المركز الثقافي العربي. لبنان/ بيروت: 1993م.
- الجاحظ. *البيان والتبيين*. تحقيق: عبد السلام هارون. مصر/ القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 7، 1998م.
- السيد، مجدي فتحي. *تاريخ الإسلام والمسلمين في العصر الأموي*. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1998م.
- الطرمّاح. *ديوان الطرمّاح بن الحكيم*. تحقيق: عزة حسن. لبنان/ بيروت: دار الشرق العربي، الطبعة 2، 1994م.
- العقيلي، عبد الفتاح. *التقد الثقافي قضايا وقراءات*. د.م. مركز رؤى للإنتاج الثقافي والإعلامي، د. ت. عليمان، يوسف. *جماليات التحليل الثقافي "الشعر الجاهلي نموذجاً"*. لبنان/ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 2004م.
- الغذامي، عبد الله - اصطيف، عبد النبي. *نقد أدبي أم نقد ثقافي*. سوريا/ دمشق: دار الفكر، 2004م.
- القلمواوي، سهير. *أدب الخوارج في العصر الأموي*. د.م. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940م.

المبارك، مازن. *استقبال النَّصِّ عند العرب*. لبنان/ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، 1999م.
 نيوتن، ك. م. *التاريخ الأدبي ومناهجه*. ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين، مترجم: عيسى علي العلكوب.
 مصر/ القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، الطبعة 1، 1996م.
 يوسف، عبد الفتاح أحمد. *استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي* "نحو وعي نقدي بقراءة ثقافية للنص". مجلة عالم
 الفكر 36/ 1، أيلول 2007م. 165-207.

Kaynakça

- Arthur, Asa Berger. En-Nakdü's-Sekâfî "Temhîd Mebdeî li'l-Mefâhîmi'r-Reîsiyyeti". çev. Vefa İbrahim, Ramazan Bestâvîsî. Mısır/Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekafeti, 1. Basım, 2003.
- Boubes, Enas. Nakâidu Cerîr ve'l-Ferazdak ve'l-Ahtal fî Dav'i Nazariyyeti't-Telakkî. Ankara: Sonçağ, 1. Basım, 2021.
- İsfehânî, Ebu'l-Ferec. el-Eğânî. (Mısır/Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye), 1. Basım, 1935. Thk. İhsan Abbas ve diğlerleri. Lübnan/Beyrut: Daru Sâdır, 2. Basım, 2004.
- Câbiri. Muhammed Âbid. Beyyinetü'l-Akdi'l-Arabî Dirasetün Tahliliyyetün Nakdiyyetün linazmi'l-Ma'rifeti fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye. Beyrut:el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1. Basım, 1993.
- Câhız. el-Beyân ve't-Tebyîn. thk. Abdu's-Selâm Hârûn. Mısır/ Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, 1998.
- Gazzâmi, Abdullah - Estayf, Abdu'n-Nebî. Nakdün Edebiyyün Em Nakdün Sekafiyyün. Suriye/Dımeşk: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 2004.
- Ileymân, Yusuf. Cemâliyyâtî't-Tahlîli's-Sekâfî eş-Şi'ru'l-Câhiliyyi Nemûzecen. Lübnan/Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasâti ve'n-Neşri, 1. Basım, 2004.
- Kalmâvî, Süheyr. Edebü'l-Havâric fi'l-Asri'l-Emevi. Matbaatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Tercemeti ve'n-Neşri, 1. Basım, 1940.
- Mubarek, Mâzin. İstikbâlü'n-Nass Inde'l-Arab. Lübnan/Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirasati ve'n-Neşri, 1. Basım, 1999.
- Newton, K.M. et-Tarihu'l-Edebî ve Menâhicuhu. Dımne Kitâbi Nazariyyetü'l-Edebi fi'l-Karni'l-Işrîn, çev. İsa Ali'l-Ulkûb. Mısır/Kahire: Aynün li'd-Dirasâti ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyyeti'l-İctimaiyyeti, 1. Basım, 1996.
- Ukaylî, Abdü'l-Fettâh. en-Nakdü's-Sekâfî Kadâyâ ve Kıraât. Merkezü Ruâ li'l-İntâci's-Sekâfiyyi ve'l-İ'lâmî, 1. Basım, ts.
- Seyyid, Mecdî Fethî. Tarihu'l-İslam ve'l-Müslimîn fi'l-Asri'l-Emevî. Tanta: Daru's-Sahabeti li't-Turas, 1. Basım, 1998.
- Tırmâmâh. Dîvânü't-Tırmâmâh İbni'l-Hakîm. thk. Azze Hasan. Lübnan/Beyrut:Dâru's-Şarki'l Arabî, 2. Basım, 1994.
- Yusuf, Abdülfettah Ahmed. İstirâciyyâtü'l-Kıraeti fi'n-Nakdi's-Sekafiyyi "Nahve Va'yin Nakdiyyin bi-Kırâetin Sekafiyyetin li'n-Nassi, Mecelletü Alemi'l-Fikri, 36/ 1 (Eylül 2007).

el-Hidâye'deki Bazı Hataların Şerhler Üzerinden Tespiti

(Detection of Some Mistakes in al-Hidâyah through Commentaries)

Hamza ARSLAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı | Dr., Presidency of Religious Affairs
Harput Dini İhtisas Merkezi | Harput Religious Specialization Center
Elazığ | Türkiye | Elazığ | Türkiye
hamzaarslan44@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3849-2157

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 20/Mart/2023 | Received | 20/March/2023
Kabul Tarihi | 29/Mayıs /2023 | Accepted | 29/May/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 | Published | 30/June/2023

Bu makale "Hanefi Fıkında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)" adlı doktora tezinden üretilmiştir. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022.

This article is produced from his doctoral thesis entitled "The Tradition of Comments (Sharh) in the Hanafi School of law (the example of the commentaries of al-Hidayah) Approach to Hadd Punishments". Necmettin Erbakan University, 2022.

Atıf | Cite as:

ARSLAN, Hamza. "el-Hidâye'deki Bazı Hataların Şerhler Üzerinden Tespiti [Detection of Some Mistakes in al-Hidâyah through Commentaries]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 195-220.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1268009](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1268009)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Detection of Some Mistakes in *al-Hidāyah* through Commentaries

Abstract: *al-Hidāyah* was written by the famous Ḥanafī scholar Burhān al-Dīn al-Marghīnānī. It is one of the most famous and respected texts of the Ḥanafī school. The period of Mutaakhirin is one of the most popular works of Ḥanafī jurists. It has been used as a textbook in Ḥanafī madrasas for years. It has maintained its reputation to this day. Prominent scholars of the Ḥanafī sect have annotated this work. *al-Hidāyah* has become a popular and highly reliable work due to Marghīnānī 's scientific power and competence, his handling of the subjects as a whole, and the beauty of his style. In fact, it has been observed that different arrangements have been made in the work, although it adhered to the fiqh systematics of the previous Ḥanafī scholars. It is also notable that the author has different views from other lawyers. However, it is seen that there is some erroneous information in the work. It is possible that these statements were written inadvertently and were incomplete and inaccurate information transfer made by Marghīnānī. In this research, information will be given about how the commentators evaluate the incorrect information in *al-Hidāyah*. We tried to examine the subject under three headings. Under the first title, errors in worship issues have been identified. These topics include the following sub-headings: 1. The ruling of the ghusl on Friday. 2. The issue of counting the belly as awrah. 3. Prayer at the Ka'bah. 4. To intend to fast after the time of zawāl. 5. Fasting expiation. 6. The situation of the person who is surrounded in 'Umrah. 7. The time of slaughter of the imposition sacrifice. 8. The stand in the Muzdalifah. 9. The expression in the animal slaughter section. Under the second title, the errors in the transactions were examined. These topics include the following subheadings: 1. Mut'a marriage. 2. The issue of witnessing breastfeeding. 3. Returning the found property to its owner. 4. The question of testimony upon testimony. 5. The view attributed to Ḥanafī imāms in the testament section. Under the third title, some errors are detected in the ḥadīths that Marghīnānī mentions. Under this title are the following sub-titles: 1. Evaluation of the ḥadīth mentioned in the adhan and imamate. 2. Incorrect name of Abu Dujanah, was mentioned in the funeral prayer. 4. The ḥadīth about the morning prayer in Muzdalifah. 5. The ḥadīth about performing Ḥajj on behalf of someone else. 6. The ḥadīth that is mentioned about the expiation of zihār. 7. The ḥadīth mentioned in the section on various issues in the shopping section. 9. The name in the ḥadīth in the will section. In this research, in which some errors in *al-Hidāyah* are tried to be determined through the commentaries, the text of *al-Hidāyah*, the commentaries written on it, the critique studies, and other sources related to the mentioned issues examined. First of all, after the expressions in the text were mentioned, it was determined how these expressions were used in other sources, and then the evaluations on the text were conveyed. As a result of the research, it has been seen that the views of al-Imām Mālik and imām al-Shāfi'ī are given a lot of places while the views of the Ḥanafī sect are discussed in *al-Hidāyah*. The information provided by Marghīnānī about the views of these imāms is generally in accordance with their sectarian sources. However, it has been determined that information is given on some issues, contrary to their opinion or the preferred opinion within the sect. It is also possible that the views of Ḥanafī imāms were confused with the similar views of other madhhab imāms. However, it has also been seen that the disagreement between the imāms of the Ḥanafī school is transmitted like the disagreement between the Ḥanafīs and other imāms. In addition, it can be stated that there are some errors in the ḥadīth mentioned in the work. There are some reasons why Marghīnānī gave incorrect or incomplete information. First of all, it can be claimed that this erroneous information was written by Marghīnānī inadvertently or that it was a copyist error. In addition, it is possible that one of the two views attributed to the imāms was preferred or that non-authentic narrations were used. The fact that difference in terminology between the sects and that some words were used outside of the linguistic meaning can be mentioned among these reasons.

Keywords: Ḥanafī Sect, *al-Hidāyah*, Marghīnānī, Commentary, Error

el-Hidâye'deki Bazı Hataların Şerhler Üzerinden Tespiti

Öz: *el-Hidâye* meşhur Hanefî âlimi Burhâneddîn Merginânî tarafından kaleme alınmıştır. Hanefî mezhebinin en meşhur ve muteber metinlerinden biridir. Müteahhirîn devri Hanefî hukukçularının en çok rağbet ettiği eserlerdendir. Hanefî medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Günümüze kadar da bu şöhretini muhafaza etmiştir. Bu eser Hanefî mezhebinin önde gelen âlimleri tarafından şerh edilmiştir. *el-Hidâye*, Merginânî'nin ilmî kudreti ve yetkinliği, konuları bir bütün halinde ele alması ve üslûbunun güzelliği sebebiyle çok tutulan ve son derece güvenilir bir eser olmuştur. Esasen önceki Hanefî âlimlerinin fıkıh sistematiğine bağlı kalmakla birlikte eserde farklı düzenlemelerin yapıldığı da görülmüştür. Müellifin diğer hukukçulardan farklı görüşlere sahip olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte eserde bazı hatalı bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Bu ifadelerin Merginânî tarafından yapılmış eksik ve hatalı bilgi aktarımı olmasının yanında sehven yazılmış olması ihtimali de söz konusudur. Bu çalışmada *el-Hidâye*'de yer alan hatalı bilgilerin şârihler tarafından nasıl değerlendirildiği hususunda bilgi verilecektir. Konuyu üç başlık altında incelemeye çalıştık. Birinci başlık altında ibadet konularında yer alan hatalar tespit edilmiştir. Bu konular içerisinde şu alt başlıklar yer almaktadır: 1. Cuma günü alınan guslün hükmü. 2. Göbeğin avret sayılması konusu. 3. Kâbede namaz. 4. Zevâl vaktinden sonra nafilâ oruca niyet etmek. 5. Oruç kefareti. 6. Umrede muhsar olan kişinin durumu. 7. Ceza kurbanının kesim zamanı. 8. Müzdelife vakfesinin hükmü. 9. Hayvan kesimi bölümünde geçen ifade. İkinci başlık altında muâmelât konularında yer alan hatalar incelenmiştir. Bu konular içerisinde şu alt başlıklar yer almaktadır: 1. Müt'a nikâhı. 2. Süt emzirmede şahitlik meselesi. 3. Buluntu malın sahibine iade edilmesi. 4. Şahitlik üzerine şahitlik meselesi. 5. Vasiyet bölümünde Hanefî imamlara nispet edilen görüş. Üçüncü başlık altında ise Merginânî'nin zikrettiği hadislerde tespit edilen bazı hatalar yer almaktadır. Bu başlık altında ise şu alt başlıklar yer almaktadır: 1. Ezan ve imamet bahsinde geçen hadisin değerlendirilmesi. 2. Cenaze namazı konusunda zikri geçen Ebû Dücâne isminin hatalı oluşu. 4. Müzdelife'de kılınan sabah namazı konusunda zikredilen hadis. 5. Başkasının yerine hac yapmak konusunda zikredilen hadis. 6. Zihâr kefareti konusunda zikredilen hadis. 7. Alışveriş bölümünde çeşitli meseleler kısmında zikredilen hadis. 9. Vasiyet bölümünde geçen hadisteki isim. *el-Hidâye*'deki bazı hataların şerhler üzerinden tespit edilmeye çalışıldığı bu çalışmada konu ele alınırken *el-Hidâye* metni, üzerine yazılan şerhler, tahrir çalışmaları ve zikri geçen konularla alakalı diğer kaynaklar incelenmiştir. Öncelikle metinde yer alan ifadeler zikredildikten sonra bu ifadelerin diğer kaynaklarda nasıl geçtiği tespit edilmiş, ardından metin üzerine yapılan değerlendirmeler aktarılmıştır. Araştırma neticesinde *el-Hidâye*'de Hanefî mezhebinin görüşleri ele alınırken İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşlerine çokça yer verildiği görülmüştür. Merginânî'nin bu imamların görüşlerine dair vermiş olduğu bilgiler genellikle onların mezhep kaynaklarına uygun düşmektedir. Fakat bazı konularda iki imamın görüşü veya mezhep içinde tercih edilen görüşün aksine bilgiler verildiği de tespit edilmiştir. Hanefî imamlarının görüşleri ile diğer mezhep imamlarının benzer görüşlerini birbirine karıştırmış olma ihtimali de söz konusudur. Bununla birlikte Hanefî mezhebinin imamları arasındaki ihtilafın, Hanefîlerle diğer imamlar arasındaki ihtilaf gibi nakledildiği de görülmüştür. Ayrıca eserde zikredilen hadislerde de bazı hataların olduğu vakidir. Öte yandan Merginânî'nin hatalı veya eksik bilgi vermesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle bu hatalı bilgilerin Merginânî tarafından sehven yazıldığı veya müstensih hatası olduğu iddia edilebilir. Bunun yanında imamların görüşleri zikredilirken onlara nispet edilen iki görüşten birinin tercih edilmiş olması veya sahih olmayan rivayetlerin kullanılması ihtimali söz konusudur. Mezhepler arasındaki ıstılah farklılığı ve bazı lafızların kullanımında lûgat anlamın dışına çıkılması bu sebepler arasında zikredilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebî, el-Hidâye, Merginânî, Şerh, Hata

Giriş

el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedâ, Hanefî mezhebinin en meşhur ve muteber metinlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Müteahhirîn devri Hanefî hukukçuları arasında en çok rağbet gören eserlerin başında gelmektedir. *el-Hidâye*, Merginânî'nin (öl. 593/1197) ilmî kudreti ve yetkinliği, konuları bir bütün halinde ele alması ve üslûbunun güzelliği sebebiyle çok tutulan bir eser olmuştur.¹ Esasen önceki Hanefî âlimlerinin fıkıh sistematiğine bağlı kalmakla birlikte eserde farklı düzenlemelerin yapıldığı da görülmüştür. Örneğin, nafaka ile ilgili bazı meseleler klasik yöntemde ya nikâh konusunun bir parçası olarak ele alınmış ya da müstakil bir başlıkla değerlendirilmiştir. Merginânî ise bu konuyla ilgili mevzuları talak konusunun bir parçası olarak değerlendirmiş ve bu başlık altında ele almıştır. Müellifin diğer Hanefî hukukçulardan farklı görüşlere sahip olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.² Bununla birlikte eserde bazı hatalı bilgilerin bulunduğu da görülmüştür. Bu çalışmamızda *el-Hidâye*'de yer alan hatalı bilgilerin şârihler tarafından nasıl değerlendirildiği hususunda bilgi verilecektir. Konuyu üç başlık altında incelemeye çalıştık. Birinci başlık altında ibadet konularında yer alan hatalar tespit edilmiştir. İkinci başlık altında muâmelât konularında yer alan hatalar incelenmiştir. Üçüncü başlık altında ise Merginânî'nin zikrettiği hadislerde tespit edilen hatalar yer almaktadır.

1. İbadet Konularında Tespit Edilen Hatalar

1.1. Cuma Günü Alınan Guslün Hükmü

Merginânî, Cuma günü gusletmenin sünnet olduğunu zikrederken şöyle bir ifade kullanmıştır: “Cuma günü gusletmenin müstehap olduğu da söylenmiştir. İmam Muhammed (öl. 189/805) *el-Asl* adlı kitabında Cuma günü gusletmenin güzel (hasen) olduğunu belirtmiştir. İmam Mâlik (öl. 179/795), ‘Cuma namazına gitmek isteyen kimse gusletsin’³ hadisini delil getirerek Cuma günü gusletmenin vacip olduğunu söylemiştir. Biz ise ‘kim Cuma günü abdest alırsa ne güzel bir iş yapmış olur ve kim guslederse bu daha üstündür’⁴ hadisini delil alırız. Dolayısıyla İmam Mâlik’in rivayet etmiş olduğu hadis ya istihbâba hamledilir ya da nesh olmuştur.’⁵

¹ Ahmet Özel, “Fıkıh, Literatür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/15; Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 17/472-473.

² Ferhat Koca, “Merginânî Burhâneddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 29/182-183.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cuma”, 3 (No. 492); Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buharî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cuma”, 2, 3; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cuma”, 6 (No. 847).

⁴ Tirmizî, “Cuma”, 5 (No. 497). Rivayetin tahliliyle ilgili bk. Serdar Murat Gürses, *Abdullah b. Ömer'in Âyet ve Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2023), 177.

⁵ Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ (el-Hidâye ma'a şerhi'l-Allâme Abdilhay el-Leknevi)* (Karaçi: İdâratü'l-Kurân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1417/1996), 1/125-126; Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği görüşlerin değerlendirmeleri için bk. Muhammed Hüsnü Çiftçi, “Merginânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30, (Ekim 2017), 555-556.

İbn Ebü'l-İz (öl. 792/1390), Merginânî'nin, İmam Mâlik'in görüşü hakkında kullandığı ifadenin doğru olmadığını belirtip şöyle demiştir: "Mâlikîlere göre Cuma günü gusletmek vacip sünnettir. Zira İmam Mâlik'in ashâbı müekked müstehap ve terk edilmesi mekruh olan şeyleri vacip sünnet olarak isimlendirmiştir."⁶

Bedreddîn Aynî (öl. 855/1451), Merginânî'nin İmam Mâlik'in görüşü hakkında kullandığı ifadenin doğru olmadığını belirterek şöyle söylemektedir: "*el-Hidâye* sahibinin İmam Mâlik'ten nakletmiş olduğu cuma günü gusletmenin vacip olduğuna dair ifadesi doğru değildir. Zira Mâlikî mezhebini en iyi bilen İbn Abdilber, *el-İstidrâk* adlı eserinde 'ehl-i zâhir dışında Cuma günü gusletmenin vacip olduğunu söyleyen bir kişi bilmiyorum' demiştir."⁷

Fakat bu iki şerhin dışındaki diğer bazı şerhlerde ise bu hususta herhangi bir yorum yapılmadığı görülmüştür. Şerhlerde geçen ifadeleri şöyle özetleyebiliriz:

Serûcî (öl. 710/1310)⁸ ve Bâbertî (öl. 786/1384),⁹ Merginânî'nin kullanmış olduğu ifadelerin hatalı olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Siğnâkî (öl. 714/1314) ise Merginânî'nin ifade etmiş olduğu İmam Mâlik'e nispet edilen görüşü şerhine almamıştır.¹⁰

Emîr Kâtip el-İtkânî (öl. 758/1357)¹¹ ve İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Merginânî'nin İmam Mâlik'in görüşü hakkında kullanmış olduğu ifadenin hatalı olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamakla birlikte metinde zikri geçen iki hadisin tearuzundan dolayı, hadisin ya nesh edilmiş olması ya da istihbâba hamledilmesi hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.¹²

Yukarıda belirtildiği gibi *el-Hidâye* şârihleri içinde İbn Ebü'l-İz ve Bedreddîn Aynî'nin, Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği görüşün hatalı olduğunu söylediklerini görmekteyiz. Fakat Serûcî, Siğnâkî, Emir Kâtip el-İtkânî, Bâbertî ve İbnü'l-Hümâm gibi şârihlerin bu hususta herhangi bir değerlendirmede bulunmadıklarını söyleyebiliriz.

Ayrıca Mâlikî mezhebinin kaynaklarına baktığımız zaman müekked sünnet ifadesi yerine bazen "sünnetün vâcibetün/سنة واجبة مؤكدة"¹³ ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz. Muhammed Hüsnü Çiftçi'nin de belirttiği üzere¹⁴ bu ve benzeri ifadelerden yola çıkarak Merginânî'nin "vâcib"

⁶ Ebü'l-Hasen Sadruddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkî, *et-Tenbih*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/309.

⁷ Ebü Muhammed Bedriiddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/340.

⁸ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilgani es-Serûcî, *el-Ğaye fi şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 530; 531; 532), 1/48a.

⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, I, 66.

¹⁰ Hüsamüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Millet Genel Kütüphânesi, Feyzullah Efendi, 896, 897, 899, 900), 1/19b-20a.

¹¹ İtkânî, Kıvâmuddîn Emîr Kâtip b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî, *Ğayetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*. (İstanbul: Râgıp Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 534; 535; 540; 542; 544), 1/17a-17b.

¹² İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî, *Fethü'l-kadir* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/66.

¹³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr* (Kahire: Dâru Kuteybe-Dârü'l-V'ay, 1413/1993), 3/207.

¹⁴ Çiftçi, Merğînânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfi'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili, 556.

hükümünü İmam Mâlik'e nispet ederken Mâlikî mezhebindeki bu tür kullanımlardan etkilenmiş olabileceğini söylememiz mümkündür.

1.2. Göbeğin Avret Sayılması Konusu

Merginânî, *el-Hidâye*'de namazın şartları konusunu ele alırken “erkeğin avret mahalli göbeğin altından diz kapağına kadardır” diyerek Hanefî mezhebinin görüşünü aktardıktan sonra İmam Şâfiî'ye göre göbeğin avret sayıldığını ve diz kapağının avret sayılmadığını söylemektedir.¹⁵

Siğnâkî, Merginânî'nin namazın şartları konusunu ele alırken Ebû İsmâ Sa'd b. Muaz el-Mervezî (öl. 253/867)¹⁶ ve İmam Şâfiî'ye nispet edilen görüşü aktarmış ve herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Fakat ileride “*Kerâhiyye*” bölümünde bu hususta değerlendirmeler yapacağını ifade etmiştir.¹⁷ Siğnâkî, Merginânî'nin “*Kerâhiyye*” bölümünde erkeğin avreti hususunda İmam Şâfiî'nin Ebû İsmâ ile aynı görüşte olduğunu söyleyerek her ikisine nispet ettiği “göbek avrettir” ifadesini sehven kullandığını belirtmektedir. Siğnâkî, şöyle söylemektedir: “Ebû İsmâ'ye göre göbek ve diz kapağı avrettir. Merginânî'nin, İmam Şâfiî'yi Ebû İsmâ üzerine atfederek aynı görüşü paylaştıklarını söylemesi hatalıdır. Zira İmam Şâfiî'ye göre diz kapağı avret değildir.”¹⁸

İbn Ebû'l-İz, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği görüşün hatalı olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Fakat Merginânî'nin delil olarak getirdiği “*göbek altından diz kapağını geçinceye kadar avret sayılır*” ve “*diz kapağı avrettendir*” hadislerini değerlendirmeye çalışmıştır. Serûcî'ye atıfta bulunarak “*diz kapağını geçinceye kadar*” ifadesinin aslında hadiste geçmediğini ve “*diz kapağı avrettir*” hadisinin ise zayıf olduğunu belirtmiştir.¹⁹

Leknevî, Siğnâkî'nin yaptığı yorumları aktarmak suretiyle *el-Hidâye* şerhinde Merginânî'nin “*Kerâhiyye*” bölümünde erkeğin avreti hususunda İmam Şâfiî'nin Ebû İsmâ Sa'd b. Muaz el-Mervezî ile aynı görüşte olduğunu söyleyerek her ikisine nispet ettiği “göbek avrettir” ifadesini sehven kullandığını belirtmektedir. Ayrıca Leknevî, bu hususta İmam Şâfiî'den üç görüş nakledildiğini söylemektedir:

1. Musannifin de işaret ettiği gibi göbek avret sayılıp diz kapağının avret sayılmaması görüşüdür.
2. Göbek ve diz kapağının avret sayılmadığı görüşüdür.
3. Göbek ve diz kapağının avret sayıldığı görüşüdür.²⁰

¹⁵ Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî (el-Hidâye ma'a şerhi'l-Allâme Abdilhay el-Leknevî)* (Karaçi: İdâratü'l-Kurân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1417/1996), 1/288-289.

¹⁶ bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 6/89.

¹⁷ Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/80b-81a.

¹⁸ Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 4/155a.

¹⁹ İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbîh*, 1/505.

²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 7/192.

Emîr Kâtip el-İtkânî, Merginânî'nin namazın şartları bölümünde erkeğin avreti konusunda zikrettiği görüşlerin hatalı olduğuna dair bir yorum yapmamıştır.²¹ Bununla birlikte “*Kerâhiyye*” bölümünde İmam Şâfiî'den rivayet edilen görüşleri zikretmiştir. Aynı şekilde Ebû İsmâ Sa'd b. Muaz el-Mervezî'nin Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden biri olduğunu belirterek ona göre göbeğin de avret sayıldığını söylemiştir.²²

Bâbertî,²³ Bedreddîn Aynî²⁴ ve İbnü'l-Hümâm Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği görüşün hatalı olduğuna dair bir yorum yapmamıştır.²⁵

Yukarıda zikredilen şârihlerin yorumlarını incelediğimiz zaman meseleyi doğru değerlendirme hususunda Leknevî'nin kullanmış olduğu ifadelerin daha belirleyici olduğunu söyleyebiliriz.

1.3. Kâbede Namaz

Merginânî, *el-Hidâye*'de Hanefîlere göre farz ve nafîle namazların Kâbe içinde kılınmasının caiz olduğunu, İmam Şâfiî'ye göre caiz olmadığını söylemektedir.²⁶

Serûcî, Merginânî'yi destekleme mahiyetinde şöyle söylemektedir: “Zikredilen bu ifade kapı açık olduğu halde kapıya doğru yöneldiğinde namaz kılmanın caiz olmayacağına hamledilir.”²⁷ Siğnâkî, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün sehven söylendiğini belirterek, İmam Şâfiî'ye göre farz ve nafîle namazların Kâbe içinde kılınmasının caiz olduğunu ve Şâfiî kitaplarında da bu şekilde geçtiğini ifade etmektedir.²⁸ Bâbertî de Siğnâkî'ye atıfta bulunarak onun kullandığı ifadelerin aynısını nakletmektedir.²⁹

Emîr Kâtip el-İtkânî, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün iyice tetkik edilmesi gerektiğini (fîhi nazar) söylemiştir.³⁰ İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün hatalı olduğunu, Şâfiî kitaplarında zikredildiği üzere farz ve nafîle namazların Kâbe'de kılınmasının caiz olduğunu belirtmektedir.³¹ Bedreddîn Aynî, Serûcî, Siğnâkî ve Bâbertî gibi âlimlerin sözlerini naklettikten sonra bunun iyice tetkik edilmesi ve üzerinde uzunca düşünülmesi

²¹ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 1/58b-59a.

²² İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 4/413b.

²³ Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği görüşün hatalı olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Aksine metinde geçen ifadeyi delillendirmek suretiyle Hanefî mezhebinin görüşünü savunmaya çalışmıştır. bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 1/257.

²⁴ “İmam Şâfiî, “diz kapağı avret değildir” görüşünü desteklemek için Enes b. Mâlik'in rivayetini esas almıştır.” Fakat Bedreddîn Aynî, bu konuda Hanefîlerin kullandığı “diz kapağı avrettir” hadisinin garib olduğunu ve Dârekutnî'nin bu hadisi zayıf gördüğünü belirtmektedir. bk. Aynî, *el-Binâye*, 12/141-142.

²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/257-258.

²⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/160.

²⁷ Serûcî, *el-Ğaye fî şerhi'l-Hidâye*, 3/108a.

²⁸ Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 1/230b.

²⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, 2/150.

³⁰ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 1/221b.

³¹ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 2/817.

gereken bir mesele olduğunu söylemektedir.³² İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün sehven yazıldığını söylemektedir.³³ Leknevî de bu nisbetin hatalı olduğunu belirtmektedir.³⁴

Yukarıda zikri geçen şârihlerin hepsi Merginânî'nin ifadelerinde hata olduğunu belirtmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bu ifadelerin ya bizzat Merginânî tarafından sehven yazıldığını ya da müstensih hatası olduğunu söylememiz mümkündür.

1.4. Zevâl Vaktinden Sonra Nafîle Oruca Niyet Etmek

Merginânî, *el-Hidâye*'de "Hanefîlere göre zevalden sonra nafîle oruca niyet etmek günün çoğunun niyetsiz geçmesine sebep olduğu için caiz değildir. Fakat İmam Şâfiî'ye göre caizdir. Çünkü ona göre nafîle oruç parçalanmayı (tecezzi) kabul eder" ifadesini kullanmıştır.³⁵ Serûcî, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nisbet ettiği 'nafîlenin tecezzi kabul etmesi' görüşünün doğru olmadığını, aslında bu görüşün Şâfiî mezhebinden olan Ebû İshâk el-Mervezî'ye (öl. 340/951) nispet edildiğini söylemektedir. Ayrıca Serûcî, İmam Nevevî'ye (öl. 676/1277) atıfta bulunarak bu görüşün zayıflığı hakkında ittifak olduğunu zikretmektedir.³⁶ İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin bu konuda hata ettiğini söyleyerek Serûcî'den nakilde bulunmuştur. Ayrıca musannifin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği görüşün aslında Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu belirtmiştir.³⁷ Fakat Bedreddîn Aynî³⁸ ve Leknevî,³⁹ Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün en sahih görüş olduğunu söylemektedir. Emîr Kâtip el-İtkânî, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet edilen bu görüşün, onun iki kavlından birisi olduğunu ve sahih olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte İmam Gazâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Vecîz* adlı eserine atıfta bulunarak zevalden önce ve sonra nafîle oruca niyet etmenin İmam Şâfiî'ye göre caiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Babertî, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün hatalı olduğuna dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁴¹ Aksine o da İtkânî'nin yaptığı gibi İmam Gazâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserine atıfta bulunarak zevalden önce ve sonra nafîle oruca niyet etmenin İmam Şâfiî'ye göre caiz olduğunu belirtmektedir.⁴² Şârihlerin yapmış olduğu bu farklı değerlendirmelerin İmam Şâfiî'ye nispet edilen iki farklı görüşten kaynaklandığını görmekteyiz. Dolayısıyla burada Merginânî'nin iki görüşten birini tercih etmiş olabileceğini söylememiz mümkündür.

³² Aynî, *el-Binâye*, 3/281-282.

³³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/150.

³⁴ Ebu'l-Hasenât 'Abdülhayy b. 'Abdilhalîm el-Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye li Mukaddimeti'l-Hidâye* (Matbau Bahşehan, ts.), 24.

³⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/244.

³⁶ Serûcî, *el-Ğaye fi şerhi'l-Hidâye*, 3/240a.

³⁷ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih*, 2/898-899.

³⁸ Aynî, *el-Binâye*, 4/15.

³⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/244.

⁴⁰ İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, 1/263a.

⁴¹ Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *el-İnâye*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/312.

⁴² Bâbertî, *el-İnâye*, 2/304.

1.5. Oruç Kefâreti

Merginânî, *el-Hidâye*'de oruç kefâreti konusunda “İmam Şâfiî'ye göre köle azat etmek, iki ay peşpeşe oruç tutmak ve altmış fakiri doyurmak şeklindeki sıralamaya riayet şart değildir. Kişi bunlardan birisini yapmak hususunda muhayyerdur. İmam Mâlik'e göre ise oruçta peşpeşe tutma şartı yoktur. Zikri geçen hadis her iki müctehidin aleyhine delildir” ifadesini kullanmıştır.⁴³

Bâbertî, Merginânî'nin İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e nispet ettiği görüşlerin hatalı olduğunu söylemiştir.⁴⁴ İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin bu konuda hata ettiğini söyleyerek, tertibe riayet şart olmadığı görüşünün aslında İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İmam Mâlik'e nispet edilen kefâret orucunda peşpeşe şartının olmadığı ifadesinin hata olduğunu öne sürmektedir. Bu hususta Serûcî'ye atıfta bulunmuştur.⁴⁵ Bedreddîn Aynî, Kâkî'ye (öl. 749/1348) atıfta bulunarak *el-Hidâye*'de yer alan bu ifadenin sehven yazıldığını belirtmektedir. Ayrıca Şâfiîlerin Hanefîlerle aynı görüşte olduğunu ve tertibe riayet şart olmadığı görüşünün Ahmed b. Hanbel'den gelen iki rivayetten birisi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Leknevî de bu ifadenin sehven yazıldığını beyan etmektedir.⁴⁷

Yukarıda zikredilen ifadelerle baktığımız zaman Merginânî'nin hatalı bilgi aktardığını veya bu ifadelerin sehven kullanıldığını söylememiz mümkündür.

1.6. Umrede Muhsar Olan Kişinin Durumu

Merginânî, *el-Hidâye*'de “İmam Mâlik'e göre umrede ihsâr söz konusu değildir. Çünkü umrenin belirli bir zamanı yoktur” ifadesini kullanmaktadır.⁴⁸ İbn Ebü'l-İz, İmam Mâlik'e nispet edilen bu görüşün hatalı olduğunu söylemektedir.⁴⁹ Bununla birlikte İbn Kudâme (öl. 620/1223), umre esnasında ihsar durumuyla karşılaşan kişinin umreyi kaçırmak gibi bir endişesinin olmadığından dolayı ihramdan çıkamayacağına dair İmam Mâlik'ten bir görüş nakledildiğini fakat bunun sahih olmadığını belirtmektedir.⁵⁰ Bâbertî,⁵¹ Bedreddîn Aynî⁵² ve İbnü'l-Hümâm,⁵³ Merginânî'nin hata yaptığına dair bir değerlendirme yapmamışlardır.

⁴³ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/262.

⁴⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, 2/340.

⁴⁵ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 2/ 927-928.

⁴⁶ Aynî, *el-Binâye*, 4/62.

⁴⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/262; ayrıca bk. Çiftçi, Merginânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili, 565-567.

⁴⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/474.

⁴⁹ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 3/1160; ayrıca bk. Çiftçi, Merginânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili, 571-572.

⁵⁰ Muvaftakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî, *el-Muğni*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfezzâh-Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 5/195.

⁵¹ Bâbertî, *el-İnâye*, 3/131.

⁵² Aynî, *el-Binâye*, 4/452.

⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 3/131.

Yukarıda verilen bilgilerden yola çıkarak Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet edilen bu rivayeti esas aldığını söylenebilir. Kanaatimize göre Merginânî, bu rivayeti sahih kabul etmiş olabilir.

1.7. Ceza Kurbanının Kesim Zamanı

Merginânî, *el-Hidâye*'de "İmam Şâfiî, temettü ve kıran hedyine kıyas ederek ceza hedyinin de ancak kurban kesme günlerinde kesileceği görüşüne sahiptir" ifadesini kullanmıştır.⁵⁴ Bedreddîn Aynî, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün Şâfiî kitaplarında zikredilenlere muhalif olduğunu belirttiikten sonra Şâfiî kitaplarından nakillerde bulunmuştur.⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin ifadesi için, bunun bir tür vehim olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Leknevî de Bedreddîn Aynî'nin söylediği gibi bunun Şâfiî kitaplarında zikredilenlere muhalif olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Fakat İbn Ebü'l-İz⁵⁸ ve Bâbertî⁵⁹ bu konuda yorum yapmamışlardır.

Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüş aslında Ebû Yûsuf (öl. 182/718) ve İmam Muhammed'in görüşüdür.⁶⁰ Fakat Merginânî, Şemsülemme es-Serahsî'nin (öl. 483/1090) zikrettiği bu görüşün Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e nispet edildiğinden hiç bahsetmemiştir. Şâfiî kaynaklarına baktığımızda ise ceza hedyinin bayramın birinci günü ve diğer günlerde kesilebileceği⁶¹ bilgisinin yer aldığını görmekteyiz. Muhammed Hüsnü Çiftçi'nin⁶² de işaret ettiği gibi Merginânî, mezhep içinde yer alan bu ihtilafın Hanefîlerle İmam Şâfiî arasında gerçekleştiği zannına kapılmış olabilir.

1.8. Müzdelife Vakfesinin Hükümü

Merginânî, Müzdelife vakfesinin Şâfiî mezhebine göre rükûn olduğunu söylemektedir.⁶³ Bâbertî bu konuda yorum yapmamıştır.⁶⁴ Fakat İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin hata ettiğini belirtmeksizin şöyle söylemektedir: "Bu hususta İmam Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre vacip, ikinci görüşe göre sünnettir. Müzdelife vakfesi İmam Şâfiî'ye göre rükûn değil, sünnettir. Fakat Şâfiîlerden birkaç âlim rükûn olduğunu söylemiştir. Bu görüşte olan başka âlimler de vardır."⁶⁵

Bedreddîn Aynî, İmam Şâfiî'ye yapılan bu nispetin doğru olmadığını söyleyerek Şâfiî kitaplarından nakilde bulunmuştur. Ayrıca şunları söylemektedir: "Şâfiîlerin *el-Vecîz* adlı kitabında zikredildiğine göre Müzdelife vakfesi sünnettir. Emir Kâtip el-İtkânî'ye göre *el-Hidâye*

⁵⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/492.

⁵⁵ Aynî, *el-Binâye*, 4/487.

⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/163.

⁵⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/492.

⁵⁸ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 3/1171-1174.

⁵⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, 3/163.

⁶⁰ Şemsülemme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 4/109.

⁶¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/499.

⁶² Çiftçi, Merginânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili, 573.

⁶³ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/346.

⁶⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, 2/461.

⁶⁵ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 3/1042-1043.

sahibi, sağlam bir nakil bulduğundan dolayı böyle demiştir. Kâkî'ye göre bu ifade sehven yazılmıştır. Zira Şâfiî mezhebine göre Müzdelife vakfesi sünnettir. Müzdelife vakfesinin rükûn olduğu görüşü *el-Mebsût*'ta Leys b. Sad'a (öl. 175/791) nispet edilmiştir.⁶⁶ İbnü'l-Hümâm da bu nispetin sehven yazıldığını belirtip, *el-Mebsût*'a atıfta bulunarak bu görüşün Leys b. Sad'a ait olduğunu söylemektedir.⁶⁷ Leknevî ise İbnü'l-Hümâm'a atıfta bulunmak suretiyle bu nispetin hatalı olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

İmam Nevevî, Müzdelife'de gecelemenin vacip veya sünnet olduğuna dair Şafiî mezhebinde meşhur iki görüşün olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla rükûn olamayacağını açıkça belirtmektedir. Fakat İmam Nevevî, Şafiîlerden iki âlime göre Müzdelife vakfesinin rükûn olduğu görüşünü de nakletmektedir. Bu âlimlerden birincisinin İmam Şafiî'nin torunu Ebû Abdurrahman İbn binti'ş-Şâfiî (ö. 295/907), ikincisinin Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (öl. 311/923) olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Ayrıca Nevevî, *el-Mecmû'* adlı eserinin başka bir yerinde İmam Şafiî'nin kızı Zeynep'in oğlu olan bu âlimden söz ederken onun mezhebin önde gelen imamlarından birisi olduğunu ve babası aracılığıyla İmam Şafiî'den rivayette bulunduğunu zikretmektedir.⁷⁰

Kanaatimize göre Merginânî, Ebû Abdurrahman İbn binti'ş-Şâfiî ve İbn Huzeyme'nin görüşünü sahih kabul etmiş olabilir. Zira yukarıda geçtiği üzere Nevevî'nin İmam Şafiî'nin torunu hakkındaki övgü dolu ifadeleri bunu desteklemektedir. Ancak Merginânî'nin, Şafiî mezhebinin meşhur görüşünü beyan etmiş olmaması eksik bir bilgi aktarımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.9. Zebâih (Hayvan Kesimi) Bölümünde Geçen İfade

Merginânî, *el-Hidâye*'de hayvan boğazlama esnasında kesilmesi gereken yerleri anlatırken şöyle söylemektedir: “Ebû Yusuf'a göre iki şah damarının kesilmesinden maksat, kanın akıtılmasıdır. Neticede birinin kesilmesi ile diğeri kesilmiş sayılır. Çünkü her biri kanın dolaşım yeridir. Soluk (nefes) borusu, yemek borusundan farklıdır. Soluk borusu (el-hulkûm/الحلقوم), yemeğin ve suyun aktığı yerdir. Yemek borusu (el-merû/المريء) ise nefesin aktığı yerdir. Dolayısıyla her ikisinin de kesilmesi gerekir.”⁷¹

Bâbertî, *el-Hidâye*'de geçen bu ifadenin aksini aktararak şunları söylemektedir: “Soluk borusu, (Hulkûm) nefesin aktığı yerdir. Yemek borusu (el-merû) ise yemek ve suyun aktığı yerdir. Bazı nüshalarda bunun aksine ifadeler yazılmıştır. Ancak bu doğru bir ifade değildir.”⁷²

Bedreddîn Aynî, birçok delil getirerek Merginânî'nin kullandığı ifadenin doğru olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte *el-Hidâye*'de geçen ifadeyi aktardıktan sonra şöyle söylemektedir:

⁶⁶ Aynî, *el-Binâye*, 4/235.

⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/482-483.

⁶⁸ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 24.

⁶⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/134-135.

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/501.

⁷¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 7/129.

⁷² Bâbertî, *el-İnâye*, 9/494.

“Şeyhülislâm Hâherzâde (öl. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eserinde bu şekilde söylemiştir. Ona göre “el-merû” lafzı, nefesin aktığı yerdir (nefesin akışını sağlayan damardır). Nitekim *el-Keşşâf* adlı eserin sahibi, Araf suresinin⁷³ tefsirinde “hulkûm” lafzını yiyecek ve içeceğin girdiği yer olarak tefsir etmiştir. Fakat Kudûrî (öl. 438/1037), *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eserinde bunun aksini söylemiştir. Ona göre “hulkûm” kelimesi nefesin aktığı yer, “el-merû” kelimesi yemeğin aktığı yer, “vedecân” kelimesi ise kanın aktığı yerdir...”⁷⁴

Leknevî, Merginânî'nin yaptığı tanımın yanlış olduğunu söyleyerek şöyle demiştir: “Bu ifade güzel değildir. Esasen doğru olan ifade “soluk borusu, (hulkûm) nefesin aktığı yerdir. Yemek borusu (el-merû) ise yemek ve suyun aktığı yerdir” şeklinde yazılmasıdır.”⁷⁵ Klasik Arap dilcilerinden İbn Manzûr ise (öl. 711/1311) da “hulkûm”⁷⁶ kelimesinin nefesin aktığı yer, “el-merû”⁷⁷ kelimesinin yemeğin aktığı yer anlamına geldiğini söylemektedir.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda Merginânî'nin Şeyhülislâm Hâherzâde ve Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) ifadelerinden hareketle böyle bir hataya düşmüş olabileceğini veya nüsha yazımından kaynaklı bir hata olduğunu söyleyebiliriz.

2. Muamelat Konularında Tespit Edilen Hatalar

2.1. Müt'a Nikâhı

Merginânî, *el-Hidâye*'de İmam Mâlik'in müt'a nikâhına cevaz verdiğini nakletmektedir.⁷⁸ Emîr Kâtip el-İtkânî, Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği bu görüşün doğru olmadığını ispatlamak adına şunları söylemektedir: “Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*⁷⁹ adlı eserinde İmam Mâlik'in bu görüşte olduğunu nakletmektedir. Orada geçtiği üzere Mâlik b. Enes'e göre caizdir. İbn Abbâs'ın sözünden ortaya çıkan da budur. O, “*Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin*”⁸⁰ ayetini delil almıştır. Çünkü bu daha önce mübahtı. Bir hüküm onu nesheden bir nâsih (delil) gelinceye kadar olduğu gibi kalır. İmam Mâlik'ten nakledilen bu şekildedir. Fakat bana göre İmam Mâlik'e nispet edilen bu görüş tartışmaya açık olduğundan (fîhi nazar) şüphe ile yaklaşmak gerekir. Zira İmam Mâlik müt'anın caiz olmadığını *el-Muvatta* adlı eserinde kendisi rivayet etmiştir. Kendisi bunun hilâfına başka bir şey rivayet etmemiş ve başka bir görüş de beyan etmemiştir.”⁸¹

⁷³ Fakat ez-Zemahşerî, Ahzâb suresinin 10. ayetinin tefsirinde bu ifadeye yer vermiştir. bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/400.

⁷⁴ Aynî, *el-Binâye*, 11/556.

⁷⁵ Ebü'l-Hasenât 'Abdülhayy b. 'Abdilhalîm el-Leknevî, *Mukaddimetü'l-Hidâye (el-Hidâye ma'a şerhi'l-Allâme Abdilhayy el-Leknevî)* (Karaçi: İdâratü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417/1996), 1/16.

⁷⁶ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alf b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 12/150.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/155.

⁷⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/28.

⁷⁹ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/152.

⁸⁰ Nisâ Sûresi, 24.

⁸¹ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 2/18a.

Bâbertî, Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği görüş hakkında şunları söylemektedir: "Bazı kimselere göre galat bir ifadedir. Çünkü İmam Mâlik, *el-Muvatta* adlı eserde bunun haram olduğunu söylemiştir. Ayrıca *el-Müdevvene* adlı eserde geçtiği üzere Müt'a haramdır." Bâbertî, bu sözleri naklettikten sonra şöyle bir yorum yapmaktadır: "Musannif bu görüşü Şemsüleimme es-Serahsî'den almış olabilir. Bununla birlikte o, bunun hilâfına olan *el-Müdevvene*'de geçen görüşü de bilmektedir. Nitekim bir hadisi rivayet eden kimse onunla amel etmek zorunda değildir."⁸²

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin "İmam Mâlik'e göre müt'a nikâhı caizdir. Çünkü öncesinde mübahtı ve onu nesheden bir nâsîh hüküm gelinceye kadar olduğu hal üzere kalır. Biz deriz ki; nesh sahâbenin icma ile sabit olmuştur. İbn Abbâs diğer sahâbîlerin görüşüne dönmüş ve icma gerçekleşmiştir" sözünü naklettikten sonra şu yorumu yapmaktadır: "Bu ifadeler iki yönden (fihî nazar) tartışmaya açıktır. Birincisi, İmam Mâlik'e nispet edilen bu görüş (galat) hatalıdır. Hatta İmam Mâlik'in ashâbı müt'a yapana had cezası uygulanması hususunda ihtilaf etmiştir. İkincisi, "sahâbe icma ile nesh sabit olmuştur" sözünden neshin sünnet ile sabit olduğu ve bunun bize nakledilmesi hususunda sahâbenin icma ettiği kastedilmişse, bu kabul edilebilir (müsellem) bir ifadedir. Yok, eğer Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra sahâbe icma ile neshin gerçekleştiğini kastetmişse, bu kabul edilemez (memnu) bir ifadedir. Musannifin sözlerinden anlaşılan ikinci manayı kastetmiş olmasıdır. Bu durumda sözleri hatalı (sehiv) olur."⁸³

Bedreddîn Aynî, Kâkî'ye atıfta bulunarak Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği bu görüşün sehven yazıldığını ve Mâlikî kitaplarında müt'a nikâhının haram olduğunun zikredildiğini belirtmiştir. Bedreddîn Aynî, bu konuda Bâbertî'nin yapmış olduğu yorumu eleştirerek şunları söylemektedir: "Bâbertî, Merginânî'nin hatasını savunmak üzere "musannif bu görüşü Şemsüleimme es-Serahsî'den almış olabilir. Bununla birlikte o, bunun hilâfına olan *el-Müdevvene*'de geçen görüşü de bilmektedir" şeklinde bahane öne sürmesine karşılık ben de şöyle derim: Mâlikî kitaplarının hiçbirinde müt'anın caiz olduğu zikredilmemiştir." Bedreddîn Aynî'nin Bâbertî'ye ikinci eleştirisi de şöyledir: "Yine Bâbertî, Merginânî'nin hatasını savunmak üzere "bir hadisi rivayet eden kimse onunla amel etmek zorunda değildir" şeklinde bahane öne sürmüştür. Ben de buna karşılık şöyle derim: İmam Mâlik, gelenek haline getirdiği üzere *el-Muvatta* adlı eserinde kabul etmediği ve onunla amel etmediği bir şeyi rivayet etmemiştir. Şayet Bâbertî'nin dediği gibi olsaydı, İmam Mâlik'in ashâbı bunu mutlaka zikrederdi. Hâlbuki böyle bir görüş nakledilmemiştir."⁸⁴

İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği görüşün (galat) hatalı olduğunu söylemektedir. Ayrıca Merginânî'nin "nesh sahâbenin icma ile sabit olmuştur" ifadesini şöyle yorumlamıştır: "Musannifin bu ibaresinde geçen "bâ" harfi sebebiye için değildir. Çünkü muhtâr olan icman nesh etmemesidir. O halde bu ibarenin tevili şöyle olur: Sahâbenin bu konuda icma ettiğinin bilinmesi sebebiyledir (sahâbenin icma sebebiyle nesh gerçekleşmemiştir). Yani müt'a

⁸² Bâbertî, *el-İnâye*, 3/247-248.

⁸³ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih*, 3/1204.

⁸⁴ Aynî, *el-Binâye*, 5/63.

nâsîh bir delil sebebiyle yasaklanmıştır. Bu konu üzerinde de sahâbenin icmaı bilinmektedir.” İbnü'l-Hümâm, bu tevili yaptıktan sonra nâsîh olan delilleri nakletmektedir.⁸⁵ Leknevî ise Kâkî ve Bedreddîn Aynî'ye atıfta bulunmak suretiyle Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği bu görüşün hatalı olduğunu belirtmektedir.⁸⁶ Kanaatimize göre Merginânî, bu hatalı ifadeleri Şemsüleimme es-Serahsî'den almış olabilir veya sehven yazmış olabilir.

2.2. Süt Emzirmede Şahitlik Meselesi

Merginânî, *el-Hidâye*'de süt hısımlığının sübutu konusunda “Hanefî mezhebine göre süt hısımlığının sübutu için en az iki erkeğin veya bir erkek ile iki kadının şahitliği gerekir. İmam Mâlik'e göre âdil olan bir kadının şahitliği de yeterlidir”⁸⁷ ifadesini kullanmaktadır.

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği bu görüş hakkında şunları söylemektedir: “Serûcî'nin naklettiğine göre bu görüş aslında Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmektedir. Mâlikîlere göre ise iki erkeğin şahitliği veya iki kadının şahitliği yeterlidir.”⁸⁸ İbn Ebü'l-İz, bu sözleri nakletmesine rağmen Merginânî'nin hata yaptığını açıkça söylememiştir.

Bâbertî, İmam Mâlik'e nispet edilen görüşü şerh etmeye çalışmıştır. Fakat nispetin hatalı olduğuna dair herhangi bir yorum yapmamıştır.⁸⁹ Bedreddîn Aynî, musannifin nispet ettiği görüşün İmam Mâlik'in görüşü olmadığını, İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu ve İmam Mâlik'e göre iki kadının şahitliğinin yeterli olacağını söylemektedir.⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin hatalı olduğunu belirtmeden, süt hısımlığının iki kadının şahitliği ile sabit oluşunun Mâlikî kitaplarında anlatıldığını zikretmektedir. Ayrıca metinde İmam Mâlik'e nispet edilen görüşün sebebini de açıklamaya çalışmıştır.⁹¹

Mâlikî âlimlerinden İbn Rüşd (öl. 595/1198), süt hısımlığının iki kadının şahitliği ile sabit olacağı görüşünü zikretmekle birlikte bir kadının şahitliği ile sabit olacağı görüşünün de İmam Mâlik'ten rivayet edildiğini söylemiştir.⁹² İmam Mâlik'e nispet edilen bu görüşü Serahsî de nakletmektedir.⁹³ Merginânî, muhtemelen bu hatalı nispeti Serahsî'den olduğu gibi aktarmış veya Ahmed b. Hanbel'in görüşü ile karıştırmıştır. Dolayısıyla bu durum eksik ve hatalı bir bilgi aktarımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/247-248.

⁸⁶ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 24.

⁸⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/149-150.

⁸⁸ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 3/1286.

⁸⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, 3/461.

⁹⁰ Aynî, *el-Binâye*, 5/278.

⁹¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/461.

⁹² İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid*, thk. Muhammed Suphi Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415), 3/71.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/138; 10/169.

2.3. Buluntu Malın Sahibine İade Edilmesi

Merginânî, *el-Hidâye*'de "Lukatanın kendisine ait olduğunu iddia eden kişi, bunun için delil (beyyine) getirmeksizin sadece mala dair birkaç alamet zikretse, malı bulan kişi, buluntu malı ona iade edebilir. Fakat hâkim bu iadeyi zorunlu kılamaz. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre zorunlu kılar" ifadesini kullanmıştır.⁹⁴

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşün öyle olmadığını, İmam Şâfiî'nin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söylemektedir.⁹⁵ Bedreddîn Aynî, *el-Kâkî*'ye atıfta bulunarak şunları söylemektedir: "Bu bizim nüshalarda yazılanlardır. Aslında sadece birkaç alametin zikredilmesi ile malın sahibine iadesini zorunlu kılan İmam Mâlik, İmam Ahmed, Dâvud ez-Zâhirî ve İbnü'l-Münzir'dir. Şâfiî kitaplarında yazıldığına göre İmam Şâfiî'nin görüşü de bizim gibidir."⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin hata ettiğini açıkça belirtmeksizin şöyle söylemektedir: "Gerçek şu ki, İmam Şâfiî'nin görüşü de bizim görüşümüz gibidir. Buluntu malı sahibine iade etmeyi zorunlu kılan İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'dir."⁹⁷

Fakat Emîr Kâtip el-İtkânî, *el-Hidâye*'de geçen ifade hakkında Kudûrî'nin *Muhtasar*'ındaki lafzın aynı olduğunu beyan ettikten sonra, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre birkaç alametin zikredilmesi ile buluntu eşyanın sahibine iade edilmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir.⁹⁸ Nevevî ise kişi delil (beyyine) getirmeksizin sadece mala dair birkaç alamet zikretse, malı bulan kişinin buluntu malı ona iade edebileceğini ve bunun zorunlu olmadığını söyler.⁹⁹

Yukarıda verilenlerden yola çıkarak Merginânî'nin İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşünü İmam Şâfiî'ye de nispet ederek hatalı bir bilgilendirmede bulunduğunu söyleyebiliriz.

2.4. Şahitlik Üzerine Şahitlik Meselesi

Merginânî, *el-Hidâye*'de, şahitlik üzerine şahitlik ile ilgili şöyle söylemektedir: "İki kişinin şahitliği üzerine, iki kişinin şahitliği caiz olur. İmam Şâfiî'ye göre ise her bir asıl için iki kişinin şahitliği esas alınarak, ancak dört kişinin şahitliği ile caiz olur. Bizim delilimiz Hz. Ali'nin "bir kişinin şahitliğine, ancak iki kişi şahitlik edebilir"¹⁰⁰ sözüdür. Sadece bir kişinin, bir şahidin üzerine şahitlik etmesi geçersizdir. Hz. Ali'nin bu sözü İmam Mâlik'in görüşüne karşı bizim için bir delildir. Ayrıca şahitlik bir hak meselesi olduğu için şahitlerin gereken sayıda (şahitlik nisabı) olmaları

⁹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/375.

⁹⁵ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 4/314.

⁹⁶ Aynî, *el-Binâye*, 7/339.

⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 6/129.

⁹⁸ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 3/223a.

⁹⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 15/269.

¹⁰⁰ Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* (Beirut: Vezâretü's-Şûûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd/el-Mektebetü'l-İslâmî, 1393), 4/87.

gerekir.”¹⁰¹ Merginânî'nin ifadelerinden anlaşılan İmam Mâlik'e göre bir kişinin şahitliğine, yalnızca bir kişinin şahitliğinin yeterli olacağıdır.

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin İmam Mâlik'e nispet ettiği bu görüşün doğru olmadığını, aksine İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söylemektedir.¹⁰²

Bedreddîn Aynî, musannifin İmam Mâlik'e nispet ettiği bu görüşün Hanefî kitaplarında bu şekilde zikredildiğini, hâlbuki Mâlikî kitaplarında yalnızca bir kişinin şahitliğinin caiz olmayacağını kaydedildiğini söylemektedir. Ayrıca bu durumda Hz. Ali'nin sözünün Mâlikîlere karşı delil olamayacağını belirtmektedir.¹⁰³ İbnü'l-Hümâm, bu konunun tartışmalı olup iyice incelenmesi (fihî nazar) gerektiğini ve Mâlikî kitaplarında bir kişinin şahitliğinin caiz olmayacağını zikredildiğini söylemektedir.¹⁰⁴ Fakat Siğnâkî, bu görüşün hatalı olduğuna dair herhangi bir yorum yapmamıştır. Aksine İmam Mâlik'e nispet edilen görüşü delillendirmek suretiyle Hanefîlerle mukayesesini yapmıştır.¹⁰⁵ Serahsî ise İmam Mâlik'e göre bir kişinin şahitliğine, yalnızca bir kişinin şahitliğinin yeterli olacağını delillendirerek zikretmektedir.¹⁰⁶

Muhtemelen Merginânî, bu hatalı ifadeleri Serahsî'den almış veya sehven yazmıştır. Zira Serahsî bu bilgiyi verdikten sonra gerekçesini de açıklamıştır.

2.5. Vasiyet Bölümünde Hanefî İmamlara Nispet Edilen Görüş

Merginânî, *el-Hidâye*'de “Vesâyâ” bölümünde ölünün borcu ve üzerinde bulunan vedîa hakkında şunları söylemektedir: “Bir kimse vefat edip geriye bin dirhem miras malı bırakmış olsun. Eğer birisi gelip ‘benim ölen kişiden bin dirhem alacağım var’ der, başka birisi de ‘benim ölen kişinin yanında bin dirhem emanet malım (vedîa) var’ derse, Ebû Hanîfe'ye göre vedianın verilmesi daha kuvvetlidir. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise (ödenmesi bakımından) her ikisi eşittir.”¹⁰⁷

Emîr Kâtip el-İtkânî, *el-Hidâye*'de geçen Hanefî imamlarına nispet edilen bu görüşün doğru olmadığını ifade etmek için şunları söylemektedir: “*el-Hidâye* sahibinin nispet ettiği bu görüş bana göre (fihî nazar) tartışmalı olup üzerinde düşünülmesi gerekir. Zira Merginânî'den önceki büyük âlimler bunun aksini söylemişlerdir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Muhtelefü'r-Rivâye* adlı eserinde geçtiği üzere ölünün geride bıraktığı bin dirhem, Ebû Hanîfe'ye göre alacaklı ve vedîa sahibi arasında eşit paylaşılır. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise vedîa sahibi önceliklidir. Nitekim Kudûrî'nin *et-Takrîb* adlı eserinde şöyle geçmektedir: Ölünün geride bıraktığı bin dirhem için alacaklı kişi ve vedîa sahibi hak iddia ettiklerinde vârisler bunu tasdik ederlerse, Ebû Hanîfe'ye göre her ikisi arasında eşit pay edilir. Diğer iki imama göre vedîa sahibi önceliklidir.

¹⁰¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 5/464-465.

¹⁰² İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 4/531.

¹⁰³ Aynî, *el-Binâye*, 9/187.

¹⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 7/464.

¹⁰⁵ Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 3/30b.

¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/138; 16/138.

¹⁰⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 8/285.

Fahrülislâm el-Pezdevî (öl. 482/1089) ve Sadrüşşehîd (öl. 536/1141), *el-Câmiü's-sağîr*'e yazmış oldukları şerhte aynı şeyi söylemişlerdir. Necmüddîn Ebû Hafs Ömer en-Neseî (öl. 537/1142), *Kitâbü'l-Hasr* ve Alâeddîn el-Âlim (ö. 552/1157), *el-Muhtef* adlı eserlerinde aynı şeyi söylemişlerdir. Ayrıca *Manzûme*'nin "İkrâr" bölümünde bu şekilde nakledilmiştir."¹⁰⁸ Nitekim Serahsî, bu durumda geriye kalan mirasın, Ebû Hanîfe'ye göre alacaklı ve vedîa sahibi arasında eşit pay edileceğini, diğer iki imama göre ise vedîa sahibinin öncelikli olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹

Bâbertî, Merginânî'nin Hanefî imamlarına yapmış olduğu bu nispetin tüm Hanefî kitaplarında yer alan bilgilerin aksine olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰ Bedreddîn Aynî, Merginânî'nin yapmış olduğu nispetin doğru olmadığını ifade etmiştir. Bunun yanında Hanefî mezhebinin meşhur kitaplarına atıfta bulunmuştur.¹¹¹ Leknevî, *el-Hidâye*'de yer alan bu nispetin hatalı olduğunu belirterek Emîr Kâtip el-İtkânî'nin şerhinden nakil yapmıştır.¹¹²

Yukarıda zikredilenlere göre Merginânî'nin hatalı bilgi verdiği açıkça anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre Merginânî, Ebû Hanîfe ile diğer iki imamın görüşünü birbirine karıştırmış olabilir. Zira Hanefî kitaplarında kendisini destekleyecek başka bir nakil de bulunmamaktadır.

3. Merginânî'nin Zikrettiği Hadislerde Tespit Edilen Bazı Hatalar

3.1. Ezan ve İmamet Bahsinde Geçen Hadisin Değerlendirilmesi

Merginânî, *el-Hidâye*'de ezan ve imamet konusunu ele alırken "Hz. Peygamber'in (sav), Ebû Müleyke'nin iki oğluna sefere çıktığınız zaman ezan okuyun ve kamet getirin"¹¹³ dediği hadisi nakletmektedir.¹¹⁴

Cemalüddîn Zeylaî (öl. 743/1343), Merginânî'nin kullandığı ifadenin hatalı olduğunu beyan etmektedir. Doğru olan ifadenin "Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu/Mâlik b. Hüveyris ve arkadaşı/Mâlik b. Hüveyris ve İbn-i Ömer" şeklindeki ifadelerden birisinin olması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁵

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin naklettiği hadisi aktardıktan sonra hadis kitaplarında "Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu veya arkadaşı" şeklinde yer alan hadisin tamamını zikretmektedir. Daha sonra şöyle söylemektedir: "Merginânî, isimleri karıştırmıştır. Zira Ebû Müleyke'nin iki oğlu tâbîinden olup meşhur râvilerdendir."¹¹⁶

¹⁰⁸ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 7/301a-301b.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/45.

¹¹⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 10/469.

¹¹¹ Aynî, *el-Binâye*, 13/453-454.

¹¹² Leknevî, *Mukaddimetü'l-Hidâye*, 1/17.

¹¹³ Ebû Müleyke'nin iki oğlu yerine Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu isminin geçtiği hadis için bk. Tirmizi, "Ezan", 1 (No. 205).

¹¹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/285.

¹¹⁵ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 1/290.

¹¹⁶ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih*, 1/502-504.

Bedreddîn Aynî, Merginânî'nin ifadesinin hata (galat) olduğunu söyleyerek doğru olan ifadenin “Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu/Mâlik b. Hüveyris ve arkadaşı/Mâlik b. Hüveyris ve İbn-i Ömer” şeklindeki ifadelerden birisinin olması gerektiğini zikretmektedir.¹¹⁷

İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin kullandığı ismin hatalı olduğunu söyleyerek doğru olan ifadenin “Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu” şeklinde olması gerektiğini söylemektedir. İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin bu ismi burada yanlış kullanmasına rağmen “Sarf” bahsinde¹¹⁸ doğru bir şekilde zikrettiğini belirtmektedir.¹¹⁹

Leknevî, metinde geçen “Ebû Müleyke'nin iki oğlu” ifadesinin galat olduğunu söylemektedir. Doğru olan ifadenin ise “Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu veya arkadaşı” şeklinde olması gerektiğini belirtmektedir.¹²⁰

Siğnâkî, Merginânî'nin naklettiği hadis ile ilgili olarak herhangi bir yorum yapmamıştır. Fakat şunları söylemektedir: “Merginânî'nin zikrettiği ‘Ebû Müleyke'nin iki oğlu’ ifadesinin yerine *el-Mebsût*'ta¹²¹ “Hz. Peygamber'in (sav) Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğluna sefere çıktığınız zaman ezan okuyun, kamet getirin ve Kur'ân'ı en çok bileniniz imam olsun” hadisi rivayet edilmiştir.”¹²²

Emîr Kâtip el-İtkânî, Merginânî'nin zikrettiği ismin hatalı olduğuna dair açıkça bir yorum yapmamıştır. Fakat ifadeleri tevil yoluna giderek şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Ebû Davud *es-Sünen* adlı eserinde Ebû Kılâbe'ye isnat ederek Mâlik b. Hüveyris'in ‘Hz. Peygamber (sav), bana ve arkadaşına sefere çıktığınız zaman ezan okuyun, kamet getirin ve en büyüğünüz imam olsun’ dediğini rivayet etmiştir. Burada iki kardeşten birinin, diğerinin arkadaşı olarak isimlendirilmesi caizdir. Hüveyris'in künyesinin Ebû Müleyke olması da mümkündür. Fakat Şemsüleimme'in *Mebsût*'u ile Fahrüslâm'ın *el-Câmiü's-Sağîr*'inde geçen ifade farklıdır. Orada geçen rivayet “Hz. Peygamber'in (sav), Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğluna sefere çıktığınız zaman ezan okuyun, kamet getirin ve yaşça en büyük olanınız imam olsun dediği” şeklindedir. Buna göre *el-Hidâye* sahibinin ifadesinde yer alan “iki oğul” isimlendirmesinin “bir oğul ve bir amcaoğlu” olması mümkündür. Dolayısıyla amcanın mecaz yoluyla baba diye isimlendirildiği gibi amcaoğlunun da tağlip yoluyla oğul diye isimlendirilmesi caiz olur.”¹²³

¹¹⁷ Aynî, *el-Binâye*, 2/115, 331.

¹¹⁸ Bu ifade araştırmamızda kaynak olarak kullandığımız *el-Hidâye* metninde geçmemektedir. bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 5/269-290. Fakat Sait Bektaş'ın tahkik etmiş olduğu *el-Hidâye* metninde yer almaktadır. bk. Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Sait Bektaş (Medine: Dârü's-Sirâc, 1140/2019), 5/10.

¹¹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 1/254; 7/142.

¹²⁰ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 23.

¹²¹ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/133.

¹²² Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/79b.

¹²³ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, 1/58a.

Bâbertî, Merginânî'nin zikrettiği ismin hatalı olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Fakat Siğnâkî'ye atıfta bulunarak “Mâlik b. Hüveyris ve amcasının oğlu” diye rivayet edilen hadisi nakletmiştir.¹²⁴

Şârihlerin açıklaması ve Merginânî'nin “Sarf” bahsinde bu ismi doğru bir şekilde zikretmesi onun bu bölümdeki ismi sehven yanlış yazdığını göstermektedir. Ayrıca nüsha farklılıklarını göz önüne aldığımızda müstensih hatası olma ihtimali de söz konusu olabilir.

3.2. Cenaze Namazı Konusunda Zikri Geçen Ebû Dücâne İsminin Hatalı Oluşu

Merginânî, *el-Hidâye*'de “ölü kabre indirildiği zaman onu lahde koyan kişi “Bismillâh ve alâ Milleti Resûlillâhi” der. Nitekim Hz. Peygamber (sav) Ebû Dücâne'yi kabre indirdiğinde böyle demişti” ifadesini kullanmıştır.¹²⁵

Serûcî, Merginânî'nin kullandığı bu ifade ile ilgili şöyle söylemektedir: “Bu ifadenin aslı yoktur. Zira Ebû Dücâne el-Ensârî, Hz. Ebû Bekir döneminde Müseylemü'l-Kezzâb'ın öldürülmesine iştirak ettikten sonra şehit düşmüştür. Her ne kadar Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), *Âriza* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (sav) Ebû Dücâne'yi kabre indirdiğini belirtse de bu ifade galattır. *Bedâyi* kitabında da böyle zikredilmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in (sav) kabre indirdiği kişi Abdullah b.¹²⁶ Bicâdeyn'dir.”¹²⁷

Siğnâkî,¹²⁸ Emîr Kâtip el-İtkânî,¹²⁹ Bâbertî,¹³⁰ İbn Ebû'l-İz,¹³¹ İbnü'l-Hümâm¹³² ve Bedreddîn Aynî,¹³³ Merginânî'nin kullanmış olduğu ifadenin galat olduğunu belirtmiştir. Bedreddîn Aynî, ayrıca şunları söylemektedir: “Bu vehmin sebebi taklittir. Çünkü *el-Mebsût* ve *Bedâyi*'de böyle

¹²⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/ 254.

¹²⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/152.

¹²⁶ Serûcî, bu ismi Abdullah b. Bicâdeyn diye zikretmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in (sav) kabre indirdiği kişi Abdullah Zü'l-Bicâdeyn'dir. bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/259.

¹²⁷ Serûcî, *el-Ğaye fi şerhi'l-Hidâye*, 3/92b.

¹²⁸ Merginânî'nin kullandığı ifadenin yanlış olduğunu belirterek şöyle söylemektedir: “Hz. Peygamber'in (sav) kabre indirdiği kişi Zü'l-Bicâdeyn'dir. Çünkü Ebû Dücâne Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Hz. Ebû Bekir döneminde vefat etmiştir. Nitekim tarih kitaplarında böyle zikredilmiştir.” bk. Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/124b.

¹²⁹ Merginânî'nin kullandığı ifade ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu ifade sahih değildir. Çünkü Ebû Dücâne (öl. 12/633) on ikinci yılda Yemâme'de Müseyleme'yi öldürmüş ve şehit edilmiştir.” bk. İtkânî, *Ğayetü'l-beyân*, 1/218a.

¹³⁰ Merginânî'nin kullandığı ifade için Siğnâkî'ye atıfta bulunarak “doğru olan Hz. Peygamber'in (sav) Zü'l-Bicâdeyn'i defnettir. Çünkü Ebû Dücâne Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ölmüştür” demiştir. bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 2/138.

¹³¹ Merginânî'nin kullandığı ifade hakkında şöyle demiştir: “Bu sözün aslı yoktur. Çünkü Ebû Dücâne el-Ensârî, Hz. Ebû Bekir döneminde Müseylemü'l-Kezzâb'ın öldürülmesine iştirak ettikten sonra Yemâme'de şehit edilmiştir.” bk. İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbîh*, 2/804.

¹³² Merginânî'nin kullandığı ifadenin galat olduğunu belirterek Ebû Dücâne el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Yemâme savaşında şehit düştüğünü söylemiştir. bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2/138.

¹³³ Merginânî'nin kullandığı ifadenin hatalı olduğunu belirterek şöyle söylemektedir: “Bu çok kötü bir (vehmun fâhişun) vehimdir. Çünkü Ebû Dücâne, Hz. Ebû Bekir döneminde on ikinci yılda Yemâme'de şehit edilmiştir.” bk. Aynî, *el-Binâye*, 3/250.

geçmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) kabre indirdiği kişi ise ismi Abdullah olan Zül-Bicâdeyn'dir."¹³⁴

Leknevî, Merginânî'nin kullandığı ifadenin galat olduğunu, Ebû Dücâne'nin Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir döneminde on ikinci yılda Yemâme savaşında şehit düştüğünü söylemiştir. Leknevî, Bedreddîn Aynî'nin sözlerini olduğu gibi naklettikten sonra şunları söylemiştir: "Bedreddîn Aynî, bu vehmin sebebinin taklit olduğunu söylemektedir. Fakat kendisi de taklit ederek *Minhatü's-Sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk* adlı eserinde¹³⁵ *el-Hidâye* sahibinin kullandığı ifadenin aynısını zikretmiştir."¹³⁶

Yukarıda zikredilen değerlendirmeleri ve Ebû Dücâne'nin vefat tarihini göz önüne aldığımızda Merginânî'nin burada hatalı bir ifade kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca Merginânî'nin *el-Mebûsât*'ta geçen ifadeden etkilenecek böyle bir hataya düşmüş olma ihtimali söz konusu olabilir.

3.3. Müzdelife'de Kılınan Sabah Namazı Konusunda Zikredilen Hadis

Merginânî, Müzdelife'de kılınan sabah namazı konusunda "*İbni Abbâs'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber'in (sav) Müzdelife'de ümmeti için yaptığı dua (kan davaları ve kul hakkı dâhil) kabul edilmiştir*"¹³⁷ hadisini zikretmektedir.¹³⁸

Cemalüddîn ez-Zeylaî (öl. 762/1360), Merginânî'nin zikrettiği İbni Abbâs isminin hatalı (vehim) olduğunu, bu hadisi İbni Abbâs b. Mirdâs'ın rivayet ettiğini belirtmektedir. Bu hususta şöyle söylemektedir: "Her ne kadar bazıları 'musannif burada İbni Abbâs lafzıyla Kinâne b. Abbâs b. Mirdâs ismini kastetmektedir' diyerek bahane öne sürseler de bu ifade iki yönden hatalıdır: 1. İbni Abbâs lafzı mutlak zikredildiği zaman Abdullah b. Abbâs kastedilmektedir. Şayet Kinâne'yi kastetseydi bunu kaydedirdi. 2. Hadisi naklederken sahabîyi söylemeden tâbîinden olanı zikretmesi musannifin âdeti değildir."¹³⁹

Bedreddîn Aynî, Merginânî'nin kullandığı bu lafzın hata (vehim) olduğunu söyledikten sonra *el-Hidâye* şârihlerinden hiç kimsenin buna işaret etmediğini belirtmiştir. Daha sonra kendisine atıfta bulunmadan Cemalüddîn ez-Zeylaî'nin kullandığı ifadelerin aynısını zikretmiştir.¹⁴⁰ Leknevî de Bedreddîn Aynî'ye atıfta bulunarak Merginânî'nin hata ettiğini ifade etmektedir.¹⁴¹

¹³⁴ Aynî, *el-Binâye*, 3/251.

¹³⁵ Bedreddîn Aynî, adı geçen eserde Hz. Peygamber'in (sav) Ebû Dücâne'yi kible tarafından kabre indirdiğini söylemektedir. bk. Aynî, *Minhatü's-Sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, thk. Ahmed Abdurrezzâk el-Kebîsî, 213.

¹³⁶ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 23-24.

¹³⁷ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/72.

¹³⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/346.

¹³⁹ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/72.

¹⁴⁰ Aynî, *el-Binâye*, 4/234-235.

¹⁴¹ Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 24.

Burada Merginânî'nin İbni Abbâs lafzıyla Kinâne'yi kastetmiş olması onun meşhur olan kullanımı değiştirmesi anlamına gelmektedir. Bu kullanım güzel bir ifade tarzı olarak görülmemektedir. Dolayısıyla bu ifadenin hata ile yazılmış olma ihtimali söz konusudur.

3.4. Başkasının Yerine Hac Yapmak Konusunda Zikredilen Hadis

Merginânî, başkasının yerine hac yapılması meselesini ele alırken “Hadîsü'l-Has'amiyye/ حديث الختمية” diye bilinen hadisi delil olarak nakletmektedir. Merginânî, bu rivayeti “Hz. Peygamber'in (sav), babanın yerine hac da yap, umre de yap dediği” şeklinde¹⁴² zikretmiştir.¹⁴³ Esasen bu rivayet, Has'am kabilesine mensup bir kadının Hz. Peygamber'e (sav) “babamın yerine hac yapabilir miyim?” sorusu üzerine “Hz. Peygamber'in (sav) babanın yerine hac yap dediği” şeklinde zikredilmektedir.¹⁴⁴ İbn Ebü'l-İz, Bedreddîn Aynî ve Leknevî, Merginânî'nin hata yaptığını, onun naklettiği bu hadisin aslında Ebû Rezîn el-Ukaylî tarafından rivayet edildiğini söylemişlerdir.¹⁴⁵ Nitekim bu rivayet *el-Mebsût*'ta¹⁴⁶ da Merginânî'nin aktardığı şekilde zikredilmiştir.

Merginânî, muhtemelen hac ve umrenin birbiriyle ilişkili iki konu olmasından yola çıkarak Has'amiyye diye bilinen hadisin şöhretinden etkilenip Ebû Rezîn el-Ukaylî'nin rivayetini Has'amiyye adı altında zikretmiş veya *el-Mebsût*'ta geçen ibareyi esas alarak hatalı bir rivayette bulunmuştur.

3.5. Zihâr Kefâreti Konusunda Zikredilen Hadis

Merginânî, hanımına zihâr yapan kimsenin durumunu ele alırken kefâret olarak önce bir köle azat edilmesi, buna imkân bulunmadığında peşpeşe iki ay oruç tutulması, buna da gücü yetirilemiyorsa altmış fakirin doyurulması gerektiğini belirtmiştir. Daha sonra delil olarak getirdiği hadisi şöyle zikretmektedir: “Zira Evs b. Sâmit ile Sehl (Seleme) b. Sahr'ın¹⁴⁷ hadisinde Hz. Peygamber (sav) “her bir düşküne (miskin) yarım sa' buğday verilir”¹⁴⁸ buyurmuştur.¹⁴⁹

Bâbertî, Merginânî'nin kullandığı “sehl” ismi hakkında şöyle söylemektedir: “Sehl b. Sahr” isminin hatalı olduğunu ve hadis kitaplarında “Seleme b. Sahr” olarak geçtiğini söyleyenler olmuştur. Fakat musannifin zikrettiği bu isim, el-Müstağfirî'nin *Ma'rifetü's-sahâbe*¹⁵⁰ adlı eserinde geçen Süheyl b. Sahr el-Leysî ismine muvafıktır.”¹⁵¹

¹⁴² Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/156; Zeylaî, bu hadisin Kütüb-i Sitte'de geçtiğini, ancak “umre de yap” lafzının yer almadığını belirtmiştir. Bunun musanniften kaynaklanan bir vehim olduğunu söylemiştir.

¹⁴³ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/482-483.

¹⁴⁴ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/49.

¹⁴⁵ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih*, 3/1166-1167; Aynî, *el-Binâye*, 4/473; Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 24.

¹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/152.

¹⁴⁷ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/247; Zeylaî, doğru ifadenin Seleme b. Sahr olması gerektiğini söylemektedir.

¹⁴⁸ Zikri geçen Seleme b. Sahr'ın rivayeti için bk. Tirmizî, “Talâk”, 20 (No. 1200). Fakat Merginânî'nin nakletmiş olduğu “her bir düşküne (miskin) yarım sa' buğday verilir” şeklindeki bu ibare, Tirmizî'de geçmemektedir.

¹⁴⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/306.

¹⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/564.

¹⁵¹ Bâbertî, *el-Înâye*, 4/268-269.

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin kullandığı "sehl" isminin hatalı olduğunu, doğru olan ifadenin "Seleme b. Sahr" olması gerektiğini belirttikten sonra şöyle söylemektedir: "Tirmizî, Seleme b. Sahr el-Beyâzî isminin Selmân b. Sahr şeklinde de söylendiğini zikretmiştir."¹⁵²

Bedreddîn Aynî, *el-Hidâye* metninde geçen hadisteki "sehl" isminin hatalı olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda Bâbertî'nin yapmış olduğu yorumları eleştirmiştir.¹⁵³ İbnü'l-Hümâm ve Leknevî de "Sehl" isminin hatalı olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁴ Nitekim Serahsî de bu rivayette geçen ismi Seleme b. Sahr el-Beyâzî şeklinde zikretmektedir.¹⁵⁵

Muhtemelen Merginânî, bu iki ismi aralarındaki benzerlikten dolayı birbirine karıştırmıştır. Daha önce zikredilen bazı hatalarda benzer lafızlar nedeniyle Merginânî'nin *el-Mesbût*'ta geçen ifadelerden etkilenmiş olabileceğini belirtmiştik. Fakat bu meselede bunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Zira her iki müellifin ifadeleri arasında uyum söz konusu değildir.

3.6. Alışveriş Bölümünde Çeşitli Meseleler Kısımında Zikredilen Hadis

Merginânî, *el-Hidâye*'de alışveriş konusu (Kitâbü'l-Büyû') ile ilgili çeşitli meseleler (Mesâil-i Mensûre) kısmında Zimmîlerin satışlar konusunda Müslümanlar gibi olduklarını açıkladıktan sonra "Onlara şunu bildir: Müslümanların sahip olduğu haklara onlar da sahiptir. Müslümanların taşıdığı sorumlulukları onlar da taşımaktadır. Onlar da Müslümanlar gibi mükellef ve ihtiyaç sahibidirler"¹⁵⁶ hadisini delil getirmiştir.¹⁵⁷ Fakat Zeylaî, zikredilen bu hadis hakkında şunları söylemektedir: "Musannifin işaret ettiği hadisi bilmiyorum. Ancak buna yakın manada Muaz hadisi zekât bölümünde, Büreyde hadisi ise siyer bölümünde geçmektedir. Bu zikredilen şey her iki hadiste yer almamaktadır."¹⁵⁸

İbn Ebü'l-İz, Merginânî'nin zikrettiği bu hadisin münker olduğunu ve Merginânî'nin bu hadisi başka hadislerde yer alan bilgilerle karıştırdığını (iştibâh) ifade etmektedir.¹⁵⁹ Bedreddîn Aynî, zikri geçen hadis hakkında Zeylaî'nin yapmış olduğu yorumu aktarmış ve bu hususta değerlendirme yapmadıkları nedeniyle *el-Hidâye* şârihlerini eleştirmiştir.¹⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, zikri geçen hadisin bilinmediğini söylemektedir.¹⁶¹ Leknevî ise bu hadisin müstensih tarafından sehven yazıldığını söylemektedir. Zeylaî'nin yapmış olduğu yorumu delil getirmektedir.¹⁶²

¹⁵² İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih*, 3/1391. Ayrıca bk. Tirmizî, "Talak", 20 (No. 1200).

¹⁵³ Aynî, *el-Binâye*, 5/553.

¹⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 4/268; Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye*, 24.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mesbût*, 7/16.

¹⁵⁶ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 4/55.

¹⁵⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 5/260.

¹⁵⁸ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 4/55.

¹⁵⁹ İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbih*, 4/442.

¹⁶⁰ Aynî, *el-Binâye*, 8/383.

¹⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 7/122.

¹⁶² Leknevî, *Mukaddimetü'l-Hidâye*, 1/16.

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Merginânî'nin farklı hadisleri birbirine karıştırdığını veya hatalı ifadenin müstensih tarafından sehven yazıldığını söyleyebiliriz.

3.7. Vasiyet Bölümünde Geçen Hadisteki İsim

Merginânî, *el-Hidâye*'de "eğer bir kimse bir şeyi kayın hısımlarına (sihr/eshâr) vasiyet ederse, vasiyet karısının en yakın mahrem akrabalarının olur. Zira rivayet edildiğine göre "Hz. Peygamber (sav), Safiyye ile evlendiğinde onun hatırına, onun bütün yakın akrabalarını azat etmiştir. Nitekim onlara Hz. Peygamber'in (sav) kayınları (eshârü'n-Nebî) deniliyordu"¹⁶³ hadisini zikretmiştir.¹⁶⁴ Cemalüddîn ez-Zeylaî, zikredilen Safiyye isminin hatalı (vehm) olduğunu, doğru ismin Cüveyriye olması gerektiğini söylemektedir.¹⁶⁵ İbn Hacer ise bu zikredilen olayın Hz. Peygamber'in (sav) Cüveyriye ile evliliği esnasında gerçekleştiğinin bilinen bir şey olduğunu söylemektedir.¹⁶⁶ Fakat bu hususta Kâsânî'nin (öl. 587/1191) de aynı hadisi delil getirdiğini ve Safiyye¹⁶⁷ ismini zikrettiğini görmekteyiz.

İbn Ebü'l-îz,¹⁶⁸ Bedreddîn Aynî¹⁶⁹ ve Leknevî,¹⁷⁰ metinde zikri geçen Safiyye isminin hatalı olduğunu, doğru ismin Cüveyriye olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Kanaatimize göre Merginânî, hadiste geçen Safiyye ismini sehven yazmış olabilir. Zira bu konuda kendisini destekleyecek bir ifadeye rastlamadık.

Sonuç

el-Hidâye'deki bazı hataların şerhler üzerinden tespit edilmeye çalışıldığı bu araştırmada konu ele alınırken *el-Hidâye* metni, üzerine yazılan şerhler, tahrir çalışmaları ve zikri geçen konularla alakalı diğer kaynaklar incelenmiştir. Öncelikle metinde yer alan ifadeler zikredildikten sonra bu ifadelerin diğer kaynaklarda nasıl geçtiği tespit edilmiş, ardından metin üzerine yapılan değerlendirmeler aktarılmıştır.

Araştırma neticesinde *el-Hidâye*'de Hanefî mezhebinin görüşleri ele alınırken İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşlerine çokça yer verildiği görülmüştür. Merginânî'nin bu imamların görüşlerine dair vermiş olduğu bilgiler genellikle onların mezhep kaynaklarına uygun düşmektedir. Fakat bazı konularda onların görüşünün veya mezhep içinde tercih edilen görüşün aksine bilgiler verildiği tespit edilmiştir. Hanefî imamların görüşleri ile diğer mezhep imamlarının benzer görüşlerinin birbirine karıştırılmış olma ihtimali de söz konusudur. Bununla birlikte

¹⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 4/27; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 4/414.

¹⁶⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 8/291.

¹⁶⁵ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 4/414.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahriri ehâdisi'l-Hidâye*, 2/294.

¹⁶⁷ Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/339.

¹⁶⁸ İbn Ebü'l-îz, *et-Tenbih*, 5/949.

¹⁶⁹ Aynî, *el-Binâye*, 13/464.

¹⁷⁰ Leknevî, *Mukaddimetü'l-Hidâye*, 1/17.

Hanefî mezhebinin imamları arasındaki ihtilafın, Hanefîlerle diğer imamlar arasındaki ihtilaf gibi nakledildiği de görülmüştür. Ayrıca eserde zikredilen hadislerde de bazı hataların olduğu ifade edilebilir.

Mergînânî'nin hatalı veya eksik bilgi vermesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle bu hatalı bilgilerin Merginânî tarafından sehven yazıldığı veya müstensih hatası olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte onun imamların görüşlerini zikrederken onlara nispet edilen iki görüşten birini tercih etmiş olabileceği veya sahih olmayan rivayetleri kullanması söz konusu olabilir. Mezhepler arasındaki istilâh farklılığından etkilenmiş olması ve bazı lafızların kullanımında lügat anlamının dışına çıkması da bu sebepler arasında zikredilebilir.

Merginânî'nin kullanmış olduğu bazı hatalı bilgiler, kendisinden önce gelen Serahsî'nin kullandığı ifadelerle örtüşmektedir. Ayrıca Şeyhülislâm Hâherzâde, Zemahşerî ve Kâsânî gibi âlimlerin ifadelerinden etkilenerek onlardan nakilde bulunmak suretiyle hataya düşmüş olabilir.

Merginânî'nin naklettiği hadislerdeki hatalar ise iki farklı rivayetin birbirine karıştırılması ve isim hatası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta Zeylaî, İbn Hacer ve Bedreddîn Aynî'nin değerlendirmelerinin öne çıktığı, diğer şârihlerin ise yeterli açıklama yapmadıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında Leknevî'nin önemli tespitleri söz konusudur.

Sonuç olarak bazı *el-Hidâye* şârihlerinin hatalı gördükleri yerleri tespit etmeye çalıştıkları, bunun sebeplerini açıkladıkları ve tespit edilen hataları tashih etme yoluna gittikleri ifade edilebilir. Öte yandan bir kısım *el-Hidâye* şârihlerinin hatalı ifadeleri görmezden geldikleri ve bu hususta herhangi bir yorum yapmadıkları tespit edilmiştir. Bazen de hatalı bilgilerin olduğu gibi şerhe aktarıldığı, hatta bazı şerhlerde hatalı bilgilerin şârih tarafından savunulmuş olduğu da çalışmada ortaya konmuştur.

Kaynakça

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî. *el-Binâye*. thk. Eymen Salih Şaban. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *el-İnâye (Fethü'l-kadîr ile birlikte)*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Ettiği Bazı Görüşlerin Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30, (Ekim 2017), 551-585.
- Gürses, Serdar Murat. *Abdullah b. Ömer'in Âyet ve Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi* İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 30 cilt. Kahire: Dâru Kuteybe-Dârü'l-V'ay, 1413/1993.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *et-Tenbih alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir. 5 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Seyyid Abdullah Hâşim. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî. *el-Muğni*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh-Muhammed el-Hulv. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid*. thk. Muhammed Suphi Hasan Hallak. 4 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sîvâsî. *Fethü'l-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İtkânî, Kıvâmuddîn Emîr Kâtip b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî. *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*. İstanbul: Râgıp Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 534; 535; 540; 542; 544.
- Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 17/471-473.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Koca, Ferhat, "Merginânî Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 29/182-183.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât 'Abdülhayy b. 'Abdilhalîm el-Ensârî es-Sihâlevî. *Mukaddimetü'l-Hidâye (el-Hidâye ma'a şerhi'l-Allâme Abdilhay el-Leknevî)*. Karaçi: İdâratü'l-Kurân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât 'Abdülhayy b. 'Abdilhalîm el-Ensârî es-Sihâlevî. *Müzeyyiletü'd-dirâye li Mukaddimeti'l-Hidâye*, Matbau Bahşehan, ts.
- Merginânî, Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî (el-Hidâye ma'a şerhi'l-Allâme Abdilhay el-Leknevî)*. Karaçi: İdâratü'l-Kurân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Merginânî, Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Sait Bektaş. 8 cilt. Medine: Dârü's-Sirâc, 1140/2019.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

-
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû'*. 20. cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Özel, Ahmet, "Fıkıh, Literatür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/14-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Serûcî, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. İbrahim b. Abdilgani el-Harrânî el-Hanefî. *el-Ğaye fi şerhi'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 530; 531; 532.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. İstanbul: Millet Genel Kütüphânesi, Fezullah Efendi, 896, 897, 899, 900.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Târîhü'l-İslâm*. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zeylaî, Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 cilt. Beyrut: Vezâretü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd/el-Mektebetü'l-İslâmî, 1393.

رعاية المقاصد من خلال سد الذرائع عند المالكية

(The Relationship of Sedd-i Zera'i with Maqāshid in Malikis)

(Mâlikilerde Sedd-i Zerâ'inin Makâsîd ile İlişkisi)

Ümmügülsüm DAKKAK

Doktora Öğrencisi, 2. Hassan Üniversitesi | Phd. Student, Hassan II University
Edebiyat ve İnsani İlimler Fakültesi | Faculty of Art and Humanities
İslami İlimlerde Bahisler ve Araştırmalar Bölümü | Department of Studies in Islamic Sciences
Kazablanka | Fas | Casablanca | Morocco
ates.ummugulsu@gmail.com | orcid.org/0000-0002-8752-168X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 14/Şubat/2023 | Received | 14/February/2023
Kabul Tarihi | 31/Mayıs /2023 | Accepted | 31/May/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 | Published | 30/June/2023

Bu makale "el-İmam Ebî Bekr el-Cessas el-Hanefî (ö.370) ve el-İmam Ebî Bekr İbn el-Arabî (ö.543)'nin Ders el-Makâsîd Mukâyesesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir. 2. Hassan Üniversitesi Kazablanka, Devam ediyor. This article, was produced from the doctoral thesis "Al-Imam Abu Bakr al-Jessas al-Hanafi (d. 370 Hijri) and al-Imam Abu Bakr Ibn al-Arabi (d. 543 Hijri) 's Comparison of the Maqasid Sharia" Hassan II University of Casablanca Year.

Atıf | Cite as:

DAKKAK, Ümmügülsüm. "رعاية المقاصد من خلال سد الذرائع عند المالكية" [The Relationship of Sedd-i Zera'i with Maqāshid in Malikis; Mâlikilerde Sedd-i Zerâ'inin Makâsîd İle İlişkisi]. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 221-248.

[https://DOI: 10.51450/ilmiyat.1239653](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1239653)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Relationship of Sadd al-Dharāi' with Maqāsid in Mālikīs

Abstract: This article, by explaining the issue of Sadd al-dharāi' being evidence according to the scholars of the Mālikī Sect, it is aimed to show that the Sadd al-dharāi' is related to the maqāsidu al-Sharīah bets and that it serves the maqāsidu al-Sharīah while adjudicating. For this purpose, firstly the lexicon and term meanings of the maqāsid and then the lexical meaning of Sadd al-dharāi' and the term meanings according to the Mālikī Sect -by taking into account the historical sequence of the sectarian scholars- have been tried to be declared. Continuing scholars did not explain the concepts related to maqāsid and maqāsid, but were content with pointing out these terms. Ibn 'Āshūr (d. 1973) is the first to define maqāsid among contractor scholars. This study, on the other hand, is based on the definitions of maqāsid; the aims, the goals that the Sharīah put forward as concise and detailed, and the realization of the interests that are necessary for human beings both in this world and in the hereafter. While revealing the meaning and scope of the Sadd al-dharāi', the Mālikī scholars drew on the narrations from Imam Mālik and they disagreed among themselves. In this study, the concept of Sadd al-dharāi' among Mālikīs has been tried to be formulated as "everything is permissible outwardly and it allows to reach those who are forbidden by al-Sharīah.". In addition, it is stated in the article that Sadd al-dharāi' is accepted as a ḥujjat from the Mālikī originals and this original is proven by the Qur'ān, Sunnah, ijma' and reason. Then, the rukns of Sadd al-dharāi' as mentioned by the scholars of the Mālikī Sect were emphasized. These rukns are three: the means, the result that determines the decision of the means, and the way that brings the power of doubt to the decisive result. The sects have expressed different views regarding the division of the Sadd al-dharāi' evidence. As a result, this division; can be summarized in four parts as means whose result is definitely mafsadah, which is presumed to lead to mafsadah, who rarely leads to mafsadah, and lastly, the means that often or rarely lead to mafsadah, but generally result in mafsadah. The main topic of discussion is the fourth one. Mālikī Sect mentions that this fourth part should be prevented and used it more as Sadd al-dharāi' than other sects. Then, the extent of the deep relationship between the issues of maqāsidu al-Sharīah and the original Sadd al-dharāi' was expressed. The basis on which the Sadd al-dharāi' is based ensures the balance between maslahah and mafsadah, that is, the prohibition of maslahah that leads to mafsadah Likewise, the relationship between Sadd al-dharāi' and maqāsid emerges in the mentions of means. Because the al-dharāi' rule is a real part of the mean rules. The prevention and opening of al-dharāi' depends on knowing the purpose and means, as well as knowing the degree and consequences of these means, and balancing the interests and vices until the shari' rule of each means is reached. Thus, it is decided to prevent or open the dharāi. The mentions of maqāsidu al-mukallaf can also be shown as evidence for the existence of the relationship between Sadd al-dharāi' and maqāsid The Mālikī Sect has been ahead of the other sects in terms of the purposes of the mukallaf and has prevented many occasions for the purposes of the mukallaf. Another issue between the manifestations of the Sadd al-dharāi' and the maqāsid connection is the issue of results. The blocking or opening of al-dharāi' can only be understood by looking at the fate of the permissible means and what led to it. Finally, some explanatory examples are given from the Mālikī Sect furū al-fiqh, presenting the relationship between maqāsidu al-Sharīah and Sadd al-dharāi'. As a result of the article, after manātu'l-āmm on a person or an event, it does not cause the Sadd al-dharāi' to intervene during the manātu'l-hass investigation, causing the judgment to lose its purpose in the general context demanded by Shari' and al-Sharīah

Keywords: Fiqh, Sadd al-Dharāi', Maqāsidu al-Sharīah, Mālikī Sect, Furū al-Fiqh

Mâlikîlerde Sedd-i Zerâinin Makâsîd ile İlişkisi

Öz: Bu makalede, Mâlikî Mezhebi âlimlerine göre sedd-i zerâinin delil olması konusu açıklanarak, sedd-i zerâinin makâsîdu's-şerîa ile ilgili olduğu ve hüküm verirken makâsîdu's-şerîaya hizmet ettiğinin gösterilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle makâsîdın lugat ve istilâh manaları ele alınmıştır. Müttekaddim usulcüler makâsîd ve makâsîd ile alakalı kavramları açıklamayarak, bu terimlere işaret etmekle yetinmişlerdir. Müttehahir usulcülerden de lakabî olarak makâsîdı ilk kez tanımlayan İbn Âşûr (ö. 1973)'dur. Bu çalışma ise makâsîd tariflerinden yola çıkarak makâsîd; gayeler, Şeriatin icmalî ve tafsilî olarak ortaya koyduğu hedefleri ve hem dünyada hem de ahirette insan için gerekli olan maslahatlarının gerçekleştirilmesi olarak tanımlamıştır. Makâsîd tanımlarının ardından aynı şekilde sedd-i zerâinin lugat manası ve Mâlikî Mezhebine göre -mezhep âlimlerinin tarihi silselisi de göz önünde bulundurularak- terim manaları beyan edilmeye çalışılmıştır. Mâlikî uleması sedd-i zerâinin manasını ve kapsamını ortaya koyarken İmam Mâlik'ten gelen rivayetlerden istinbât etmişler ve kendi içlerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Bu çalışmada Mâlikîlerde sedd-i zerâi kavramı, "her işin zâhiri mübahdır ve bu mübah ile de Şer'an yasak olanlara ulaşılmasına imkân sağlar" şeklinde formüle edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca makalede sedd-i zerâinin Mâlikî asıllarından bir asıl olarak huccet kabul edildiği ve bu aslın Kitap, sünnet, icma, ameli selef ve akıl ile delillendirildiği beyan edilmiştir. Ardından Mâlikî Mezhebi âlimlerinin zikrettiği şekli ile sedd-i zerâinin rukunları üzerinde durulmuştur. Bu rukunler vesile, vesilenin hükmünü belirleyen sonuç ve şüphenin gücünü belirleyici sonuca ulaştırın yol olmak üzere üç tanedir. Sedd-i zerâi delilinin taksimine ilişkin mezhepler farklı görüşler belirtmişlerdir. Netice olarak bu taksimat; sonucu kesin olarak mefset eden, mefsete götürceği konusunda zann-ı gâlib bulunan, nadiren mefsete götüren ve son olarak çoğu zaman veya nadiren mefsete götüren gurubuna dahil olmayıp fakat genellikle mefsetle sonuçlanan vasıtalar olmak üzere dört kısımda özetlenebilir. Asıl tartışma konusu olan taksim ise dördüncüsüdür. Mâlikî mezhebi bu dördüncü kısmın önlenmesinin gerektiğini zikreder ve diğer mezheplere göre sedd-i zerâi olarak bu kısma giren vesileleri daha fazla kullanmıştır. Daha sonra makalenin temel konusu olan makâsîdu's-şerîa konuları ile sedd-i zerâi aslı arasındaki derin ilişkinin boyutu ifade edilmiştir. Sedd-i zerâinin dayandığı esas, maslahat ve mefset arasındaki dengeyi yani mefsete götüren maslahatın menedilmesini sağlar. Aynı şekilde sedd-i zerâi ve makâsîd arasındaki ilişki, vasıtalar /vesâil bahislerinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü zerâi kaidesi vesâil kaidelerinden asıl bir cüzdür. Zerâinin seddi ve açılması, makâsîd ve vesailerin bilinmesine ve aynı zamanda bu vesailerin derecesinin ve sonuçlarının bilinmesine ve de her bir vesilenin şerî hükmüne ulaşıncaya kadar da maslahat ve mefsetleri dengelemeye bağlıdır. Böylece zerâinin seddine veya açılmasına karar verilir. Makâsîdu'l-mükellefîn bahisleri de aynı şekilde sedd-i zerâi ve makâsîd arasındaki ilişkinin varlığına delil olarak gösterilebilir. Mükellefîn maksatları bahislerinde Mâlikî mezhebi diğer mezheplere göre daha önde gelmiş ve mükelleflerin amaçları doğrultusunda birçok vesileye mani olmuşlardır. Sedd-i zerâi ve makâsîd bağlantısının tecellileri arasında olan bir diğer konu ise meel/sonuçlar bahisleridir. Zerâinin seddi veya açılması ancak mübah olan vesilenin akıbetine ve ona götüren şeyin ne olduğuna bakmakla anlaşılabilir. Son olarak, Mâlikî Mezhebi fûrû'fıkından, makâsîdu's-şerîa ile sedd-i zerâi arasındaki ilişkiyi ibraz eden açıklayıcı bazı örnekler verilmiştir. Makale, bir kişi veya bir olay üzerinde manâtu'l-âmmdan sonra manâtu'l-hassı tahkik esnasında sedd-i zerâinin müdahale ederek, hükmün kendisinden Şerâinin ve Şer'in istediği genel bağlamın maksadını kaybetmesine yol açmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Sedd-i Zerâi, Makâsîdu's-şerîa, Mâlikî Mezhebi, Fûrû' Fıkıh.

رعاية المقاصد من خلال سدّ الذرائع عند المالكية

الملخّص: يستهدف هذا المقال تبين دليل سدّ الذرائع عند السادة المالكية ومدى صلته بمباحث مقاصد الشريعة وخدمته لمنهج الشرع في تشريع الأحكام، وقد عمّد في سبيل ذلك إلى بيان معنى المقاصد في اللغة وفي الاصطلاح، ومن ثم إلى تبين معنى سدّ الذرائع في اللغة أولاً ثم في اصطلاح المالكية ثانياً معتمداً في ذلك على التسلسل التاريخي لعلماء المالكية، وبعد ذلك بيّن حجّية سدّ الذرائع كأصل من أصول المالكية وأدلتهم في تأصيلهم لهذا الدليل، ثمّ عرّج على أركان سدّ الذرائع التي ذكرها علماء المالكية فبيّنها، وفصّل القول في تقسيمات المالكية أنفسهم لهذا الدليل بحسب اعتباراتهم، وعقّب على ذلك ببيان مدى العلاقة الوثيقة والصلة العميقة بين مباحث مقاصد الشريعة وأصل سدّ الذرائع، وختم بذكر بعض الأمثلة من فروع المالكية التي توضّح وتبرز العلاقة بين المقاصد وسدّ الذرائع، وتوصّل إلى أن سدّ الذرائع هو تحقيق للمناط الخاص قبل تنزيل المناط العام على واقعة أو شخص بحيث لا يؤدي التنزيل إلى فقد مقاصد المناط العام التي أرادها الشارع وشرع من أجلها الحكم.

الكلمات المفتاحية: الفقه، المذهب المالكي، سدّ الذرائع، مقاصد الشريعة، المناط الخاص والعام.

المدخل

من المباحث الأصولية التي تُتميّز أصول فقه المالكية عنايتهم الزائدة بأصل سدّ الذرائع، إذ بينه وبين مباحث مقاصد الشريعة ملازمة، إذ من سدّ الذرائع فقد اعتبر المقاصد، وكذلك العكس، ولقد عمل المالكية على سدّ الذرائع حمايةً لحدود الشريعة، ورعايةً لقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وامتناله لأحكامها.

ومبحث سدّ الذرائع تأتي أهميته المقاصدية من نقطة هي غاية في الأهمية في السياق الأصولي والفروع، وذلك أنه بعد الانتهاء من مرحلة استنباط الحكم أو لنقل معرفة المناط العام تأتي مرحلة التنزيل أو مرحلة تحقيق المناط الخاص، وفي هذه المرحلة تسدّ الذرائع أو تفتح، إذ عند تحقيق هذا المناط قد يظهر ما يؤدي إلى عكس مقصود الشارع من شرع هذا الحكم، وعندئذ يكون على المجتهد أن ينظر في تحقيق هذا المناط بما يؤدي إلى تحقيق مقصود الشارع من شرع هذا الحكم، فيسدّ باب المناط العام أو يفتحه. وهذا المدرك الأصولي موجود في كل المذاهب، لكن المالكية أكثرها منه وأصلوا له في كتبهم، ونقف مع نقاط سبع في هذا المقال نتبيّن من خلالها سياقات المذهب المالكي مع هذا الأصل؛ لتعرّف عليه وعلى علاقته بمباحث مقاصد الشريعة ومكانته منها.

وهناك بعض الدراسات السابقة والمقالات التي تتصل بموضوع سدّ الذرائع بشكل عام سواء داخل تركيا أو خارجها، من ذلك: أطروحتان لنيل درجة الماجستير في تخصص الفقه الإسلامي في جامعة دوکوز أيلول. الأولى بعنوان: "الاستدلال بسدّ الذريعة في الفقه الإسلامي، من إعداد: فاطمة ديمرجي، سنة 2009م، والثانية بعنوان: "تشكّل دليل سدّ الذرائع في أصول الفقه الإسلامي" من إعداد: مقدّس طوبراك، سنة 2009م.

وأيضًا هناك أطروحة لنيل درجة الماجستير في جامعة سوئجو إمام قهرمان مرعش بعنوان: "مركزية سدِّ الذرائع ومكانتها في استنباط الأحكام، من إعداد: محمد أيازكوك، سنة 2019م. وأطروحة لنيل درجة الماجستير في جامعة أنقرة بعنوان: "سدُّ الذرائع في الأحوال الشخصية وتوابعها القانونية"، من إعداد: يوسف سامونا، سنة 2014م. ومقال بعنوان: "منهجية سدِّ الذرائع في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها"، للدكتور عثمان شاهين.

والملاحظ عند النظر في هذه الدراسات أنها احتوت على تعاريف سدِّ الذريعة، وذكرت أنواعها وبعض تطبيقاتها، وبيّنت أيضًا آراء المذاهب الإسلامية في حجية سدِّ الذريعة كدليل عام في كل أقسام الفقه الإسلامي، أو في بعض أجزائه كالأحوال الشخصية، لكن ما لم يتم ذكره بشكل خاص هو دليل سدِّ الذرائع وعلاقته بالمقاصد خاصة في المذهب المالكي، وإن كان هناك كتاب قد أُلف تحت عنوان: "سدُّ الذرائع في المذهب المالكي"، لمحمد بن أحمد سيد أحمد زروق، إلا أنه قد أعطى صورة عامة حول سدِّ الذريعة في المذهب المالكي، وتعرّض للمقاصد لكن بشكل يختلف عما جاء في هذا المقال، فهذا المقال قد تعرّض لسدِّ الذريعة وبيّن ارتباطها بمباحث المقاصد من جهة الموازنة بين المصالح والمفاسد، والوسائل والمقاصد، ومن جهة مقاصد المكلفين، وركّز على موضوع ارتباط سدِّ الذرائع بالمقاصد بشكل عام.

1. المقاصد في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المقاصد في اللغة جمع مقصد بالفتح إذا أريد به المصدرية وهو بمعنى القصد، وجمع مقصد بالكسر إذا أريد به المكانية وهو جهة القصد¹، وهو أصل لفعل "قصد يقصد"، وقد ورد في كتب اللغة أنه يطلق على معانٍ عدّة، يقول ابن منظور (ت711هـ): "أصل [ق ص د] ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء... فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعًا"².

وفي الاصطلاح: لما كانت مباحث المقاصد متداخلة مع مباحث علم أصول الفقه كان لا بدّ من النظر أولاً في كتب أصول الفقه بحثًا عن تعريف لهذا المصطلح، ولكن كتب المتقدّمين كانت خالية إلا من إشارات إلى بعض أفراد المقاصد كالمصلحة وبعض أنواع العلل، والمنظر الأول لعلم المقاصد وهو الشاطبي (ت790هـ) لم يأت أيضًا بتعريف حديّ لمصطلح المقاصد، وربّما السبب في ذلك أن المعاني كانت واضحة في أذهان العلماء، فلم يكونوا يتكلّفون ذكر الحدود والتعاريف المرسومة كما هو حال المتأخرين.

¹ ينظر: عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (القاهرة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006م)، 11.

² جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ)، حرف الدال المهملة، فصل القاف، 353/3 وما بعدها.

ولعلَّ أوَّل تعريفٍ لقي دُكر للمقاصد كان من المنظر الثاني لعلم المقاصد وهو ابن عاشور (ت1393هـ)، إذ عرّفها فقال: "أما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظّمها"³، فابن عاشور جعل المقاصد هي المعاني والحكم، والمعاني هي التفسير، والحكم أوسع من المقاصد وأشمل.

ومن المعاصرين لابن عاشور رحمه الله نجد علّال الفاسي (ت1394هـ) قد بيّن مفهوم المقاصد فقال: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁴، فعلاًل قد جعلها الغاية والأسرار، والأسرار قد تكون من المقاصد وقد لا تكون.

وقد كثرت التعاريف بعد ذلك من المعاصرين، ومن أفضل التعريفات تعريف عبد المجيد النجار، حيث عرّف المقاصد بقوله: "إن المقصود بمقاصد الشريعة الإسلامية يمكن أن يتحدد بأنه هو: الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وجزئياتها، متحرية أن تجري حياة الإنسان المشرّع له على ما فيه خيره وصلاحه"⁵.

وتعريفه قيم، إلا أنه لو ذكر مكان كلمة وضعت كلمة أنزلت، لكان أفضل، وكذلك في الجملة الأخيرة تطويل، وهذا غير مناسب في التعاريف والحدود. ويمكن القول بأن المقاصد هي: الغايات والأهداف التي جاءت بها الشريعة إجمالاً وتفصيلاً، لتحقيق مصالح الناس في الدارين.

2. تعريف سدّ الذرائع عند المالكية

السدّ في اللغة: أصل مؤلف من السين والذال، يدل على معنى واحد وهو ردم الشيء ملاءمته، ومن ذلك سد الثلمة، والحجز بين شيئين⁶. الذريعة في اللغة: من ذرع، والذال والراء والعين أصل واحد يدل على امتداد وتحرك إلى أمام، والذريعة هي الناقة التي يستتر بها الصياد عند الصيد⁷.

وأما تعريف سدّ الذرائع في اصطلاح المالكية فنجد أن تعاريف المالكية قد تعددت في تحديد هذا المفهوم، ولعلّ السبب في ذلك أن أصول المالكية لم تُدوّن من قِبَل الإمام مالك نفسه، بل دُوّنت من خلال استنباطات علماء

³ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح. محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، 21/2 و121.

⁴ علّال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 5، 1993م)، 7.

⁵ عبد المجيد نجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 2، بيروت، 2008م)، 16.

⁶ ينظر: أحمد بن فارس أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هارون (دار الفكر، 1399هـ/1979م)، كتاب السين، باب ما جاء في كلام العرب وأوله سين في المضعف والمطابق، مادة: سدّ، 66/3.

⁷ ينظر: المرجع السابق، كتاب الذال، باب الذال وما معها في الثنائي والمطابق، مادة: ذرع، 350/2.

المالكية من الفروع التي نُقلت عن الإمام مالك، لذلك نجد أن تحديد مفاهيم الأدلة قد تعدّد، ومن ذلك دليل سدّ الذرائع.

فنجد أن القاضي عبدالوهاب (ت422هـ) - وهو من كبار مالكية المشرق - قد عرّف سدّ الذرائع قائلاً: "الذرائع وهو الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع"⁸، إنَّ تعريف القاضي هذا شامل لأركان الذريعة كلها، فقد ذكر المتذرع به - الوسيلة - وهو الأمر ظاهره الجواز، وذكر التذرع - طريقة الإفضاء - وقبّده بقوة التهمة، وذكر المتذرع إليه - المتوسّل إليه - وهو الممنوع والمحظور الشرعي، لكن تعريفه هذا لم يخلُ من بعض الانتقادات منها أنه لم يكن جامعاً، فمن ذلك أنه عبّر عن الوسيلة بالظاهرة الجواز دون الوسيلة الجائزة ظاهراً وباطناً، فذلك يوحي بأنه حصر الذريعة في الوسيلة الظاهرة الجواز فقط، مع أن الذريعة تكون في الوسيلة الجائزة ظاهراً وباطناً⁹.

ونجد تعريف سدّ الذرائع عند عالم آخر من علماء المالكية وهو الباجي (ت474هـ) إذ يقول: "الذرائع: ما يتوصّل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله"¹⁰. فالباجي ذكر تعريفه هذا في كتابه الحدود، لكنه لم يذكر المتذرع به ولا كيفية التذرع أي طريقة الإفضاء، بل قصر التعبير على التوسّل فقط، وأيضاً حصر سدّ الذرائع بما يكون في العقود فقط، وربّما هذا يرجع إلى ما تفرّد به المالكية عن بقية المذاهب في إعمال سدّ الذرائع بما يتّصل بالعقود، وخاصّة في بيوع الآجال، ولكن الحقيقة أنّ سدّ الذرائع عند المالكية أعمّ من ذرائع العقود.

وإذا انتقلنا إلى عالم آخر من علماء المالكية الذي هو ابن رشد الجدل (ت520هـ) نجده قد عرّف سدّ الذرائع فقال: "هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصّل بها إلى فعل المحظور"¹¹، فابن رشد هنا ذكر المتذرع به، ولكنه لم يقيد كيفية التذرع بل جعلها مطلقة، مع ذكره للمتذرع إليه وهو المحظور مثل ما ذكر الباجي.

⁸ القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تح. الحبيب بن طار (دار ابن حزم، الطبعة 1، 1999م)، 560/2.

⁹ ينظر: محمد هشام برهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية (دمشق: المطبعة العلمية، الطبعة 1، 1406هـ/1985م)، 79.

¹⁰ سليمان بن خلف أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، تح. محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2003م)، 120.

¹¹ محمد بن أحمد المعروف بابن رشد الجدل، المقدمات الممهّدات، تح. محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1408هـ/1988م)، 39/2.

ومن تعاريف المالكية أيضًا ما قاله المازري (ت 536هـ) فقال: "أما حقيقة الذريعة عند الفقهاء فإنها: منع ما يجوز لئلا يُطَرَّقَ به إلى ما لا يجوز"¹². إنَّ تعريف المازري هنا يبيِّن أن الوسيلة تأخذ حكم ما أفضت إليه، وهذا يُظهِر لنا مدى صلة مبحث سدِّ الذرائع بمباحث المقاصد، إذ الوسائل وإن كانت جائزة، لكنها تمنع إن آلت إلى ما لا يجوز، وتعريفه وإن كان مظهرًا لماهية سدِّ الذريعة، لكنه يفتقر إلى الضوابط والقيود التي ذكرها غيره من المالكية في تحديد مفهومهم لسدِّ الذريعة.

ويمكن أيضًا الوقوف على تعريف سدِّ الذرائع عند أحد كبار علماء المالكية وهو ابن العربي (ت 543هـ) إذ يقول: "سدُّ الذرائع: وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يُتوصَّلَ به إلى محذور"¹³. لقد اقتصر ابن العربي في تعريفه على جعل سدِّ الذرائع جاريًا في العقود فقط كالباجي، ولكنه أضاف إلى التدرُّع قيدًا جيدًا وهو إمكانية التوصل وليس قوة التهمة كما عند القاضي عبد الوهاب، وقيد ابن العربي هنا هو أقرب إلى طبيعة سدِّ الذرائع من قيد القاضي عبد الوهاب.

وإذا نظرنا إلى علم آخر من علماء المالكية نجد القرافي (ت 684هـ) قد عرَّف سدِّ الذرائع بقوله: "سدُّ الذرائع: والذريعة الوسيلة للشئ ومعنى ذلك: حسم مادة وسائل الفساد دفعًا له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منَعْنَا من ذلك الفعل، وهو مذهب مالك رحمه الله"¹⁴. فالقرافي هنا بيَّن أنَّ سدِّ الذرائع راجع إلى النظر في المفسدة والمصلحة والموازنة بينهما، وأنَّ الوسيلة المصلحية متى أوصلت إلى الفساد فالمالكية على منعها. وتعريف القرافي قريب من التعريف العام لسدِّ الذرائع، حيث أطلق المتوسَّلَ إليه وهو الفساد، ولم يبيِّن حقيقة الذرائع التي تُمنع، ولم يبيِّن كذلك حال التدرُّع.

وبالانتقال إلى تعريف آخر لعلماء المالكية نجد الشاطبي (ت 790هـ) يبيِّن مفهوم الذريعة قائلاً: "قاعدة الذرائع التي حكَّمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسُّل بما هو مصلحة إلى مفسدة"¹⁵، فالإمام الشاطبي

¹² محمد بن علي أبو عبدالله المازري، شرح التلقين، تح. محمد المختار السلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 2008م)، 317/2.

¹³ محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تح. محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 1424هـ/2003م)، 265/2.

¹⁴ أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح. طه عبدالرؤوف سعد (شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة 1، 1393هـ/1973م)، 448.

¹⁵ إبراهيم بن موسى أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تح. مشهور آل سليمان (دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م)، 183-182/5.

جعل هنا الوسيلة هي المصلحة، والمتوسّل إليه هو المفسدة، وهو نظر مقاصدي، إذ الشريعة قائمة على جلب المصلحة ودفع المفسدة، ولكنّه لم يبيّن كيفيّة التدرّج - التوسّل -، وأغفل ذكر المآل.

ومن التعاريف المتأخرة لسدّ الذرائع عند علماء المالكية تعريف ابن عاشور (ت1393هـ) الذي يقول فيه: "إبطال الأعمال التي تؤوّل إلى فساد مُعتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها"¹⁶، إنّ تعريف ابن عاشور أيضاً هو تعريف من وجه مقاصدي حيث المصالح والمفاسد والموازنة بينها والنظر في المآلات، وقد حصر الفساد بالمعتبر على عكس القرابي الذي أطلقه.

بعد هذه العرض السريع لتعاريف سدّ الذريعة عند المالكية يمكن القول إنّ سدّ الذرائع عند المالكية هي: كل أمر ظاهره الإباحة أمكن التوسّل به إلى محذور شرعي، فذكرت في هذا التعريف أركان الذرائع كلها، من وسيلة وهي الأمر الذي في أصله مباح، ومتوسّل إليه وهو المحذور الشرعي، وحال التوسّل أو طريقة الإفضاء وهو الإمكان.

3. حجّية سدّ الذرائع عند المالكية وأدلتهم عليها

سدّ الذرائع من الأدلة التي أجمع المالكية على القول بحجّيتها، ومن خلال البحث في كتب المالكية - قدر استطاعتي وجهدي - لم أقف على من ردّ هذا الأصل أو نسب إلى الإمام مالك رحمه الله عدم القول به، فسدّ الذرائع من الأدلة التي أجمع المالكية على القول بها، ونصوص المالكية سواء المتقدّمين أو المتأخرين في ذلك كثيرة، منها:

قول الباجي: "ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى المنع من الذرائع"¹⁷. وكذلك قول ابن رشد الجدي: "أصل ما بني عليه هذا الكتاب الحكم بالذرائع، ومذهب مالك - رحمه الله - القضاء بها والمنع منها"¹⁸. ويبيّن ابن العربي أيضاً حجّيتها فقال: "وأما المعنى فإن مالكا زاد في الأصول مراعاة الشبهة وهي التي يسميها أصحابنا الذرائع وهو الأصل الخامس"¹⁹. وقول القرابي: "فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله"²⁰. وقال الشاطبي في الموافقات: "وسدّ الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول

¹⁶ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 335/3.

¹⁷ أبو الوليد الباجي، الإشارات في أصول المالكية (تونس: المطبعة التونسية، نخب سوق البلاط، الطبعة 3، 1351م)، 13.

¹⁸ ابن رشد، المقدمات الممهّدة، كتاب بيوع الآجال، 39/2.

¹⁹ أبو بكر بن العربي، القبس في شرح موطن مالك بن أنس، تح. محمد عبدالله ولد كريمة (دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1992م)، 779.

²⁰ القرابي، شرح تنقيح الفصول، 448.

القطعية في الشرع"²¹، وقال أيضاً: "قاعدة الذرائع التي حَكَّمها مالك في أكثر أبواب الفقه"²². كما قال في الاعتصام: "وسد هذه الذرائع متعين في الدين، وكان مالك رحمه الله شديد المبالغة في سد الذرائع"²³. ويبيِّن المنكحون الريسوني حجيتها عند المالكية فقال: "وهذا أصل آخر من الأصول التي حمل لواءها المذهب المالكي، وعمل بها أكثر من غيره، وعلى نحو أوضح من غيره، ثم تابعته فيه المذاهب الأخرى بمقدار ما"²⁴.

وأما الأدلة التي استدلَّ بها المالكية على حجّية سدِّ الذرائع فهي المنصوص والمعقول.

أما من المنصوص فقد استدلُّوا بالقرآن، من ذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾²⁵، وقد ذكر وجه الاستدلال بهذه الآية على حجّية سدِّ الذرائع ابن رشد الجدل فقال: "وأباح الذرائع الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما، والصحيح ما ذهب إليه مالك رحمه الله تعالى ومن قال بقوله؛ لأن ما جر إلى الحرام وتطرق به إليه حرام مثله... فنهى تبارك وتعالى عن سب آلهة الكفار؛ لئلا يكون ذلك ذريعة وتطرقاً إلى سب الله تعالى"²⁶.

وكذلك استدلُّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾²⁷، يقول ابن العربي في تفسير هذه الآية: "قال علماءنا: هذه الآية أصل من أصول إثبات الذرائع التي انفرد بها مالك... وهو كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور، كما فعل اليهود حين حرم عليهم صيد السبت، فسكروا الأثمار، وربطوا الحيتان فيه إلى يوم الأحد"²⁸، وغير ذلك من الآيات التي ذكرها كأدلة على حجّية سدِّ الذرائع.

²¹ الشاطبي، الموافقات، 263/3.

²² المرجع السابق، 182/5.

²³ إبراهيم بن موسى أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تح. محمد الشقير وآخرون (دار ابن الجوزي، الطبعة 1، 1429هـ/2008م)، 358/1.

²⁴ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، 73.

²⁵ الأنعام/6، 108.

²⁶ ابن رشد، المقدمات الممهدة، 39/2.

²⁷ الأعراف/7، 163.

²⁸ ابن العربي، أحكام القرآن، 331/2.

واستدلوا كذلك بالسنة، ومن ذلك ما ذكره ابن رشد الجد²⁹ من قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((قاتل الله اليهود؛ حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها))³⁰، ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن الشحوم لما كانت محرمة على اليهود، وكانوا يتحايلون على هذا التحريم ببيعها وأكل ثمنها، سدَّت الشريعة باب أكل أثمان المحرمات؛ لأنه يؤدي إلى ارتكاب النهي عن الأصل، فلما كان ذريعة إليه، حرم تبعاً له³¹. ومن السنة أيضاً استدلال الشاطبي³² بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: ((نَّ من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن والديه؟ قال: يسبُّ الرجل أبا الرجل؛ فيسبُّ أباه ويسبُّ أمه))³³، ووجه الاستدلال بهذا الحديث يذكره شارح البخاري فيقول: "هذا الحديث أصل في قطع الذرائع، وأن من آل فعله إلى محرم وإن لم يقصده فهو كمن قصده وتعمده في الإثم، ألا ترى أنه عليه السلام نهي أن يلعن الرجل والديه؟ فكان ظاهر هذا أن يتولى الابن لعنهما بنفسه"³⁴. كما استدلوا بأحاديث كثيرة فيها معنى سدِّ الذرائع.

واستدلوا بعمل السلف، ومن ذلك ما روي عنهم من "ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكذلك إتمام عثمان الصلاة في حجِّه بالناس وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سدِّ الذريعة"³⁵، وغير ذلك مما نقل عن السلف.

وأما من المعقول فقد استدلوا بالاستقراء، حيث إن من استقرأ تصرفات الشريعة علم أنها منعت ذرائع المحذور، وحسنت مواد الفساد، وقطعت السبل المفضية إلى المنهيات، وآحاد هذه الأحكام باجتماعها تنفيذ عموماً معنوياً، وأصلاً كلياً، حيث يصبح برأسه دليلاً قطعياً يستدلُّ به على المسائل الفرعية، دون حاجة إلى قياس على خصوص النصوص؛ لأنه قد تُوصل إليه عبر استقراء تام، فأفاد العلم القاطع، يقول الشاطبي: "الذرائع قد ثبت سدُّها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السدِّ مطلقاً عاماً"³⁶.

²⁹ ابن رشد، المقدمات الممهدة، 40/2.

³⁰ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة 1، 1422هـ)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، في كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، 82/3 (رقم 2224).

³¹ ينظر: محمد زروق، سدِّ الذرائع في المذهب المالكي (دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م)، 137.

³² ينظر: الشاطبي، الموافقات، 60/4.

³³ البخاري، الجامع الصحيح، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، في كتاب الأدب، باب لا يسبُّ الرجل والديه، 3/8 (رقم 5973).

³⁴ علي بن خلف بن بطلال، شرح صحيح البخاري، تح. ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة: 2، 1423هـ/2003م)، كتاب الأدب، باب إجابة من برَّ والديه، 192/9.

³⁵ الشاطبي، الموافقات، 59/4 – 60.

³⁶ المرجع السابق، 67/4.

4. أركان سدِّ الذرائع عند المالكية

تقدّم عند الكلام عن تعريف سدِّ الذرائع عند تحليل بعض التعاريف أنّ الذريعة تقوم على أركان، والأركان التي ذكرها العلماء للذريعة هي ثلاثة: الأول: الوسيلة، الثاني: المتوسّل إليه، والثالث: الإفضاء، ونحن هنا نفصّل القول في هذه الأركان ونبيّن ما يتّصل منها بالمقاصد.

الركن الأول: الوسيلة:

ويقال لها أيضًا المتدرّج به، وهو ما يتوصّل به إلى المحظور ويكون طريقًا إليه، وهذا لا يمكن فصله عن مقصده، إذ لا يمكن النظر إلى الوسيلة على أنها مجردة عن الغرض الذي تؤدي إليه، يقول الشاطبي: "ولا مصلحة تتوقع مطلقًا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد"³⁷.

والوسيلة قد تكون مقصودة لذاتها وقد تكون مقصودة لغيرها، وفي كلا الحالتين فإن المقاصد هي الحاكمة في باب الوسائل، وإليها الرجوع في تحديد قبول الوسيلة أو ردّها، يقول القرافي: "قد تكون وسيلة محرّم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسّل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرّم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حرامًا حتى لا يزي بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك... فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة"³⁸.

وتعتبر الوسيلة هي الركن الأساس الذي تقوم عليه الذريعة؛ لأن وجوده يستتبع وجود الأركان التالية، فبمجرد وجوده بالفعل تنتظم معه الأركان الثلاثة وجودًا بالفعل أو تقديرًا³⁹، لكن قيمة الوسيلة وخطورتها تبقى تابعة مما يتوسّل إليه.

الركن الثاني: المتوسّل إليه:

ويطلق عليه المتدرّج إليه، وهو المحظور الذي تفضي إليه الوسيلة المتدرّج بها إليه، ولا بدّ أن يكون المتوسّل إليه ممنوعًا وفعالًا مقدورًا، لأنه إن لم يكن ممنوعًا فلا يكون التوسّل إليه ذريعة بالمعنى الخاص، وإن لم يكن فعالًا مقدورًا فالوسيلة إليه سبب أو مقتضى. والمتوسّل إليه هو الأخطر بين الأركان الثلاثة، إذ هو المحدّد لقوة الإفضاء وضعفه، وهو يعطي الوسيلة حكمها، فالمتوسّل إليه ممنوع أي فاسد، وبحسب درجة الفساد تأخذ الوسيلة حكمها، فالمفسدة

³⁷ المرجع السابق، 179/5.

³⁸ شهاب الدين القرافي، الفروق، (عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 33/2.

³⁹ البرهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، 104.

في الدين أخطر من المفسدة في النفس، والمفسدة في النفس أخطر من مفسدة العقل، والمفسدة في العقل أخطر من المفسدة في المال، ومفسدة الجمع العظيم أخطر من مفسدة العدد المحدود، وهكذا تنتوع المفاصد بين الحاجة والضرورة والتحسين، ولذلك العلماء بالغوا في سدّ الذرائع التي تؤدي إلى محذور في العقيدة والدين⁴⁰.

فالمتموِّسُّ إليه إذن هو المحدّد الأهم لحكم الوسيلة، وذلك بالنظر إلى رتبة المتموِّسُّ إليه من خلال ميزان درجات المصالح والمفاصد، فبحسب ترتيب تلك الدرجات يسكّن حكم الوسيلة بين سدّها وفتحها.

الركن الثالث: الإفضاء:

ويطلق عليه أيضاً التدنُّع، وهو الذي يصل بين الوسيلة والمتموِّسُّ إليه، وقد مرّ في التعاريف اختلاف العلماء في تبين درجته بين الإمكان وقوة التهمة والوصول بالتلازم، فهو إذاً أمر معنوي، والحكم بوجوده يكون: إما بعد الإفضاء فعلاً وذلك بحصول المتموِّسُّ إليه بعد حصول الوسيلة، كعصر الخمر بعد زراعة العنب. وإما أن يقدر وجود الإفضاء تقديرًا من غير أن يكون هناك إفضاء بالفعل، وهذا يتعلق بقصد المتدنِّع وطبيعة الذريعة نفسها، بين كون الأمر مقصودًا للمتدنِّع أو غير مقصود، وبين كون الذريعة ذريعة في العادة أو قابلة لأن تكون ذريعة⁴¹.

والحاصل أن الذريعة حتى تكون ذريعة معتبرة وتأخذ حكمها بالسدّ أو بالفتح، لا بدّ من معرفة هذه الأركان، والنظر من خلال درجات موازينها.

5. أقسام سدّ الذرائع عند المالكية

تقدّم أن الوسائل تأخذ حكمها بالاستناد إلى مقصدها المتموِّسُّ إليه عبر عملية إفضاء تختلف في القوة والضعف بحسب معطيات الركنين المتقدِّمين، ولما كانت هذه الأركان تستند إلى ميزان المصالح والمفاصد والموزونات تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والعادات والأشخاص، اختلفت آراء علماء المالكية في تقسيم الذرائع وبيان المعتر من هذه الأقسام وغير المعتر منها.

من هذه التقسيمات يطالعنا تقسيم القرافي الذي يقول فيه: "وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام: أحدها: معتبر إجماعاً؛ كحفر الآبار في طرق المسلمين، وإلقاء السم في أطعمتهم، وسبّ الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ. وثانيها: ملغى إجماعاً؛ كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر، والشركة

⁴⁰ ينظر: المرجع السابق، 121 - 122.

⁴¹ ينظر: المرجع السابق، 118 وما بعدها.

في سكنى الدار خشية الزنا. وثالثها: مختلف فيه؛ كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل القضية أننا قلنا تفسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا⁴².

فالقراي قسّم الذرائع إلى ثلاثة أقسام معتبر وملغى ومختلف فيه، والظاهر من كلامه أنه استند في تقسيمه هذا إلى الاتفاق والاختلاف بين العلماء، فالذريعة التي اتفق العلماء على إفضائها إلى مفسدة معتبرة فيجب سدّها، والذريعة التي اتفق العلماء على عدم إفضائها إلى مفسدة معتبرة فهي ذريعة مهملة لا تسدّ، والذريعة التي اختلفت في العلماء في إفضائها إلى مفسدة معتبرة فالمالكية قائلون بها، وقد وافق ابن جزى القراي عند تقسيمه للذرائع فقسّمها إلى ثلاثة أقسام، واعتبر أيضاً في تقسيمها الاتفاق والاختلاف بين العلماء⁴³.

وقد ذهب ابن عاشور بعد نقل تقسيم القراي إلى أن تقسيمه الثلاثي هذا يستند إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد والموازنة بينها من خلال النظر في المآل⁴⁴، ولكن في الحقيقة إن الناظر إلى تقسيم القراي والأمثلة التي أوردها يجد أنه قد استند في تقسيمه إلى درجة العلم بإفشاء الوسيلة إلى المفسدة المنهي عنها، فإذا كانت درجة الإفشاء قطعية أو ظنيّة غالبية كانت معتبرة في المنع، وهذا محل اتفاق العلماء، وإذا كانت وهمية كانت غير معتبرة في المنع، وكانت محلّ إلغاء العلماء، وإذا شكّاً متردداً بين الظن الضعيف القريب من الوهم والظن القوي القريب من الغالب فاختلّف في اعتبارها، فالمالكية على اعتبارها، وهذه الدرجة هي التي ميّزت المالكية عن غيرهم في القول بسدّ الذرائع ونسبتها لهم دون غيرهم.

وذكر الشاطبي أيضاً تقسيماً للذرائع، وجعل تقسيمه باعتبار إفشاء الوسيلة إلى مفسد تلحق العامل بها أو غيره، وقد بدأ بتقسيم الذرائع من خلال ربطها بجلب المصلحة أو دفع المفسدة، ثم بيّن أن جلب المصالح ودفع المفسد إذا كان مأذوناً فيه فهو على ضربين: أحدهما: أن لا يلزم عنه إضرار الغير. والثاني: أن يلزم عنه ذلك.

ثم قسّم الثاني إلى ضربين: أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمُرْحَص في سلعته قصدًا لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير. والثاني: أن لا يقصد إضراراً بأحد، وهو قسمان: أحدهما: أن يكون الإضرار عامّاً؛ كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي. والثاني: أن يكون خاصّاً، وهو نوعان: أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر؛ فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء

⁴² القراي، شرح تنقيح الفصول، 449.

⁴³ ينظر: محمد بن أحمد بن جزى الكلبي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1424هـ/2003م)، 192.

⁴⁴ ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 336/3 - 337.

طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالمًا أنه إذا حازه استضرَّ غيره بعده، ولو أخذ من يده استضر. والثاني: أن لا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

أحدها: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، وعنى القطع العادي؛ كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك. والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها أن لا تضرُّ أحدًا، وما أشبه ذلك. والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون غالباً كبيع السلاح لأهل الحرب، والعنب للخمَّار، وما يغش به ممن شأنه الغش، ونحو ذلك. والثاني: أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال⁴⁵.

وتقسيم الشاطبي هذا للذرائع قد احتوى على ثمانية أقسام، ويمكن القول إنها كلها قائمة على النظر في مآل ما يقع من ضرر مقصود أو غير مقصود، وهذا الأخير قسَّمه إلى عام وخاص، والخاص قسَّمه إلى ما يلحق الفاعل أو غيره، وأما ما يلحق غير الفاعل من الضرر فقسَّمه بحسب درجة الإفضاء إلى الضرر إلى أربعة أقسام: قطعي وحكمه المنع، ونادر وحكمه غير الاعتبار، وغالب كثير وحكمه أنه يلحق بالقطعي ويمنع منه، وكثير لا غالب وهذا مختلف فيه، وذهب المالكية إلى القول بمنعه سدًّا للذريعة، وتقسيم الشاطبي للذرائع يخدم النظر المقاصدي، إذ هو في ملخصه نظر في مآل الموازنات بين المصالح والمفاسد، فالمصالح أو المفاسد إن أوصلتنا إليها أدلة أخرى، لكن النظر في مآلاتها يدفعنا إلى النظر في درجاتها وتسكينها بحسب وزنها ودرجاتها.

ومن المالكية من قسَّم الذرائع إلى قسمين، وتقسيمه جاء بناء على اعتبار الملازمة في إفضاء الذرائع إلى فساد، أو لنقل باعتبار النظر في المآل، وصاحب هذا التقسيم هو ابن عاشور، يقول فيه: "وقد تأملنا فوجدنا الذريعة على قسمين: قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلى فساد بحيث يكون مآله إلى الفساد مطردًا، أي بحيث يكون الفساد من خاصة ماهيته، وهذا القسم من أصول التشريع في الشريعة. وعليه بنيت أحكام كثيرة منصوبة، مثل تحريم الخمر.

وقسم قد يتخلف مآله إلى فساد تخلفًا قليلاً أو كثيراً. وهذا القسم بعضه كان سبباً للتشريع المنصوص، مثل منع بيع الطعام قبل قبضه، وبعضه لم يحدث موجبه في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، فكانت أنظار الفقهاء فيه من بعده متخالفه، فربما اتفقوا على حكمه وربما اختلفوا، وذلك تابع لمقدار اتِّضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرتة وقتلته، ووجود معارض ما يقتضي إلغاء المفسدة وعدم المعارض، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه"⁴⁶.

⁴⁵ الشاطبي، الموافقات، 53/3 وما بعدها.

⁴⁶ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 338/3.

وتقسيم ابن عاشور هذا وإن كان ثنائياً كما بيّن، لكنه في الحقيقة هو تقسيم ثلاثي، وتقسيمه قائم على النظر في مآل ملازمة الوسيلة للمتوسّل إليه، فإن كانت الملازمة طردية أي حيث وجدت الوسيلة وجد المتوسّل إليه، فهذا التلازم قد اعتبره الشارع وبنى عليه أصوله في التحريم، وذكر لذلك مثال تحريم الخمر.

وأما إذا كانت العلاقة بين الوسيلة والمتوسّل إليه غير طردية أي علاقة عكسية، فهنا قسّم ابن عاشور الذرائع بحسب هذه العلاقة إلى قسمين: الأول: ما تخلف مآله إلى الفساد قليلاً، والثاني: ما تخلف مآله إلى الفساد كثيراً، وهذان القسمان يشتركان بين والأصل الشرعي الأصل الاجتهادي، إذ ورد في بعضها نصوص من الشرع، وبعضها بقي لاجتهاد العلماء، ولذلك حصل الاختلاف فيها، وهذان القسمان يرجعان إلى حفظ المصالح ودرء المفاسد.

وحاصل تقسيم ابن عاشور للذرائع أنه مماثل لتقسيم القراني، لأنه وإن اختلفت الاعتبارات في التقسيم، إلا أن تقسيمها إما بحسب درجة الإفضاء إلى المفسدة أو بحسب درجة العلم بالإفضاء إلى المفسدة، وكلا الاعتبارين متّصلان متلازمان، وذلك أنّ درجة الإفضاء إذا كانت طردية فدرجة العلم بالإفضاء هي القطع، وإذا كانت درجة الإفضاء غالبية فدرجة العلم بالإفضاء هي الظن، وإذا كانت درجة الإفضاء نادرة فدرجة العلم بالإفضاء هي الوهم، وما كانت درجة الإفضاء فيه كثيرة لا غالبية، فدرجة العلم بالإفضاء مترددة بين الظن والوهم.

وبعد هذه التقسيمات التي أتى المالكية على ذكرها، يمكن القول إن الذرائع يمكن تقسيمها إلى أربعة بل ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الذريعة المفضية إلى المفسدة بشكل طردي، وهذا القسم اختلف العلماء في إدراجه ضمن الذرائع، وذلك لأنه أصل شرعي اعتبره الشارع، ولأنه من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أو من باب ما لا يتخلّص من الحرام إلا به فهو ممنوع. القسم الثاني: الذريعة المفضية إلى المفسدة بشكل غالب، فهذه الذريعة ممنوعة. القسم الثالث: الذريعة المفضية إلى المفسدة بشكل نادر، وهذه اتفقوا على عدم اعتبارها. القسم الرابع: الذريعة المفضية إلى المفسدة بشكل كثير بين الغالب والنادر، فالمالكية منعت هذا القسم، وخالف في هذا الحنفية والشافعية، ولأجل قول المالكية بهذا القسم نسب إليهم القول بسدّ الذرائع أكثر من غيرهم.

6. صلة سدّ الذرائع بالمقاصد عند المالكية

يعتبر مبحث سدّ الذرائع من أكثر مباحث الأصول ارتباطاً بمباحث المقاصد، إذ من خلال سدّ الذرائع يمكن أن نرى مباحث المصالح والمفاسد، ومباحث الوسائل والمقاصد، ومباحث مقاصد المكلف، ومباحث المآل، ولمّا كان المالكية هم أكثر المذاهب عملاً بسدّ الذرائع، كانت علاقة هذا المبحث مع المقاصد أوضح عندهم وأجلى.

وأول ما يمكن قوله في تبين هذه الصلة؛ أنّ أصل سدّ الذرائع نفسه يعتبر مقصداً من مقاصد الشريعة، حيث وردت الأدلة على منع ما يُتوصّل به إلى المحظور كما تقدّم، ومقاصد الشريعة تُعرف من خلال أوامر الشريعة، فكل

مأمور به هو مقصد من مقاصدها، ومن ذلك ما ورد في سدِّ الذرائع من نصوص، فلذلك كان العمل على سدِّ الذريعة من مقاصد الشريعة⁴⁷.

وكذلك فإن قاعدة الذرائع ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمباحث المصالح والمفاسد، إذ الأساس الذي يقوم عليه سدُّ الذرائع هو التوازن بين المصالح والمفاسد، فإذا تُوَسَّلَ بالمصالح إلى المفاسد؛ فعند ذلك تمنع المصالح درءاً للمآل الفاسد، وهذا هو أساس التوازن، يقول الريسوني: "وقاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"⁴⁸.

وكذلك فإن قاعدة الذرائع تعتبر فرعاً من فروع قاعدة الوسائل والمقاصد، يقول ابن عاشور: "وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة الوسائل والمقاصد، فهذه القاعدة شعبة من قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد خاصة بوسائل حصول المفسدة"⁴⁹.

وصلة الذريعة بقاعدة الوسائل والمقاصد تظهر من خلال معرفة أن الذريعة هي أحد موارد الأحكام، وذلك أن أفعال الإنسان وتصرفاته تنقسم إلى مقاصد ووسائل - والوسائل هي الذرائع - وهي الموصلة إلى المقاصد، ولما كانت الوسائل جزءاً من الأحكام الشرعية، كانت الأحكام الشرعية الخمسة ترد عليها؛ لأنها قد توصل إلى مصلحة وحلال، وقد توصل إلى مفسدة وحرام، وفي ذلك يقول القرافي: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدُّها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج. وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة"⁵⁰.

فإذن؛ سدُّ الذريعة وفتحها يعتمد على معرفة المقاصد والوسائل، والنظر في الوسائل ومآلاتها، والموازنة بين المصالح والمفاسد المتأتية منها، حتى نصل إلى معرفة الحكم الشرعي لكل وسيلة، ومن ذلك نَحْكُمُ بسدِّها أو فتحها.

47 ينظر: نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية (مكتبة العبيكان، الطبعة 1، 1421هـ/2001م)، 24 - 25.

48 الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، 74.

49 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 432/7.

50 القرافي، الفروق، 33/2.

وكذلك فإن قاعدة الذرائع ترتبط بمقاصد المكلفين وخاصة عند المالكية، إذ من خلال مراعاة قصود المكلفين واطراد عاداتهم حكم المالكية بسدّ الذرائع، ويظهر هذا من خلال ما تقدّم ذكره في أقسام الذرائع، وذلك في القسم الرابع الذي تفضي فيه الذريعة إلى المفسدة بشكل كثير بين الغالب والنادر، وهو القسم الذي اختلف فيه العلماء، وقد أكثر فيه المالكية من القول بسدّ الذرائع، وسبب منع المالكية من هذه الذرائع هو النظر في مقاصد المكلفين، فما أكثر فيه المكلفون القصد إلى المحظور منعه.

وقد مثل للقسم الرابع ببيع الآجال، حيث نقل القرابي سبب منع المالكية لبعض أنواع هذه البيوع فقال: " قال اللخمي اختلف في وجه المنع في بيع الآجال أبو الفرج؛ لأنها أكثر معاملات أهل الربا، وقال ابن مسلمة: بل سدًا لذرائع الربا. فعلى الأول: من عُلِمَ من عاداته تعمد الفساد حمل عقده عليه وإلا أمضي، فإن اختلفت العادة منع الجميع وإن كان من أهل الدين والفضل، وعليه يحمل قول عائشة رضي الله عنها، فإنّ زيدًا من أبعد الناس عن قصد الربا. قال في الجواهر: وضابط هذا الباب أن المتعاقدين إن كانا يقصدان إظهار ما يجوز ليتوصّلًا به إلى ما لا يجوز فيفسخ العقد إذا أكثر القصد إليه اتفاقًا... فإن بعدت التهمة بعض البعد وأمكن القصد إليه...⁵¹. فإذا ن؛ رعاية مقاصد المكلفين جزء من قاعدة الذرائع، والمالكية هم المقدّمون في هذا الجانب على بقية المذاهب.

وأما صلة سدّ الذرائع باعتبار المال، فهو أيضًا مما يوضّح علاقة سدّ الذرائع بالمقاصد، إذ اعتبار المال من مقاصد الشرع المهمة، يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ"⁵².

فالمجتهد لا يحكم في المسائل إلا بعد النظر فيما سيؤول إليه فعل المكلف، فالفعل المشروع في الأصل إذا أدّى إلى مفسدة أكبر من المصلحة التي تنتج عن الفعل، أو أدّى إلى تفويت مفسدة أكبر من مصلحة الأصل، فإن البقاء على أصل المشروعية مما يناقض أساس ما بني عليه التشريع.

وقد بنى الشاطبي على أصل اعتبار المال عدة قواعد، وأوّل القواعد التي ذكرها هي قاعدة سدّ الذرائع، فقال: "وهذا الأصل يبنى عليه قواعد: منها: قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة"⁵³.

⁵¹ المرجع السابق، 268/3.

⁵² الشاطبي، الموافقات، 177/5.

⁵³ المرجع السابق، 182/5 – 183.

والحاصل؛ أن أخذ المالكية بأصل سدِّ الذرائع، يدلُّ على أنهم يقولون بعلية الشريعة ومعقولة معناها، وأن النظر في مآلات الأحكام هو عين المقاصد، إذ كل ما يفوّت هذه المصالح التي جاءت بها الشريعة يجب سدُّه، حتى لا تنخرم الأصول وتنهدم الشريعة.

7. تطبيقات فقهية تبين صلة سدِّ الذرائع بالمقاصد عند المالكية

إن أفضل ما يظهر حقيقة العلاقة القوية بين قاعدة الذرائع ومباحث المقاصد عند المالكية هو تطبيقاتهم الفقهية، إذ من خلال هذه الفروع تتوضح صورة الأصول وعلاقتها، وجرّياً على العادة؛ نكتفي بثلاثة أمثلة من فقه المالكية منعاً للتطويل واكتفاءً ببيان المقصود.

ومن المسائل التي تظهر لنا صلة سدِّ الذرائع بالمقاصد عند المالكية مسألة إمامة ولد الزنا للناس في الصلاة، حيث ذهب المالكية إلى كراهية أن يكون ولد الزنا إماماً راتباً يصلي بالناس، وذهب بعض العلماء إلى جواز إمامة ولد الزنا من غير كراهية إذا كان ممن استجمع شروط الإمامة وكان أهلاً لذلك، يقول الباجي: "اختلف الناس في ولد الزنا هل يكون إماماً راتباً؛ فذهب مالك إلى أنه يكره ذلك، فإن أمّ جازت صلاة من ائتمَّ به، وهو قول الليث والشافعي، وقال عيسى بن دينار: لا تكره إمامة ولد الزنا إذا كان في نفسه أهلاً لذلك، وبه قال الأوزاعي والثوري ومحمد بن عبد الحكم"⁵⁴. ويقول القرابي: "كره في الكتاب ولد الزنا إماماً راتباً، قال صاحب الطراز: والعتيق المجهول الأب"⁵⁵.

وقد استدللَّ المالكية على كراهية إمامة ولد بسدِّ الذرائع، حيث إن للإمامة مكانة بين الناس، وهي موضع رفيع ومكان مرموق يسعى الناس في التنافس فيها والتحاسد عليها، وإن تواجد ولد الزنا بهذا الموضوع يجعل الألسنة تتسارع للتنبُّص منه وتعييره بما لم يقترفه، فحفظاً لعرضه من أن يهتك كره الإمام مالك رحمه الله إمامته، لأن في إمامته - وهي جائزة - ذريعة للانتقاص من عرضه المحرّم، فسدَّ المالكية هذه الذريعة وكرهوا إمامته.

ويمكن القول أيضاً: إنَّ استشراف الإنسان للمواضع العالية يجعل الأضواء مسلّطة عليه وبانتظار خطأ منه، إذ المكانة العالية الرفيعة للإمامة كونها قيادة للمسلمين في الصلاة ومن وظائف خليفة المسلمين، تجعل الناس تتسارع إلى توليها والتفاضل فيها، وولد الزنا غير معروف الأب، فيكون في تولّيه الإمام باباً للتقليل منه والانتقاص من عرضه، مع أن حفظ العرض من أهم مقاصد الشريعة، وليس في كراهية إمامته تحامل على ولد الزنا ولا حرمانه من حقوقه الشرعية، وإنما هي نظرة إنسانية تحفظ للإنسان عرضه من أن يمس أو يهتك، ويسبب له ذلك أمراضاً وعقداً

⁵⁴ أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ (مصر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة 1، 1332هـ)، 235/1.

⁵⁵ أحمد بن إدريس شهاب الدين القرابي، الذخيرة، تج. محمد حجي آخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1994م)، 252/2.

نفسية لا تذهب بها الأعوام والسنون، فالأجل قصد الشريعة في حفظ الأعراض كرهوا له ذلك، يقول الباجي: "والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك: أن موضع الإمامة موضع رفعة وكمال ينافس صاحبه ويجسد على موضعه، ومن كان بهذه الصفة كره له أن يعرض نفسه لألسنة الناس ويستشرف الطعن والسب، ومما يدل على ذلك أن موضع الإمامة موضع رفعة وتقدم على الناس في أهم أمر الدين وأجل عبادة المسلمين وهي مما يلزمه الخلفاء ويقوم به الأمراء، والإمامة موضع شرف ورفعة وعلو منزلة، فيكره أن يقوم لذلك من فيه شيء من النقائص"⁵⁶.

وكذلك من المسائل التي وردت عن فقهاء المالكية ويظهر من خلالها مدى صلة قاعدة الذرائع بالمقاصد مسألة من مسائل النكاح، وهي مسألة الإشهاد على الدخول بالنساء، فالمالكية يفرقون بين مسألة الإشهاد على العقد والإشهاد على الدخول أو البناء، حيث إن الإشهاد على النكاح مطلقاً واجب، والنكاح يتألف عندهم من عقد وبناء، فيجب الإشهاد في أي مرحلة من مراحل النكاح، سواء العقد أو البناء، لكنهم يقولون إن الإشهاد عند العقد مندوب إليه، فإن لم يفعله فالإشهاد عند البناء واجب، فإن لم يشهد لا عند العقد ولا عند البناء أو الدخول فالمالكية على أنه يفرق بينهما بطلقة بائنة، يقول الباجي: "وإذا عقد النكاح ولم يحضره شهود ثم أقرّ وأشهدا عليه قبل البناء لم يفسخ النكاح، وإن بنى ولم يشهدا فقد روى محمد عن أشهب عن مالك يفرق بينهما ورواه ابن حبيب عن مالك"⁵⁷. والتفريق هنا بينهما فسخ جبري، وإن أقرّ بالوطء أو شهد على حصول الوطء أربعة، أقيم عليهما حد الزنا، يقول الشيخ الدردير: "إن دخلا بلاه أي: بلا إشهاد بطلقة لصحة العقد بائنة؛ لأنه فسخ جبري من الحاكم ويجدان إذا أقرّ بالوطء أو ثبت الوطء بأربعة كالزنا"⁵⁸.

ودليل المالكية على وجوب التفريق بينهما إن لم يحصل الإشهاد عند البناء أو الدخول سدُّ الذريعة، لأنه لو اعتبر نكاحهما بغير حصول الإشهاد لكان في ذلك ذريعة إلى فساد أعظم وهو سقوط حدِّ الزنا، وذلك لأنه لو ادّعى الزناة وجود عقد بينهما واعتبر ذلك، لسقط حدُّ الزنا ولم يُقَمَّ على أحد بادعاء العقد، لذلك كان لا بدَّ من فسخ النكاح الذي حصل بلا إشهاد، حفظاً لمقصد الدين من أن يتلاعب به، يقول الباجي: "ووجه ذلك أن تعري عقد النكاح من الشهادة لا ذريعة فيه إلى الفساد، وتعري الوطء والبناء من الشهادة فيه الذريعة إلى الفساد، فمنع منه لذلك، ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة أو أقر بجماعها أن يدعي النكاح لارتفع حد الزنا عن كل زان والتعزير في الخلوة فمنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع فسخ ما ادعي من النكاح.

⁵⁶ الباجي، المنتقى، العمل في صلاة الجماعة، 235/1.

⁵⁷ المرجع السابق، 313/3.

⁵⁸ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، (دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 216/2.

قال ابن القاسم: إن دخل ولم يشهد إلا شاهداً واحداً فسخ النكاح، ويتزوجها بعد أن تستبرئ بثلاث حيضات إن أحب⁵⁹.

فلقد فَرَّقَ المالكية بين الرجل والمرأة وإن كان هناك عقد ولم يكن هناك إسهاد منعاً لما يمكن أن يتوصَّل به من إسقاط حدِّ الزنا، وهذا الحدُّ جزء من كلي الدين الذي من خلاله تحفظ الأنساب، فحرصاً من أن يسقط حدُّ الزنا من الاعتبار بأدعاء أهل الفساد وجود عقد من غير إسهاد، قالوا بالتفريق بين الداخلين من غير إسهاد، وبالحدِّ عليهم إن أقرَّ بالوطء أو شهد أربعة عليهم، يقول الدسوقي: "لأن الإسهاد ليس شرطاً في صحة العقد عندنا بل واجب مستقل مخافة أن كل اثنين اجتماعاً في خلوة على فساد يدعيان سبق عقد بلا إسهاد، فيؤدِّي لرفع حدِّ الزنا"⁶⁰.

والمثال الثالث الذي يبيِّن لنا صلة سدِّ الذرائع بالمقاصد عند المالكية هو مسألة وجوب القصاص عند القتل بالمتنقل، وصورة المسألة أن إنساناً إذا عمد إلى إنسان فقتله بمنقل فبعض العلماء ذهبوا إلى أنه لا يجب فيه القصاص، وإنما تجب الدية، وذلك لأن القتل بالمتنقل غير مظهر للتعمُّد، إلا أن المالكية ذهبوا إلى مساواة القتل بالمتنقل للقتل بالحدِّد، يقول القاضي عبد الوهاب: "ويجب القود من القتل بالمتنقل، خلافاً لأبي حنيفة أنه لا قود إلا في القتل بالحدِّد"⁶¹. ويقول ابن العربي: "ذكر مالك في مسائل القود أن الرجل إذا ضرب رجلاً بعضاً أو بحجر عمدا فمات أن فيه القصاص، ولقب هذه المسألة القتل بالمتنقل وهي مسألة ركيكة لأبي حنيفة"⁶².

وسبب عدم تفريق المالكية بين المحدِّد والمتنقل، هو أن لا يُتَّخذ هذا التفريق ذريعة إلى الإسراع في القتل وسفك الدماء المعصومة، فالمالكية راعوا الاحتياط في الدماء من أجل الحفاظ على الأنفس، وسدُّوا ما يمكن أن يكون وسيلة إلى مزيد من القتل، ولم يفرِّقوا بين القتل بالحدِّد والمتنقل، حرصاً على حفظ النفس المحرَّمة التي هي من المقاصد الضرورية الخمس المراعاة في كل شريعة، يقول القاضي عبد الوهاب: "ولأنها آلة يقصد بها القتل في الغالب فجاز أن يجب القود بها، أصله المحدِّد، ولأنه تعمَّد قتل مكافئ لدمه ظلماً، فأشبهه أن يحرقه بالنار، ولأنَّ في إسقاط ذلك ذريعة إلى التسرع إلى القتل"⁶³.

وكذلك هناك ملحوظ آخر في هذه المسألة، وهي مسألة حفظ كلي الدين، إذ لو لم يجب القصاص بالقتل بالمتنقل، لعمد من يريد القتل إلى القتل بالمتنقل وترك القتل بالحدِّد، وبذلك يسقط حد القتل وهو القصاص - الذي هو أحد

⁵⁹ الباجي، المنتقى، 3/313.

⁶⁰ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، 2/216.

⁶¹ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، 2/815 - 816.

⁶² ابن العربي، القبس، 1001.

⁶³ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، 2/815 - 816.

أركان هذا الدين وبه يكون حفظ النفوس - من خلال التوسُّل للقتل يجعل الوساطة مثقلاً، ولذلك قال ابن العربي في ختام هذه المسألة: "ولهذا قال علماءنا إن هذا المذهب هدم لقاعدة القصاص ويمكن الأعداء من الأعداء"⁶⁴.

فالمالكية خدموا مقاصد الشريعة من خلال قاعدة سدِّ الذرائع، فلم يفرِّقوا بين القتل بالمحدد والمنقل في القصاص لقوله تعالى: "﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾"⁶⁵ الآية، وقوله تعالى: "﴿فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوِفْتُمْ بِهِ﴾"⁶⁶ وسائر الظواهر والأخبار، وروى أنس: ((أن يهودياً رضخ رأس أنصارية فقتل: أقتلك فلان؟ قالت: لا، فقتل: وفلان؟ إلى أن ذكر لها اليهودي فأشارت: أي نعم، فأخذ فاعترف، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين))⁶⁷، ولأنها آلة يقصد بها القتل في الغالب فجاز أن يجب القود بها، أصله المحدد، ولأنه تعمَّد قتل مكافئ لدمه ظلماً، فأشبهه أن يحرقه بالنار، ولأنَّ في إسقاط ذلك ذريعة إلى التسرع إلى القتل⁶⁸.

والخلاصة؛ أن المالكية من خلال قاعدة سدِّ الذرائع عملوا على رعاية مقاصد الشريعة بالنظر في مآل الفعل، وقصد المكلف، وجلب المصلحة ودرء المفسدة.

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم، وختاماً يمكننا القول:
إنَّ متقدِّمي الأصوليين اکتفوا بإشارات إلى بعض أفراد المقاصد، وابن عاشور هو أول من عرّف المقاصد تعريفاً لقبياً.

يمكن القول بأن المقاصد هي: الغايات والأهداف التي جاءت بها الشريعة إجمالاً وتفصيلاً، لتحقيق مصالح الناس في الدارين.

⁶⁴ ابن العربي، القبس، 1001.

⁶⁵ البقرة 194/2.

⁶⁶ النحل 126/16.

⁶⁷ البخاري، الجامع الصحيح، من حديث أنس بن مالك، في كتاب الطلاق، باب الإشارة في الطلاق، ونصّه عنده فيه قليل من الاختلاف عما أورده القاضي عبدالوهاب، وهو: (عدا يهودي في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على جارية، فأخذ أوضاعاً كانت عليها ورضخ رأسها، فأتى بها أهلها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي في آخر رمق وقد أضمت، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قتلك؟ فلان؟ لغير الذي قتلها، فأشارت برأسها أن لا، قال: فقال لرجل آخر غير الذي قتلها، فأشارت أن لا، فقال: ففلان لقاتلها، فأشارت أن نعم، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضح رأسه بين حجرين)، 51/7 (رقم 5092).

⁶⁸ القاضي عبدالوهاب، الإشراف، 815/2 - 816.

اختلفت تعاريف المالكية لمفهوم سدِّ الذرائع، والسبب في ذلك اختلاف أنظار علماء المالكية فيما ورد عن الإمام مالك رحمه الله، ويمكن لنا تعريفها بالقول: إنها كل أمر ظاهره الإباحة، وأمكن التوصل به إلى محذور شرعي. سدُّ الذرائع حجّة عند كلِّ المالكية، وقد استدلوها على حجّيتها بالكتاب والسنة والإجماع وعمل السلف والمعقول. أركان سدِّ الذرائع عند المالكية ثلاثة: الوسيلة وهي الركن الأساسي، والمتوسّل إليه وهو المحدّد لحكم الوسيلة، وطريقة الإفضاء وهو المحدّد لقوة التهمة.

ورد عن المالكية عدّة تقسيمات للذرائع لعدّة اعتبارات، ويمكن الجمع بين ما أتى به المالكية كلهم والقول أن الذرائع أربعة أقسام: الأول: ذريعة مفضية للفساد بشكل طردي وهذه ممنوعة، وذريعة مفضية للفساد بشكل غالب وهذه أيضاً ممنوعة، وذريعة مفضية للفساد بشكل نادر وهذه لا اعتبار لها، وذريعة مفضية إلى المفسدة بشكل كثير لا غالب ولا نادر، وهذه ممنوعة عند المالكية، جائزة عند غيرهم، ومن هذه الجزئية اشتهر المالكية بالقول بسدِّ الذرائع والإكثار من استعماله.

صلة مباحث سدِّ الذرائع بمباحث المقاصد كبيرة، ومظاهرها واضحة في مباحث المصالح والمفاسد، إذ الأساس الذي يقوم عليه سدُّ الذرائع إنما هو الموازنة بين المصالح والمفاسد، وذلك يمنع مصلحة تؤدي إلى مفسدة، وكذلك فإن صلة سدِّ الذريعة بالمقاصد تظهر من خلال مباحث الوسائل، إذ قاعدة الذريعة هي جزء أصيل من قواعد الوسائل، فسدُّ الذريعة وفتحها يعتمد على معرفة المقاصد والوسائل، ومعرفة درجة هذه الوسيلة ومآلاتها، والموازنة بين المصالح والمفاسد المتأتية منها، حتى نصل إلى معرفة الحكم الشرعي لكل وسيلة، ومن ذلك نحكم بسدّها أو فتحها، وكذلك نجد الصلة بين المقاصد والذرائع من خلال مباحث مقاصد المكلف، وقد تقدّم في هذه المباحث المالكية على غيرهم من المذاهب، فأكثرنا من منع كثيرٍ من الوسائل نظراً إلى مقاصد المكلفين، وكذلك نجد من مظاهر صلة الذرائع بالمقاصد مباحث المال، فسدُّ الذريعة أو فتحها لا يكون إلا من خلال النظر في مآل تلك الوسيلة الجائزة وما ستؤول إليه، والفروع الفقهية عند المالكية مليئة بإظهار مثل هذه العلاقات بين المقاصد والذرائع.

المصادر والمراجع

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح. محمد عبدالله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1412هـ/1992م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله. أحكام القرآن، تح. محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 4، الطبعة 3، 1424هـ/2003م.

- ابن بطلال، علي بن خلف. شرح صحيح البخاري، تح. ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، مجلد 10، الطبعة 2، 1423هـ/2003م.
- ابن بيه، عبد الله. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة: مركز دراسات مقاصد الشريعة، 1427هـ/2006م.
- ابن جزى الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد. تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح. محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 1، الطبعة 1، 1424هـ/2003م.
- ابن رشد الجند، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. المقدمات المهمات، تح. محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، مجلد 3، الطبعة 1، 1408هـ/1988م.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/2004م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، مجلد 30، 1404هـ/1984م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مجلد 3، 1425هـ/2004م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة، تح. عبدالسلام هارون، دار الفكر، مجلد 6، 1399هـ/1979م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، دار صار، مجلد 15، الطبعة 3، 1414هـ/1994م.
- أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف. الإشارات في أصول المالكية، تونس: المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط، مجلد 1، الطبعة 3، 1351هـ/1931م.
- أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف. المنتقى شرح الموطأ، مصر: مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، مجلد 7، الطبعة: 1، 1332هـ/1912م.
- أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، تح. محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 1، الطبعة: 1، 1423هـ/2003م.
- الأبياري، علي بن إسماعيل. التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تح. علي الجزائري، الكويت: دار الضياء، الطبعة 1، 1434هـ/2013م.

- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*، تح. محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، مجلد 9، الطبعة 1، 1422هـ/2002م
- البدوي، يوسف أحمد. *مقاصد الشريعة عند ابن تيمية*، الأردن: دار النفائس، 1420هـ/2000م.
- برهاني، محمد هشام. *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية*، دمشق: المطبعة العلمية، الطبعة 1، 1406هـ/1985م.
- الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله. *البرهان في أصول الفقه*، تح. صلاح بن محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 2، الطبعة 1، 1418هـ/1997م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. *علم المقاصد الشرعية*، الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة 1، 1421هـ/2001م.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- الريسوني، أحمد. *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، مجلد 1، الطبعة 2، 1412هـ/1992م.
- زُرُوق، محمد. *سُدُّ الذرائع في المذهب المالكي*، بيروت: دار ابن حزم، الطبعة 1، 1433هـ/2012م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. *الاعتصام*، تح. محمد الشقير وسعد آل حميد وهشام الصبني، دار ابن الجوزي، مجلد 3، الطبعة 1، 1429هـ/2008م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. *المواقفات*، تح. مشهور آل سليمان، دار ابن عفان، مجلد 7، الطبعة 1، 1417هـ/1997م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المستصفى*، تح. محمد عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 1، الطبعة 1، 1413هـ/1993م.
- الفاسي، علاء. *مقاصد الشريعة ومكارمها*، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 5، 1413هـ/1993م.
- القاضي عبدالوهاب، أبو محمد عبدالوهاب بن علي البغدادي. *الإشراف على نكت مسائل الخلاف*، تح. الحبيب بن طار، دار ابن حزم، مجلد 2، الطبعة 1، 1419هـ/1999م.
- القراقي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. *الذخيرة*، تح. محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، مجلد 14، الطبعة 1، 1414هـ/1994م.
- القراقي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. *أنوار البروق في أنواء الفروق*، عالم الكتب، مجلد 4، بدون طبعة وبدون تاريخ.

- القراي، شرح تنقيح الفصول، تح. طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مجلد 1، الطبعة 1، 1393هـ/1973م.
- القراي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تح. عادل أحمد عبدالموجود - علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مجلد 9، الطبعة 1، 1416هـ/1995م.
- المازري، أبو عبدالله محمد بن علي. شرح التلقين، تح. محمد المختار السلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، مجلد 5، الطبعة 1، 1429هـ/2008م.
- البوي، محمد بن أحمد. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1418هـ/1998م.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. الجامع الصحيح، تح. مجموعة من المحققين، بيروت: دار الجيل، مجلد 8.
- نجار، عبدالمجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 2، 1429هـ/2008م.

Kaynakça

- Burhânî, Muḥammed Hişâm. *Seddi'z-Zerâ'i' fi'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyyeti*. Dımeşk: Maṭba'atu el-İlmiyye, 1406/1985.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Ḥalef. el-Ḥudûd fi'l-Uşûl. thk.: Muḥammed Ḥasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd. el-İşârât fi Uşûli'l-Mâlikiyye Şerḥu'l-Muvaṭṭa'. Tunus: Maṭba'atu et-Tûnîsiyye, 1351/1931.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd. el-Müntekâ Şerḥu'l-Muvaṭṭa'. Mısır: Maṭba'atu's-Sa'âde, 1332/1912.
- el-Bedevî, Yusuf Aḥmed. Maḳâşidu'ş-Şer'i'ati 'inde İbn Teymiyye. Ürdün: Dâru'n-Nefâî's, 1421/2000.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl. Şaḥîḥ el-Buḥârî. Beyrut: Dâr Tavḳ en-Necât, 1422/2001.
- el-Ced İbn Rüşd, Ebû el-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî. el-Muḳaddimât el-Mümhedât. thk: Muḥammed Ḥaccî. Beyrut: Dârû'l-ğarbi'l-İslâmi, 1408/1988
- el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdu'l-Melik b. 'Abdillah. el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh. thk.: Şalâḥ b. Muḥammed 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- ed-Desûkî Muḥammed b. Aḥmed b. 'Arafe. Ḥâşiyetü ed-Desûkî 'ala eş-Şerḥi'l-Kebîr. Dâr el-Fıkr. t.y.

- el-Ebyârî, ‘Ali b. İsmâ‘îl. et-Taḥkîk ve’l-Beyân fi şerhi’l-Burhân fi Uşûl el-Fıkh. thk.: ‘Ali el-Cezâ’irî. Kuveyt: Dâru’l-Beydâ, 1434/2013.
- el-Fâsî, ‘Allâl. Maḳâşidu’ş-Şer‘ati ve mekârimihe. Beyrut: Dârû’l-ġarbi’l-İslâmi, 1414/1993.
- el-Ĥâdimî, Nureddîn b. Muḥtâr. ‘İlmu el-Maḳâşidi’ş-Şer‘iye. Riyad: Mektebetu el-‘Ubeykân, 1421/2001.
- el-Ĥafîd İbn Rüşd, Muḥammed b. Rüşd. Bidâyetu el-müçtehid ve nihâyetu el-Muḳteşid. Kahire: Dâr el-Ĥadîs, 1425/2004.
- el-Ķâdî ‘Abdulvehhâb, Ebû Muḥammed ‘Abdulvehhâb b. ‘Ali el-Baġdâdî. el-İşrâf‘ala nûketi mesâilil-ḥilâf. thk: el-Ĥabîb b. Târ. Dâr İbn Ĥazm, 1419/1999.
- el-Ķarâfî, Ebû’l-‘Abbâs Şihâbe’d-Dîn Aḥmed b. İdrîs. Envâru’l-Burûk fi envâi’ el-Furûk. Ķâhire: ‘Âlemu’l-Kutub, t.y.
- el-Ķarâfî, Ebû’l-‘Abbâs Şihâbe’d-Dîn Aḥmed b. İdrîs. Nefâisu’l-Uşûl fi Şerhi’l-Maḥşûl. thk.: ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd –‘Ali Muḥammed Mu‘avvaḍ. Mektebetu Nizâr Muştafa el-Bâz, 1416/1995.
- el-Ķarâfî, Şihâbe’d-dîn Aḥmed b. İdrîs. Şerhu tenkîhi’l-fuşûl. thk.: Ṭaha ‘Abdu’r-Ra’ûf Sa‘ad. Beyrut: Şirketu eṭ-ṭibâ‘ati’l-fenniyyeti el-mutteḥideti, 1393/1973.
- el-Kelbî, İbn Cüzey’. Taḳrîbu’l-vuşûl ilâ ‘ilmi’l-Uşûl. thk: Muḥammed Hasan İsmâ‘îl. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- el-Mâzirî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Ali. Şerḥu’t-telkîn. thk: Muḥammed el-Muḥtâr es-Selâmî. Beyrut: Dârû’l-ġarbi’l-İslâmi, 1429/2008.
- el-Yûbî, Muḥammed b. Aḥmed. Maḳâşidu’ş-Şer‘ati’l-İslâmîyyeti ve ‘alâkatuhâ bi’l-edilleti’ş-Şer‘iyyeti. Mekke: Dâru’l-hicreti li’n-neşr ve’t-tevzî‘, 1418/1998.
- en-Neccâr, ‘Abdulmecid. Maḳâşidu’ş-Şer‘ati bieb’âdin cedîdetin. Beyrut: Dârû’l-ġarbi’l-İslâmî, 1429/2008.
- en-Nîsâbûrî, Ebû’l-Ĥüseyn Müslim b. el-Ĥaccâc el-Ķuşeyrî. Şaḥîḥu Müslim. Beyrut: Dârû’l-Cîl, t.y.
- en-Nîsâbûrî, Ebû’l-Ĥüseyn Müslim b. el-Ĥaccâc el-Ķuşeyrî. el-Câmi‘ eş-Şaḥîḥ. Beyrut: Dârû’l-Cîl, t.y.
- er-Reysûnî, Aḥmed. Nazzriyyetu’l-Maḳâşidi ‘inde’l-İmâm eş-Şâṭibî. Riyad: ed-Dâru’l-‘âlemiyye li’l-kutubi’l-İslâmî, 2. Baskı. 1412/1992.
- eş-Şâṭibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. el-İ’tişâm. thk. Muḥammed eş-Şaḳîr, Sa‘ad Âl ḥamîd ve Hişâm es-Şînî. Mısır: Dâr İbn el-Cevzî, 1429/2008.
- eş-Şâṭibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. el-Muvâfakât. thk.: Meşhûr Â’li Süleymân. Kahire: Dâr İbn ‘Affân, 1417/1997.
- Ķazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. el-Mustaşfâ. thk.: Muḥammed ‘Abduşşâfi. Beyrut: Dârû’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı, 1413/1993.

-
- İbn ‘Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ‘Abdillah. *Aḥkâmu’l-Ḳur’an*. thk: Muḥammed ‘Abdulkâdir ‘Aṭâ, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- İbn ‘Arabî, Muḥammed b. ‘Abdillah. *el-Ḳabs fi Şerhi Muvatta Mâlik b. Enes*. thk.: Muḥammed ‘Abdullah Veled Kerîm. Dâru’l-ġarbi’l-İslâmî,1412/1992.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *Maḳâşidu’s-Şer’ati’l-İslâmîyyeti*. thk.: Muḥammed el-Habîb b. el-Ḥûce. Katar: Vizâratu’l-evḳâf ve’s-Şû’ni’l-İslâmîyye, 1425/2004.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *et-Tahrir ve’t-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâr et-Tûnusiyye li’n-neşr, 1404/1984.
- İbn Baṭṭâl, ‘Ali ibn Ḥalef. *Şerh Şaḥîḥ al-Buḥârî*, thk: Yâsir ibn İbrahim, Riyad: Mektebetu er-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Beyyeh, ‘Abdullah. *Maḳâşidu’s-Şer’ati bi Uşûli’l-Fıḫh*. Kahire: Müessetu el-Furḳân li’t-Turâs el-İslâmî,1427/2006.
- İbn Fâris, Ebû’l-Ḥüseyn Aḫmed. *Mu’cem maḳâyîsu’l-luġati*. thk.: ‘Abdusselâm Hârûn. Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muḥammed b. Mükerram. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâr Şâr, 1414/1993.

القراءات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة

(Shādh Readings that Added Meaning to the Mutawātir Readings)

(Mütevatir Kıraatlere Anlam Katan Şâz Kıraatler)

İsraa Mahmood EİD

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | Assist. Prof., Mardin Artuklu University
İslami İlimler Fakültesi | Islamic Sciences Faculty
Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences
Mardin | Türkiye | Mardin | Türkiye
israaeidd@gmail.com | orcid.org/0000-0002-9102-6665

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 25/Şubat/2023 | Received | 25/February/2023
Kabul Tarihi | 01/Haziran /2023 | Accepted | 01/Haziran/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 | Published | 30/June/2023

EID, Israa Mahmood. "القراءات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة" [Shādh Readings that Added Meaning to the Mutawātir Readings; Mütevatir Kıraatlere Anlam Katan Şâz Kıraatler]. Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 249-278.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1256468](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1256468)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Shādh Readings that Added Meaning to the Mutawātir Readings

Abstract: Allah revealed His last Noble Book, the Quran, for the illiterate people with seven modes of recitation. This diversity of dialects does not contradict or conflict with each other. The scholars of Quranic sciences tried editing its precise subjects and verify its chains of transmission. They distinguished between the Mutawātir and the non-authentic narrations (Shādh) deviating from the established norms. They defined Mutawātir as: 'What is narrated by a group from another group, and their agreement to lie is impossible, from the beginning to the end, without specifying a number on what is authentic, and it is also said with specifying a number.' All ten readings are Mutawātir, established with their authenticity and truthfulness, and they are recited and worshipped within prayer and outside of it. Belief in them is obligatory, and denying them constitutes disbelief. The Shādh (non-Mutawātir) readings are: 'Every reading that lacks one of the three pillars of acceptance.' That means it is not Mutawātir, or it contradicts the script of the 'Uthmānī Muṣḥafs', or it violates the rules of Arabic language. The sources of the Shādh readings depend on the memory of the memorizers (Huffāz) who received it and transmitted it from those before them. It was not transmitted through Mutawātir or unanimously agreed upon, so it remained Shādh. Muslims unanimously agree that reading with the Shādh is not permissible, and praying behind someone who reads with it is not allowed. However, it is a great legacy and a significant resource in interpreting the Qurʾān, understanding its meanings, jurisprudence, principles, language, and the dialects of the Arabs. Scholars disagree on using Shādh readings in interpretation. Some forbid it, while others permit it, each with their arguments. The most valid opinion is to use Shādh readings with an authentic chain of transmission, Arabic language conformity, and contradiction to the Qurʾān's script. Most interpreters and jurists hold this view. The question arises for many is whether there is a contradiction between the Mutawātir and Shādh readings? When we carefully examine the books of Shādh readings in the Qurʾān, we find that most of the differences between them and the Mutawātir readings are in terms of the forms of words, meanings, Arabic languages, verb conjugations, noun weights. Still, few add meaning to the Mutawātir reading in various forms and styles, as follows: Rare recitations, such as in Surat Saad: 32, clarify the precise meaning of the Mutawātir reading. In the Mutawātir reading, "good" refers to "money," while the Shādh reading specifies it as "horses," making the Shādh reading specific to the Mutawātir reading. Variant readings expanded the meaning of frequent reading: For example, the saying of Allah Almighty: "Indeed, Allah confers blessing upon the Prophet, and His angels [ask Him to do so]. O you who have believed, ask [Allah to confer] blessing upon him and ask [Allah to grant him] peace" [Al-Aḥzāb: 33/56], in the Mutawātir reading. And the saying of Ā'ishah: "Indeed, Allah confers blessing upon the Prophet and the angels who line up in the first row." Abū Al-ʿĀliyah said: "Allah's blessing upon him is His praise of him, and the angels' blessing upon him is their supplication for him." The variant reading added the angels' blessing upon those who pray in the first row of the mosque, so they were included in the same reward and honor, expanding the meaning of the Ayah. Variant readings gave a different meaning than the frequent recitation: For example, the saying of Allah Almighty: "My Lord, forgive me and my parents and whoever enters my house a believer" [Nūḥ: 71/28], in the Mutawātir reading. According to Ibn Mas'ūd, Abū Al-ʿĀliyah, Ibn Ya'mar, Al-Ḥasan ibn ʿAlī, Al-Zuhrī, and Al-Nakhaʿī: "My two parents" with four Faṭḥahs. In the Mutawātir reading, Nūḥ prayed for his parents, and scholars differed as to whether they were his mother and father or Adam and Eve, the parents of all humanity. But in the Shādh reading, he prayed for "my two parents," and it was said that they were "Sam and Ham". So, both readings gave a different meaning. The research examples show no contradiction between Mutawātir and Shādh readings, despite initial appearances. After careful research, it is evident that the general meaning of both readings supports each other. While some Shādh readings have different meanings, they do not contradict Mutawātir readings but provide additional important aspects to expand the Qurʾānic Āyahs' meanings.

Keywords: Readings, Mutawātir readings, Shādh readings, adding meaning, interpretation.

Mütevâtir Kıraatlere Anlam Katan Şâz Kıraatler

Öz: Cenab-ı Allah, Kur'an-ı Kerim'i ümmî insanlara bir rahmet ve kolaylık olması için, birbiriyle çelişmeyen ve tezat oluşturmayan farklı konuşma lehçelerine uygun olarak yedi harf (kıraat) üzere indirmiştir. Kıraat âlimleri bu okuyuş farklarının senetlerinin ve konularının tahkikinde icihad ederek mütevâtir ve şâz olanları birbirinden ayırmışlardır. Bu ayırmadan sonra tevâtürü "kabul gören görüşe göre kişi sayısı önemli olmaksızın bir konuda baştan sona yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun rivayet ettikleri" olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre on kıraatin tamamı mütevâtir olup ibadet içinde veya dışında okunması caizdir, doğruluğuna iman etmek gerektiği için inkârı küfrü gerektirir. Şâz kıraat ise kabulü için gerekli üç esası kaybeden kıraatlerdir. Buna göre mütevâtir olmayan, Hz. Osman mushafının yazımından farklılık gösteren ya da Arap dili kaidelerine uygun olmayan yazımlar barındıran bütün kıraatler şâz kabul edilir. Şâz kıraatlerin kaynakları daha çok hafızların hafızasına dayandığından kendilerine okunduğu şekliyle Kur'an'ı aktaran hafızların okuduğu, zamanla hakkında icma oluşmayan ve mütevâtir durumda olmayan kıraatler şâz olarak nitelendirilir. Müslümanlar şâz olan rivayetlerin kıraat edilmeyeceği, bu şekilde okuyan kişinin arkasında namazın caiz olmayacağı ancak Tefsir, Meânî, Fıkıh, Usul, Arap dili ve lehçeleri gibi ilimlerin daha iyi anlaşılması için istifade edilecek önemli bir ilmi miras olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ulemanın büyük bir kısmına göre şâz kıraatler dil açısından Arap şiiri ve sözlerinden daha önemli bir kaynak kabul edildiği için ilim çevrelerinde bugüne kadar bilinmesine ve yaygınlaşmasına imkân verilmiştir. Şâz kıraatlerin Tefsir ilminde kullanımı konusunda âlimler caiz görenler ve reddedenler olarak iki kısma ayrılır ve her grubun dayandığı deliller vardır. Ulema ve müfessirinin çoğunun tercih ettiği görüş, senedi sahih, Arap dili kaidelerine uygun ancak Hz. Osman mushafından farklı yazım barındıran şâz kıraatler ile amel edilebileceği şeklindedir. Bu görüşü zikreden Kâdî Ebû Tayyib, Kâdî Hüseyin, Râfî ve İbnü's-Sübki de şâz kıraati âhâd haber gibi kabul eder. Bu konuda çoğu kişinin cevabı üzerinde düşündüğü soru ise mütevâtir ve şâz kıraatler arasında bir çelişki olup olmadığıdır. Kıraat âlimleri bu soruyu mütevâtir kıraat ile şâz kıraatler arasında bir çelişki olmadığı şeklinde cevaplar. Çünkü çelişki denildiğinde iki mesele arasında eşzamanlı olarak olumlu ya da olumsuz bir yorum farkından söz edilir ve bu durum, yorumlardan biri doğruyken diğerinin yanlış olmasını gerektirir. Halbuki kıraatler için bu söz konusu değildir. Şâz kıraatlere dair eserler dikkatle incelendiğinde mütevâtir kıraatler ile şâz kıraatler arasında görülen ihtilafların daha çok lafızlar, mana çeşitliliği, Arap dili, fiil çekimi, isimlerin vezinleri ve irabla ilgili meselelere dair olduğu, ancak çok az bir kısmının mütevâtir kıraatten mana yönünden farklılaştığı görülmektedir. Şâz kıraatlerin mana yönüyle farklılaştığı durumlar şöyle ifade edilebilir: Şâz kıraatlerin, mütevâtir kıraatin verdiği manayı daha iyi açıklaması: Bunun bir örneği Sâd suresi 32. ayette görülür. Mütevâtir kıraatte ayette geçen *وَأَرَاتِ بِالْحِجَابِ* ifadesindeki *الخبر* yerine İbn Mes'ud mushafında *الحيل* geçmektedir. Mütevâtir kıraatte genel manadaki *الخبر* kelimesi kullanılarak mal kastedilmişken, şâz kıraatte ayette murad edilen manayı aktarabilmek için malın türünü de ifade etmek üzere *الحيل* kelimesi kullanılmıştır, zira ayette maldan kasıt da atlardır. Böylece şâz kıraat mütevâtir kıraatin manasını tahsis etmiştir. Ayrıca şâz kıraatlerin mütevâtir kıraatin anlamını genişletmesi: Ahzab suresi 56. ayet için mütevâtir kıraatte geçen *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا* şeklinde aktarılmıştır. Ebu'l-Âliye şöyle demiştir: Allah'ın Peygamber'i salâtı, onu senâ etmesidir, meleklerin salâtı ise O'na dua etmeleridir. Şâz kıraat manayı genişleterek camide ilk safta namaz kılanları da meleklerin mertebesine çıkararak ecirlerine ortak etmiştir. Ek olarak şâz kıraatlerin mütevâtir kıraatten farklı bir mana vermesi: Mütevâtir kıraatte Nuh suresi 28. ayette geçen *رَبِّ اغْفِرْ لِي وَكَوَالِدَيَّ وَكَمَنْ رُبِّي اغْفِرْ لِي وَكَوَالِدَيَّ وَكَمَنْ رُبِّي* ibaresi İbn Mesud, Ebu'l-Âliye, İbn Ya'mer, Hasan b. Ali ve Zühri b. Nahî rivayetlerinde *رُبِّي* şeklinde, bütün harfler üstün harekeli olacak şekilde zikredilmiştir. Mütevâtir kıraatte geçen Nuh peygamberin anne babasına yaptığı duayı kendi anne babasına mı Müslümanların anne babası olan Hz. Adem ile Hz. Havva'ya mı yaptığı ulema arasında tartışılmıştır. Şâz kıraate göre ise kelime "iki evladı" şeklinde okunup, oğulları Ham ve Sam kastedilmektedir. Böylece iki kıraatin birbirinden farklı manalar verdiği görülür. Çalışma içerisinde zikredilen benzer şekilde birçok örneğe bakılarak bu iki kıraat türü arasında ilk bakışta bir çelişki ve karşıtlık olduğu düşünülse de aslında böyle olmadığı, aksine ayetlerdeki esas mananın tek olduğu ve kıraatlerin birbirlerini bu konuda desteklediği görülmektedir. Bazı ayetlerde mütevâtir kıraatlerin kimi zaman birden fazla manaya gelebilecek ifadeler ihtiva ettiği, şâz kıraatler yoluyla anlamın sınırlandırılarak daha açık bir şekilde anlaşıldığı; bazı ayetlerde ise şâz kıraatlerin mütevâtir kıraatlerde verilen anlamı genişletip zenginleştirdiği anlaşılmaktadır. Anlamı tamamen farklı şekilde veren şâz kıraatler ise mütevâtir ayetle çelişki ortaya koymak bir yana, ayetin işaret ettiği önemli kısımlara dikkat çekerek manayı daha anlaşılır kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Mütevâtir Kıraatler, Şâz Kıraatler, Tefsir, Anlam Katmak.

القراءات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة

الملخص: أنزل الله تعالى كتابه الكريم على سبعة أحرف، رحمة بالأمة وتيسيراً عليها، ليناسب لهجاتهم المختلفة، اختلاف تنوع لا تضاد فيه ولا تباين، وقد اجتهد علماء القراءات في تحقيق أسانيدها، فمَيَّزُوا بين المتواترة والشاذة، والقراءات العشر كلها متواترة، مقطوع بصحتها، يُقرأ ويُعبد بها في الصلاة وخارجها عند جمهور العلماء. والقراءة الشاذة هي: "كل قراءة فقدت أحد الأركان الثلاثة لقبولها"، يعني أهما: "ليست متواترة. أو خالفت رسم المصاحف العثمانية. أو خالفت قواعد اللغة العربية. ومصدر القراءة الشاذة ذاكرة الحفظة الذين تلقوها ونقلوها ممن قبلهم، ولم تنقل نقلاً متواتراً أو مُجمَعاً عليها فبقيت شاذة. وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجوز القراءة بالشاذة، وأنه لا يجوز أن يُصلى خلف من يقرأ بها، لكنها إرث عظيم ورافد كبير يُعتمد عليه في التفسير والفقه والأصول واللغة ولهجات العرب، وهي عند كثير من العلماء أقوى حجة من أشعار العرب وأقوالهم، ولهذا كُتِب لها البقاء والانتشار بين طلبة العلم. وقد اختلف العلماء في حكم الأخذ بالقراءات الشاذة في التفسير على قسمين: مانعين ومجوزين ولكل فريق أدلته وبراهينه؛ والقول الراجح هو العمل بالقراءة الشاذة التي صح سندها ووافقت العربية وخالفت رسم المصحف، وعليه جماهير العلماء من المفسرين والفقهاء. السؤال الذي يطرحه الكثيرون هو: هل يوجد تناقض بين القراءات المتواترة والشاذة؟ أجاب علماء القراءات والباحثون فقالوا: إنه في الغالب الأعم لا يوجد تناقض بين القراءات المتواترة والشاذة حيث إن أغلب الاختلافات بينهما كان من ناحية صور الألفاظ، أو وجوه المعاني، أو لغات العرب، أو تصريف الأفعال، أو أوزان الأسماء، أو وجوه الإعراب، ولكن القليل منها يضيف معنى إلى القراءات المتواترة بعدة أشكال وصور على النحو الآتي: قراءات شاذة بَيَّنَّت المعنى الدقيق للقراءة المتواترة: مثل قوله تعالى: "فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ" [ص: 32/38] في المتواترة، وفي مصحف ابن مسعود: "حُبَّ الْخَيْلِ"؛ القراءة المتواترة جاءت بصيغة العموم حيث إن (الخير) هو: (المال)، أما الشاذة فخصت المال بنوع منه وهو (الخيل)؛ فكانت القراءة الشاذة مُخَصَّصَةً للمتواترة. وقراءات شاذة وسعت معنى القراءة المتواترة: مثل قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" [الأحزاب: 56/33] في المتواترة، وعن عائشة: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالَّذِينَ يَصِفُونَ الصَّفُوفَ الْأُولَى"؛ أضافت القراءة الشاذة صلاة الملائكة على الذين يصلون في الصف الأول في المسجد، فشملتهم بنفس المثوبة والكرامة فوسعت معنى الآية. وقراءات شاذة أعطت معنى مختلفاً عن القراءات المتواترة: مثل قوله تعالى: "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا" [نوح: 28/71] في المتواترة، وعن ابن مسعود: "وَلِوَالِدَيَّ" بأربع فتحات؛ في القراءة المتواترة دعا نوح عليه السلام لوالديه، واختلف العلماء هل هما أمه وأبوه أم آدم وحواء والدي كل البشر؟ أما الشاذة فدعا فيها لوالديه وقيل هما "سام وحام". فأعطت كلا القراءتين معنى مختلفاً. ويظهر لنا من خلال الأمثلة الكثيرة المذكورة في البحث امتناع التناقض والتعارض بين القراءات المتواترة والشاذة، وأن المعنى العام واحد يؤيد بعضه

بعضاً. كما إن بعض القراءات المتواترة كان لها عدة معاني جاءت الشاذة فحددت بعضها وأبرزته، وقد ساهمت القراءات الشاذة في توسيع بعض القراءات المتواترة، وإثراء معانيها، وبعضها أعطى معنى مختلفاً عن معنى المتواترة، ولكنه لا يناقضها أو يخالفها، بل يسلط الضوء على جوانب مهمة أخرى وسعت دلالات الآيات.

الكلمات المفتاحية: القراءات، القراءات المتواترة، القراءات الشاذة، التفسير، إضافة معنى.

مدخل

أنزل الله تعالى كتابه الكريم للأميين على سبعة أحرف كل منها شافٍ كافٍ، ومنّ عليهم بقراءته بوجوه مختلفة في النطق؛ ليناسب لهجاتهم المختلفة، رحمة بالأمّة وتيسيراً عليها، وقد اجتهد علماء القراءات في تحرير مباحثها الدقيقة وتحقيق أسانيدها، فميّزوا بين الصحيحة منها وغير الصحيحة، والشاذة من المدرجة والباطلة والضعيفة، وقد ترتب على ذلك الكثير من الآثار والأحكام. وكانوا لا يُساورهم الشك في أن التعدد محتمل في اللغة العربية، فلا يعجبون إذا حوت قراءات القرآن الكريم أوجهاً من ذلك التعدد. ونشأ عنه تعدد أوجه المعاني في الآيات في القراءات المتواترة منها والشاذة، فاتفق العلماء على الأخذ بالمتواتر وانقسموا في الأخذ بالشاذ، وتباينت أدلتهم في ذلك، فبرزت أهمية البحث في ذكر أدلة الفريقين والرأي الراجح في المسألة، وتحديد أوجه الاختلاف بين نوعي القراءات، وإبراز القراءات الشاذة في القرآن التي حددت المعنى المراد، أو وسّعت، أو أعطت معانٍ أخرى مختلفة عما ورد في القراءات المتواترة.

ويسعى البحث إلى بيان حكم الأخذ بالقراءات الشاذة عند المفسرين، وهل هناك تناقض أو تعارض بين القراءات المتواترة والشاذة، وذكر بعض القراءات الشاذة في القرآن، وبيان حالها بالنسبة للقراءات المتواترة.

وقد انتشرت القراءات الشاذة في كتب التفاسير، واختلف موقف العلماء في الأخذ بها، فجاء هذا البحث للإجابة عن حكم الأخذ بالقراءات الشاذة في التفسير، وهل يوجد تناقض بين القراءات المتواترة والشاذة؟ وهل أعطت القراءات الشاذة معنى مختلفاً يتعارض مع القراءات المتواترة؟ وكيف تُثري القراءات الشاذة المعنى القرآني وتوسع في دلالاته؟

وبعد التقصي عن دراسة مشابهة لدراستي هذه عثرت على رسالة دكتوراه بعنوان "Şâz kıraatler ve tefsire etkisi"¹ في جامعة نجم الدين أربكان في تركيا، وقد تكلم فيها الباحث عن إسهامات القراءات الشاذة في التفسير. وبحث بعنوان "Kıraat İlminde Şâz Kavramı"²، وهو بحث منشور في مجلة المعرفة، وبحث في مجلة

¹ للطالب İrfan ÇAKICIK، وهو أستاذ في جامعة كارامان محمد بي، كلية الإلهيات، قسم قراءة القرآن الكريم والقراءات، وقد حصل على الدكتوراه في 2016م.

² للباحث Mehmet DAĞ، وهو بروفيسور في جامعة أتاتورك، كلية الإلهيات، قسم التفسير.

لانكاوي في ماليزيا بعنوان "القراءات الشاذة وآثارها في التوجيه اللغوي"³، اقتصر فيه على بيان الوجه البلاغي للقراءات الشاذة في سورة آل عمران فقط. وآخر بعنوان "القراءات الشاذة في القرآن الكريم دراسة بلاغية"⁴، رسالة علمية في جامعة قارينوس، وقد تطرقت الباحثة للجوانب البلاغية في القراءات الشاذة فقط، ومقالات منشورة في الشبكة العنكبوتية فيها تعريف بالقراءات الشاذة، وأول من ألف فيها، وحكم الاستشهاد بها في الأحكام واللغة، ولم تتطرق إلى مجال التفسير، أو بيان مواضعها في كل القرآن.

ومن أبرز المناهج التي اعتمدت عليها الدراسة: المنهج الاستقرائي: وقد اتبعته في استقراء تعريف العلماء للقراءة المتواترة والشاذة، وحكمهم عليها، وآرائهم في الأخذ بها في التفسير، كما اتبعته في استقراء المواضع التي ذُكرت فيها القراءات الشاذة في سور القرآن. والمنهج الوصفي التحليلي: ويقوم على وصف القراءات الشاذة التي أضافت معني للقراءات المتواترة، وتحليله.

1. القراءات المتواترة

1.1. تعريف المتواتر لغة واصطلاحًا:

لغة: المتواتر اسم فاعل مُشتق من التَّواتر، و "التَّواتر: التتابع"⁵.

واصطلاحًا: عَرَّفَ القراءة المتواترة جمع من القراء منهم ابن الجزري (ت 833هـ/1430م) فقال: "كل قراءة وافقت العربية مطلقًا، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرًا وتواتر نقلها، هذه القراءة المتواترة المقطوع بها"⁶.

وعرّف الدِّمياطي (ت 1117هـ/1705م) المتواتر بأنه: "ما رواه جماعة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب من البداية إلى المنتهى، من غير تعيين عدد على الصحيح وقيل بالتعيين"⁷.

وقد اختلف العلماء في تحديد عدد التواتر، ولكنهم اتفقوا على إفادته العلم اليقيني مع حصرهم المتواتر في القراءات السبع أو العشر لا فوقها، فالتواتر مصطلح معلوم مشهور متداول بين القراء، وهو أول شروط القراءة المقبولة الصحيحة وأهمها، "فلا بد من التواتر عند الأئمة الأربعة صرح بذلك جماعات كابن عبد البر، وابن عطية،

³ للباحث خير الدين.

⁴ للطالبة دارين سليمان.

⁵ محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د. ت)، 275/5، مادة (و ت ر).

⁶ محمد بن محمد، ابن الجزري، منجد المقرئين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 18.

⁷ أحمد بن محمد، الدِّمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 8.

والنَّووي، والرَّزكشي، والسُّبكي، والإسنوي، والأوزاعي، وعلى ذلك أجمع الثَّراء ولم يخالف من المتأخرين إلا مكِّي وتبعه بعضهم⁸.

والقراءات العشر كلها متواترة حكى ذلك كل من: الإمام البغوي⁹، وأبي العلاء الحسن بن أحمد الهمداني¹⁰، وأبي شامة¹¹، وأبي عمرو بن الصلاح المحدث، والثَّوري¹²، وعلي بن السُّبكي، وابن الجزري¹³.

2.1. حكم القراءات المتواترة:

القراءة المتواترة مقطوع بصحتها وصدقها، يُقرأ ويُتعبد بها في الصلاة وخارجها، يجب الإيمان بها ويكفر من يجحد¹⁴.

2. القراءات الشاذة

1.2. تعريف الشاذ لغة واصطلاحًا:

الشاذ لغة: اسم فاعل، مِنْ "شَذَّ" بمعنى: "انفردَ عن الجُمهور ونَدَرَ"¹⁵.

والشاذ في اصطلاح الثَّراء: "ما وافق العربية وصحَّ سنده، وخالف الرسم كما ورد في صحيح من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى، ونحو ذلك مما جاء عن أبي الدرداء وعمر وابن مسعود وغيرهم"¹⁶. وعُرِّفَ أيضًا: "ما لم يصحَّ سنده"¹⁷.

وعُرِّفَ القراءة الشاذة بأنها: "كل قراءة فقدت أحد الأركان الثلاثة لقبولها"¹⁸.

8 الدِّمياطي، إتحاف فضلاء البشر، 8.

9 الحسين بن مسعود، البغوي، معالم التنزيل، (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ)، 54/1-55 في المقدمة.

10 ابن الجزري، منجد المقرئين، 64.

11 عبد الرحمن بن إسماعيل، أبو شامة، المرشد الوجيز، (بيروت: دار صادر، 1975م)، 183/1.

12 محمد بن محمد، النويري، شرح طيبة النشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 165/1.

13 ابن الجزري، منجد المقرئين، 63.

14 محمد بن محمد، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، 14/1.

15 محمد بن أبي بكر، الرازي، مختار الصحاح، (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، 140، باب (ش ذ ذ).

16 ابن الجزري، منجد المقرئين، 19.

17 محمد عبد العظيم، الرُّقاني، مناهل العرفان، (مصر: مطبعة عيسى الحلبي، د. ت)، 430/1.

18 عبد القيوم عبد الغفور، السندي، صفحات في علوم القراءات، (مكة المكرمة: المكتبة الامدادية، 1415هـ)، 80.

يعني أنها: 1- "ليست متواترة. 2- أو خالفت رسم المصاحف العثمانية. 3- أو خالفت قواعد اللغة العربية"¹⁹. والقراءات الشاذة هي ما وراء القراءات العشرة المعروفة، قال العلامة تاج الدين السبكي (ت 771هـ/1370م): "والصحيح أن الشاذ: ما وراء العشر"²⁰.

وسبب تسميتها بهذا الاسم "لكونها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه وإن كان إسنادها صحيحاً"²¹، وقال ابن جزى: "وإنما سُميت شاذة لعدم استفاضتها في النقل، وقد تكون فصيحة في اللفظ، وقوية المعنى"²². حيث إن القرآن نُقل إلينا بجميع حروفه نقلاً متواتراً.

وبذلك يُمكننا أن نقول: إنّ مصادر القراءة الشاذة تعتمد على ذاكرة الحفظة الذين تلقوها ونقلوها من قبلهم، ولم تنقل نقلاً متواتراً أو مُجمَعاً عليها فبقيت شاذة يستفاد منها في الأحكام الشرعية، والتفسير، واللغة. والقراءات الشاذة كالقراءات المتواترة ليست على مرتبة واحدة وإنما تتفاوت قوةً وضعفًا حسب سندها، وموافقة الرسم العثماني ومخالفته، وموافقة اللغة العربية ومخالفتها.

2.2. حكم القراءات الشاذة:

القراءات الشاذة ليست قرآناً ولا يُعتد بقراءتها، قال النووي (ت 857هـ/1453م): "أجمع الأصوليون والفقهاء والقراء وغيرهم على القطع بأن الشاذ ليس بقرآن؛ لعدم صدق حد القرآن عليه بشرطه: وهو التواتر، صرح بذلك الغزالي، وابن الحاجب في كتابيه، والقاضي عضد الدين وابن الساعاتي والنووي، وغيرهم ممن لا فائدة في عدّه لكثرة وكذلك السخاوي في «جمال القراء»"²³.

وتسمى أيضاً الضعيفة، ويندرج تحت الشاذ: المنكر، والغريب، والموضوع، والباطل.

وحكم القراءة بما غير جائز عند جمهور العلماء، قال ابن عبد البرّ (ت 463هـ/1071م): "أجمع المسلمون على أنه لا يجوز القراءة بالشاذة، وأنه لا يجوز أن يُصلى خلف من يقرأ بها"²⁴.

¹⁹ محمد بن أحمد، ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، (بيروت: دار الأرقم، 1416هـ)، 23/1.

²⁰ النووي، شرح الطيبة، 128/1.

²¹ ابن الجزري، منجد المقرئين، 63.

²² ابن جزى، التسهيل، 23/1.

²³ النووي، شرح الطيبة، 126/1-127.

²⁴ يوسف بن عبد البرّ القرطبي، التمهيد لما في الموطأ، (المغرب: وزارة الأوقاف، 1387هـ)، 298/8؛ محمد بن بهادر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار المعرفة، 1391هـ)، 333/1.

ووافق ابن الصلاح (ت 643هـ/1245م) فقال: "يشترط أن يكون المقروء به قد تواتر نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنًا، أو استفاض وتلقته الأمة بالقبول كهذه السبع، فإن الشرط في ذلك اليقين والقطع على ما تقرر في الأصول، فما لم يوجد فيه ذلك فممنوع منه منع كراهة، وممنوع منه في الصلاة وخارج الصلاة"²⁵.

ووافق ابن الحاجب²⁶. وهو قول جماهير العلماء من المالكية²⁷، والشافعية²⁸، ورواية عن الحنفية²⁹، وعن الحنابلة³⁰. وهو الراجح في نظري؛ لأن من شروط المقروء أن يكون قرآنًا، والشاذ لم تثبت قرآنيته.

ومع أنها لا يُعتدُّ بها في الصلاة أو تلاوة القرآن أو التعبد، لكنها إرث عظيم ورافد كبير يُعتمد عليه في التفسير ومعاني القرآن والفقه والأصول واللغة ولهجات العرب، وهي عند كثير من العلماء أقوى حجة من أشعار العرب وأفواهم، ولهذا كُتِب لها البقاء والانتشار بين طلبة العلم.

قال ابن خالويه (ت 370هـ/980م) في شرح الفصيح: "قد أجمع الناس جميعًا أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك"³¹.

قال محمد عضيمة: "القرآن الكريم حجة في العربية بقراءاته المتواترة وغير المتواترة، كما هو حجة في الشريعة، فالقراءة الشاذة التي فقدت شرط التواتر لا تقل شأنًا عن أوثق ما نقل إلينا من ألفاظ اللغة وأساليبها، وقد أجمع العلماء على أن نقل اللغة يُكتفى فيه برواية الآحاد"³².

3.2. حكم الأخذ بالقراءات الشاذة في التفسير

وقد اختلف العلماء في حكم الأخذ بالقراءات الشاذة في التفسير على قسمين:

- 25 عثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، (بيروت: مكتبة العلوم، 1407هـ)، 231/1.
- 26 خليل بن إسحاق، الجندي، التوضيح في شرح المختصر، (دبلن: مركز نجيبوي، 2008م)، 343/1.
- 27 ابن عبد البر، التمهيد، 292/8؛ أبو شامة، المرشد الوجيز، 184/1.
- 28 يحيى بن شرف، النووي، المجموع شرح المهذب، (دمشق: دار الفكر، د. ت.)، 347/3.
- 29 محمد أمين بن عابدين الحنفي، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، 1992م)، 485/1.
- 30 عبد الله بن قدامة، المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د. ت.)، 292/1؛ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م)، 394/13.
- 31 نقله عنه عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 213/1.
- 32 محمد عبد الخالق، عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، (القاهرة: دار الحديث، د. ت.)، 2/1.

1.3.2. مانعين، وحجتهم في ذلك: "أن الراوي لم يروه في معرض الخبر، بل في معرض القرآن ولم يثبت فلا يثبت"³³، وبما أنه لم يثبت بأنه قرآن فلا حجة فيه.

قال الشنقيطي: "إذا بطل كونه قرآنًا بطل من أصله فلا يحتج به على شيء"³⁴، وذهب إلى هذا الرأي الإمام الفخر الرازي³⁵، وأبو بكر ابن العربي المالكي³⁶.

2.3.2. مجوزين، الذين يرون بأنه لا يلزم من التسليم بعدم كونه قرآنًا التسليم بعدم كونه خبرًا، ذهب إلى هذا الرأي جماعة من المفسرين كالطبري³⁷، وأبو حيان الأندلسي³⁸، وغيرهم.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ/839م): "المقصد من القراءات الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها كقراءة عائشة وحفصة: (والوسطى صلاة العصر) [البقرة: 238/2]، وقراءة ابن مسعود (فاقطعوا أيمانكم) [المائدة: 38/5]، وقراءة جابر (فإن الله من بعد إكراههن لمن غفور رحيم) [النور: 33/24] قال فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن. وقد كان يُروى مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة ثم صار في نفس القراءة فهو أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل"³⁹.

وبناء على ما سبق فالقراءة الشاذة التي خالفت رسم المصحف وصح سندها لها وجهان: إما أن يُصرح الصحابي برفعها إلى رسول الله فتكون بمثابة خبر الأحاد المنقول عنه في تفسير القرآن، وإما ألا يصرح الصحابي برفعها فلا أقل من أن تكون من قول الصحابي في تفسير القرآن.

والقول الراجح هو العمل بالقراءة الشاذة التي صح سندها ووافقت العربية وخالفت رسم المصحف، وعليه جماهير العلماء من المفسرين والفقهاء، ذكر ذلك القاضي أبو الطيب، والقاضي حسين، والرافعي وغيرهم تنزيلاً لها منزلة خبر الأحاد وصححه ابن السبكي⁴⁰.

³³ محمد بن أحمد، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، 47/1.

³⁴ محمد الأمين، الشنقيطي، أضواء البيان، (بيروت: عالم الكتب، د. ت.)، 249-248/1.

³⁵ محمد بن عمر، الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ)، 85/3.

³⁶ محمد بن عبد الله، ابن العربي، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ)، 79/1.

³⁷ محمد بن جرير، الطبري، جامع البيان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، ظهر ذلك في مواضع عدة مثل 67/17.

³⁸ محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ظهر ذلك في مواضع عدة مثل 334/3.

³⁹ لقاسم بن سلام، أبو عبيد، فضائل القرآن، (بيروت: دار ابن كثير، 1995م) 195.

⁴⁰ نقله عنهم: السيوطي، الإتقان، 228/1؛ حسن محمد، العطار، جمع الجوامع بشرح المحلى، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، 301-300/1.

4.2. الفرق بين القراءات المتواترة والشاذة

السؤال الذي يطرحه الكثيرون هو: هل يوجد تناقض بين القراءات المتواترة والشاذة؟

وقد أجاب علماء القراءات فقالوا: "إنه في الغالب الأعم لا يوجد تناقض بين القراءات المتواترة والشاذة حيث إن مفهوم التناقض هو اختلاف القضيتين إيجاباً وسلباً، مع وحدة الزمان والمكان، يكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، وإنما الذي يوجد بين القراءات المتواترة والشاذة هو التعدد فيما يأتي:

- صور اللفظ كقوله تعالى: "إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ" المتواترة. و (إِلَّا زَقِيَّةً وَاحِدَةً) الشاذة.

- وجوه المعاني كقوله تعالى: "إِنْ يُرِدِ الرَّحْمَنُ بَصُرًا لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا" المتواترة. و (إِنْ يَمْسَسَنِي الرَّحْمَنُ) الشاذة.

- الوقائع التاريخية كما في قوله تعالى: "عُلِبَتِ الرُّومُ" المتواترة بضم الغين وكسر اللام. و (عَلَبَتِ الرُّومُ) الشاذة بفتح الغين واللام⁴¹.

يظهر مما سبق أنه ليس هناك بين القراءتين المتواترة والشاذة تضاد، وإنما هو تعدد في صور المعاني والألفاظ، وقد سعى بعض العلماء إلى إثبات ذلك كأبي الفتح ابن جني (ت 392هـ/1002م) في كتابه المحتسب، كما حاول التوفيق والجمع بينهما في معنى واحد في عدد من المواضع⁴².

3. القراءات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة

عند النظر في كتب القراءات الشاذة في القرآن يظهر لنا أن أغلب الاختلافات بينها وبين القراءات المتواترة كان من ناحية صور الألفاظ، أو المعاني، أو لغات العرب، أو تعريف الأفعال، أو أوزان الأسماء، أو وجوه الإعراب، ولكن القليل منها يضيف معنى إلى القراءات المتواترة بعدة أشكال وصور على النحو الآتي:

1.3. قراءات شاذة بيّنت المعنى الدقيق للقراءة المتواترة

بعض القراءات الشاذة أعطت المعنى المراد الدقيق للقراءة المتواترة وساهمت في إجلاء المعنى وإيضاحه، ومن أمثلة ذلك:

⁴¹ الألوكة، "القراءات الشاذة: أحكامها وآثارها"، 2006/10/12م.

⁴² عثمان بن جني الموصلي، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، (وزارة الأوقاف، 1999م)، 1/253، 259، 275، 277.

- في قوله تعالى: "وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ" [النساء: 12/4] في المتواترة، وعن سعد ابن أبي وقاص (وله أخ أو أخت من أمه) بزيادة (من أمه)⁴³.

ففي القراءة المتواترة "الضمير في (له) عائد على الرجل، واكتفى بإعادته عليه دون المرأة، إذ المعنى فيهما واحد، وأما قراءة سعد فالأنتى والذكر في هذه النازلة سواء، وشركتهم في الثلث متساوية وإن كثروا، هذا إجماع"⁴⁴.
القراءة المتواترة بيّنت أن الأخ والأخت سواء في الميراث وكان اللفظ عامًا، وأما القراءة الشاذة فبيّنت أن الحكم للإخوة لأم فخصصت القراءة المتواترة وحددتها.

- قوله تعالى: "وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" [البقرة: 196/2] في المتواترة، وعن ابن عباس وابن مسعود: "وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ"⁴⁵ شاذة وهي مخالفة لرسم المصحف.

قال المأثردي في معنى القراءة المتواترة: "إنما قال (وأتّموا الحج والعمرة لله) لأن الكفرة كانوا يفعلون الحج لله والعمرة للصنم، وقال المروزي: كان الكفار يحجون للأصنام"⁴⁶. وأما قراءة ابن مسعود فبيّنت أن الحج والعمرة يكونان إلى بيت الله الحرام فقط.

وأفادت القراءتان وجوب الحج والعمرة إلى بيت الله فقط، مع إخلاص النية فيهما لله، وإتمام فرائضهما على أحسن وجه من غير نقصان.

- قوله تعالى: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ" [البقرة: 198/2] في المتواترة، وعن ابن عباس: "فضلاً من ربكم في مواسم الحج"⁴⁷.

قال مجاهد (ت 104هـ/722م): "كان بعض العرب لا يَتَجَرَّون مُذْ يَحْرَمُونَ، فنزلت الآية في إباحة ذلك"⁴⁸، فكانت قراءة ابن عباس مُبَيِّنَةً وَمَوْكَّدَةً لِعَدَمِ الْحَرَجِ فِي التَّجَارَةِ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ، وهو تفسير أكثر العلماء للآية.

⁴³ السيوطي، الإيتقان، 78/5.

⁴⁴ عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 19/2.

⁴⁵ الكرمانى، شواذ القراءات، 85؛ أبو حيان، البحر، 72/2.

⁴⁶ أبو حيان، البحر، 255/2.

⁴⁷ عبد الله بن سليمان، ابن أبي داود، كتاب المصاحف، (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2002م)، 54، 55، 74؛ الكرمانى، شواذ

القراءات، 86؛ أبو حيان، البحر، 94/2.

⁴⁸ ابن عطية، المحرر الوجيز، 274/1.

- قوله تعالى: "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ" [البقرة: 213/2] في المتواترة، وعن ابن مسعود: "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاحْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ"⁴⁹.

القراءة المتواترة تعني: "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً مُتَّفِقِينَ عَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ يَرِيدُ: فَاحْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ. وَإِنَّمَا حَذَفَ لِدَلَالَةِ قَوْلِهِ: (لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ) عَلَيْهِ"⁵⁰. وأما القراءة الشاذة فالدليل عليها قوله تعالى: "وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا" [يونس: 19/10].

فكانت القراءة الشاذة موضحة ومبينة لسبب بعث الله النبيين المذكور في المتواترة.

- قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا" [آل عمران: 7/3] في المتواترة، وعن ابن مسعود: "إِنْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ"⁵¹، وعن أبي: "ويقول الراسخون في العلم"⁵².

القراءة المتواترة مختلف في تفسيرها كثيراً عند العلماء، والفريق الأول يرى أن علم المتشابه استأثر الله بعلمه فقط، أما الراسخون في العلم فيؤمنون به، والفريق الثاني يرى أن الراسخين في العلم أيضاً يعلمون تأويله. فأما قراءة أبي فوافقت الفريق الأول فدللت على أن الله يعلم تأويله وحده. أما قراءة ابن مسعود فوافقت الفريق الثاني وبيّنت أن الله جعل تأويل علم المتشابه عنده وعند الراسخين في العلم.

وهذه القضية مختلف فيها كثيراً، ولكل فريق أدلته التي يستند إليها، وحججه التي يُعول عليها، ولكن الله لو اختص بمعرفته وحده لما أنزله إلينا، ولما جعل القرآن للتفكير والتدبير، بل لجعله للتسليم والتصديق فقط.

- قوله تعالى: "إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ" [آل عمران: 153/3] في المتواترة، وعن أبي بن كعب: "إِذْ تُصْعِدُونَ فِي الْوَادِي"⁵³. وعن حميد بن قيس: (على أحد) بضم الألف والحاء، يريد جبل أحد المعروف⁵⁴.

⁴⁹ الكرمانى، شواذ القراءات، 89؛ أبو حيان، البحر، 135/2.

⁵⁰ محمود بن عمرو، الزمخشري، الكشاف، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 255/1.

⁵¹ يحيى بن زياد، الفراء، معاني القرآن، (مصر: الدار المصرية، د. ت.)، 191/1؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 107؛ ابن أبي داود، المصاحف، 59.

⁵² الفراء، معاني القرآن، 181/1.

⁵³ الكرمانى، شواذ القراءات، 123؛ القرطبي، الجامع، 1380/3؛ أبو حيان، البحر، 82/3.

⁵⁴ ابن عطية، المحرر الوجيز، 526/1.

معنى المتواترة: "إذ تَدْخُلُونَ فِي الصُّعُودِ، وَيَبِينُ ذَلِكَ قِرَاءَةُ أُبَيٍّ: (تُصْعِدُونَ فِي الْوَادِي). والجمع بين القراءتين: أنهم أولاً أَصْعَدُوا فِي الْوَادِي، ثُمَّ لَمَّا حَزَبَهُمُ الْعَدُوُّ صَعِدُوا فِي الْجَبَلِ"⁵⁵.

القراءة المتواترة تحتمل الإبعاد في الأرض أو الصعود في الجبل، والقراءة الشاذة أيدت المعنى الثاني وأكدته. ويؤكد هذا المعنى أيضاً قراءة حميد بن قيس، "والمعنى بذلك رسول الله عليه السلام، لأنه كان على الجبل"⁵⁶، وهذه الآية تتحدث عن غزوة أُحُد عندما نزل الرُّمَاءُ عن الجبل، والرسول يدعوهم إلى الثبات وعدم النزول منه، "وهذه الحال من إصعادهم إنما كانت وهو يدعوهم"⁵⁷.

- قوله تعالى: "فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ" [المائدة: 52/5] في المتواترة، وعن ابن الزبير: "فيصبح الفساق على ما أسروا في أنفسهم نادمين"، وعنه أيضاً: "فيصبح الفساق على ما فعلوا في أنفسهم نادمين"⁵⁸.

الآية الكريمة هنا تتحدث عن المنافقين الذين في قلوبهم مرض والذين يتولون اليهود والنصارى، "والذي أسروه هو التمرس"⁵⁹ بالنبي صلى الله عليه وسلم وإعداد اليهود للثورة عليه يوماً ما⁶⁰، بالإضافة إلى الكفر والشك فيه، فوصفهم الله بوصف دقيق في القراءة الشاذة وهو الفسق نتيجة سوء أعمالهم.

- قوله تعالى: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةٌ إِيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" [المائدة: 89/5] في المتواترة، وعن ابن مسعود: "فصيام ثلاثة أيام مُتتابعات"، وعن الأعمش: "مُتتابعات" بالإدغام⁶¹.

⁵⁵ أحمد بن يوسف، السمين الحلبي، الدر المصون، (دمشق: دار القلم، د. ت.)، 438/3.

⁵⁶ ابن عطية، المحرر الوجيز، 526/1.

⁵⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز، 526/1.

⁵⁸ الكرمانى، شواذ القراءات، 155؛ أبو حيان، البحر، 512/3.

⁵⁹ التمرس: "شدة الألياء والغلو في الحديث: أَنَّ مِنْ أَقْرَابِ السَّاعَةِ أَنْ يَتَمَرَّسَ الرَّجُلُ بِدِينِهِ كَمَا يَتَمَرَّسُ الْبَعِيرُ بِالشَّجَرَةِ، يَتَمَرَّسُ بِدِينِهِ: أَي يَتَلَعَّبُ بِهِ وَيَعْبَثُ بِهِ كَمَا يَتَعَبَثُ الْبَعِيرُ بِالشَّجَرَةِ وَيَتَحَكَّكُ بِهَا". ابن منظور، لسان العرب، 4179/6.

⁶⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، 205/2.

⁶¹ الفراء، معاني القرآن، 318/1؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 160؛ أبو حيان، البحر، 12/4.

الآية الكريمة تتحدث عن ثلاث خيارات في تكفير الحنث باليمين، فمن لم يجد فعليه بصيام ثلاثة أيام غير محددة في القراءة المتواترة، أما الشاذة فبيّنت صفتها وهي أنها متتابعة، وعليها بنى الإمام أبو حنيفة وجوب التابع في صيام كفارة اليمين⁶².

- قوله تعالى: "أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا" [الكهف: 79/18] في المتواترة، وعن عكرمة وعلي بن أبي طالب: "لمساكين" وهم الملاحون⁶³. وعن موسى بن جعفر عن آبائه: "ياخذ كل سفينة صحيحة غصبًا"⁶⁴.

بيّنت القراءة المتواترة أن السفينة لفقراء يعملون على كسب قوتهم عليها، وحددت الشاذة عملهم وهو الملاحة، ثم تحدثت الآية عن أخذ الملك للسفن غصبًا في المتواترة، ولكن الشاذة حددت أن الصحيح منها فقط هو الذي يؤخذ. قال قتادة: "ولعمري لو عم السفن ما انفلتت، ولكن كان يأخذ خيار السفن"⁶⁵.

- قوله تعالى: "إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا" [مريم: 26/19] في المتواترة، وعن أبي بن كعب وابن الزبير وأنس: "إني نذرت للرحمن صومًا وصممتًا"⁶⁶.

من المعروف أن الصوم عندنا هو الامتناع عن الطعام والشراب وسائر المفطرات، وأما "الصائم في ذلك الزمان كان يصوم عن الطعام والشراب وكلام الناس"⁶⁷، فكانت القراءة المتواترة عامة تُلبس على من لا يعرف عادة ذلك الزمان، أما القراءة الشاذة فبيّنت بوضوح أنها صائمة لا تأكل ولا تشرب وأنها صائمة لا تكلم أحدًا من الناس، فليس فيها توهم أو لبس.

- قوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّى الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ" [الحج: 52/22] في المتواترة، وعن ابن عباس وأبي: "من رسول ولا نبي مُحدث"⁶⁸.

⁶² أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، نزومة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، (دمشق: مطبعة الصباح، 2000م)، 50.

⁶³ الكرمانى، شواذ القراءات، 293؛ أبو حيان، البحر، 153/6.

⁶⁴ الكرمانى، شواذ القراءات، 293.

⁶⁵ يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 199/1.

⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، 14/3؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 300.

⁶⁷ الطبري، الجامع، 184/18.

⁶⁸ ابن أبي داود، المصاحف، 75؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 330.

خاطبت القراءة المتواترة الرسول فبيّنت أنه لم يُرسل قبله من رسول ولا نبي (بلفظ العموم) إلا إذا تمنى...، حيث إن النبي إما مُحدّث أو مُرسل، ولكن القراءة الشاذة خصصت العام بلفظ (مُحدّث).

- قوله تعالى: "فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ" [ص: 32/38] في المتواترة، وفي مصحف ابن مسعود: "حُب الخيل"⁶⁹.

القراءة المتواترة جاءت بصيغة العموم حيث إن (الخير) هو: (المال)⁷⁰، أما القراءة الشاذة فخصصت المال بنوع منه وهو (الخيل)؛ فكانت القراءة الشاذة مُخصصة للمتواترة.

- قوله تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" [ق: 16/50] في المتواترة، وعن أبي بكر الصديق: "ما تؤسوس به عند خروج نفسه"⁷¹.

معنى القراءة المتواترة "ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما تحدّث به نفسه، فلا يخفى علينا سرائره وضمائره قلبه"⁷²، وعلم هذا الله وحده حتى الملائكة الكاتبون لا تعلمه، أما القراءة الشاذة فبيّنت علم الله بحديث النفس وقت خروجها أيضاً؛ فكانت مخصصة للقراءة المتواترة بوقت محدد.

- قوله تعالى: "قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" [الجمعة: 11/62] في المتواترة، وعن طلحة: "ومن التجارة للذين اتقوا والله خير الرازقين"⁷³. وقرأ أبو رجاء العطاردي: "من اللهو ومن التجارة للذين آمنوا"⁷⁴.

للقراءة المتواترة وجهان: "أحدهما: ما عند الله من ثواب صلاتكم خير من لذة لهوكم وفائدة تجارتكم. الثاني: ما عند الله من رزقكم الذي قسمه لكم خير مما أصبتموه من لهوكم وتجارتكم"⁷⁵؛ فثواب الله ورزقه سواء في الدنيا أو الآخرة خصت به القراءة الشاذة المؤمنين المتقين منهم فقط، فهم المستحقون بحق لعطائه.

ويظهر من خلال الأمثلة السابقة أن القراءة الشاذة خصصت القراءة العامة، أو قيدت مطلقها، وبيّنت المعنى من أدق جوانبه وأبرزته؛ فكانت عوناً على فهم القراءة المتواترة وتفسيرها.

⁶⁹ الكرمانی، شواذ القراءات، 411.

⁷⁰ عبد الرزاق بن همام، الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، (بيروت: دار الكعب العلمية، سنة 1419هـ)، 452/3.

⁷¹ الكرمانی، شواذ القراءات، 446.

⁷² الطبري، الجامع، 341/22.

⁷³ الكرمانی، شواذ القراءات، 473.

⁷⁴ القرطبي، الجامع، 120/18.

⁷⁵ القرطبي، الجامع، 120/18.

2.3. قراءات شاذة وسعت معنى القراءة المتواترة

بعض القراءات الشاذة أعطت معنى أوسع وأعم وأشمل للقراءات المتواترة، مثل:

- قوله تعالى: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" [البقرة: 179/2] في المتواترة، وعن أبي الجوزاء أوس بن عبد الله: "ولكم في القصاص حياة" بفتحيتين من غير ألف، أي حياة القلوب⁷⁶.

جعلت القراءة المتواترة القصاص والقود حياة "لأن العلم به يردع القاتل عن القتل، فيكون سبب حياة نفسين. ولأنهم كانوا يقتلون غير القاتل، والجماعة بالواحد، فتثور الفتنة بينهم. فإذا اقتصر من القاتل سلم الباقون فيكون ذلك سبباً لحياتهم"⁷⁷. وأما الشاذة فجعلت القصاص وهو "ما قص عليكم من حكم القتل حياة، أو في القرآن حياة للقلوب"⁷⁸.

تحدثت القراءة المتواترة عن حياة الأبدان، وتحدثت الشاذة عن حياة القلوب، فكانت كل واحدة مكملية للأخرى.

- قوله تعالى: "وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ" [البقرة: 240/2] في المتواترة، وعن ابن مسعود: "فإن خرجن فلا جناح عليهن"⁷⁹.

تتحدث الآية الكريمة عن المرأة المعتدة المتوفى عنها زوجها فتقيم في منزله، فإذا خرجت النساء "باختيارهن قبل الحول. (فلا جناح عليكم) أي لا حرج على أحد ولي أو حاكم أو غيره، لأنه لا يجب عليها المقام في بيت زوجها حولاً. وقيل: أي لا جناح في قطع النفقة عنهن، أو لا جناح عليهن في التشوف إلى الأزواج، إذ قد انقطعت عنهن مراقبتكم أيها الورثة، ثم عليها ألا تتزوج قبل انقضاء العدة بالحول"⁸⁰؛ فرفعت القراءة المتواترة الحرج عن الولي إذا خرجت المرأة قبل الحول، ورفعت الشاذة الحرج عن المرأة إذا التمس الأزواج.

- قوله تعالى: "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ" [البقرة: 285/2] في المتواترة، وعن ابن مسعود وعلي وطلحة: "وآمن المؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه"⁸¹.

⁷⁶ الكرمانى، شواذ القراءات، 82؛ أبو حيان، البحر، 15/2.

⁷⁷ عبد الله بن عمر، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار إحياء التراث، 1418هـ)، 122/1.

⁷⁸ البيضاوي، أنوار التنزيل، 122/1.

⁷⁹ الكرمانى، شواذ القراءات، 95.

⁸⁰ القرطبي، الجامع، 228/3.

⁸¹ يوسف بن علي، الهذلي، الكامل في القراءات، (مصر: مؤسسة سما، 2007م)، 112؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 106؛ أبو حيان، البحر، 365/2.

معنى الآية "أن المؤمنين ليسوا كاليهود والنصارى في أنهم يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض"⁸²، فذكرت القراءة المتواترة الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وزادت عليها القراءة الشاذة الإيمان بقاء الله وهو اليوم الآخر، وهو أحد أركان الإيمان الستة.

- قوله تعالى: "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ" [النساء: 79/4] في المتواترة، وعن ابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وعلي بن الحسين وجعفر بن محمد وزيد بن علي: "فمن نفسك وأنا قدرتها عليك"⁸³. وعن ابن عباس: "فمن نفسك وأنا كتبتها عليك"⁸⁴.

بيّنت الآية "استثناف الإخبار من الله تعالى، بأن الحسنه منه وبفضله، والسيئة من الإنسان بإذنابه، وهي من الله بالخلق والاختراع"⁸⁵. وهي دليل على أن الطاعة تجلب النعم، والمعصية تجلب النقم، وكلها بقدر الله مكتوبة في اللوح المحفوظ كما بيّنت القراءة الشاذة.

- قوله تعالى: "إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبِّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَيْ مَدَدَكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ" [الأنفال: 9/8] في المتواترة، وعن الجحدري وأبي البرهسم: "بألاف من الملائكة"⁸⁶.

القراءة المتواترة حددت العدد، بينما الشاذة كانت عامة دلت على الكثرة من غير تحديد، فمدد الله وعطاؤه وكرمه لا حدود له.

- قوله تعالى: "لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ" [التوبة: 47/9] في المتواترة، وعن ابن الزبير: "ولأوقصوا"، وعنه: "ولأرفضوا"⁸⁷، وعنه: "ولأرفضوا"⁸⁸. من (رفض) أسرع في مشيه.

تتكلم الآية عن المنافقين الذين تخلفوا عن الخروج مع المسلمين للقتال، ولو خرجوا لسعوا "بين المسلمين بالتضريب والنمائم"⁸⁹، والقراءة المتواترة (ولأوضعوا) من "أوضع الرجل إذا سار بنفسه سيرًا حثيثًا من غير أن يراد أنه وضع

⁸² ابن عطية، المحرر الوجيز، 392/1.

⁸³ الكرمانى، شواذ القراءات، 139؛ أبو حيان، البحر، 301/3.

⁸⁴ الكرمانى، شواذ القراءات، 139.

⁸⁵ ابن عطية، المحرر الوجيز، 82/2.

⁸⁶ الهذلي، الكامل، 195؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 202؛ أبو حيان، البحر، 465/4.

⁸⁷ ابن جني، المحتسب، 293/1؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 215.

⁸⁸ الكرمانى، شواذ القراءات، 215؛ أبو حيان، البحر، 49/5.

⁸⁹ الرازي، مفاتيح الغيب، 64/16.

ناقته⁹⁰، وقد بيّنت فعلهم الجاد الحثيث في التخريب بين المسلمين، وأضافت القراءات الشاذة صفة الإسراع في هذا الفعل للدلالة على مُبالغتهم فيه.

- قوله تعالى: "وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ" [يوسف: 18/12] في المتواترة، وقال الشيخ أبو الفضل الرازي: "وقد سمعت من أوثق به (بدم كذب) بالإضافة والبدال"⁹¹.

قيل الدم الكذب: هو "الطري"⁹²، وقيل أصله من: "الفوف؛ يعني: البياض الذي يخرج على أظفار الأحداث، فكأنه دم قد أثر في قميصه فلحقته أعراض كالتنقش عليه. وأخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بهذه القراءة أيضاً"⁹³.

بيّنت القراءة المتواترة أن إخوة يوسف جاؤوا بدم مكذوب على قميصه، ولم تحدد صفة هذا الدم، أما الشاذة فبيّنت أنه طري مُتغير ناصع اللون لطحوا به قميص يوسف؛ فوسعت الشاذة صورة القميص ووضحته.

- قوله تعالى: "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا" [الكهف: 44/18] في المتواترة، وعن ابن مسعود: "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْغَفُور"⁹⁴.

معنى الآية أن يوم القيامة تكون "الولاية لله الحقّ ألوهيته، لا الباطل ألوهيته التي يدعوها المشركون بالله آلهة"⁹⁵، فيحكم بين العباد جميعاً بالحق والعدل، بينما أضافت القراءة الشاذة صفة المغفرة لله تعالى، وما أحوج الناس إليها في ذلك اليوم العظيم.

- قوله تعالى: "وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا" [القصص: 10/28] في المتواترة، وعن الحسن وفضالة ويزيد بن قطيب: "فرعاً"⁹⁶.

⁹⁰ الرازي، مفاتيح الغيب، 62/16.

⁹¹ نقله عنه الكرمانى، شواذ القراءات، 243؛ محمود بن حمزة، الكرمانى، غرائب التفسير وعجائب التأويل، (بيروت: مؤسسة علوم القرآن، د. ت.)، 530/1.

⁹² نصر بن محمد، السمرقندي، بحر العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 184/2؛ القرطبي، الجامع، 149/9.

⁹³ ابن جني، المجتنب، 335/1.

⁹⁴ الكرمانى، شواذ القراءات، 289.

⁹⁵ الطبري، الجامع، 29/18.

⁹⁶ الكرمانى، شواذ القراءات، 365؛ أبو حيان، البحر، 107/7.

القراءة المتواترة تعني أن قلب أم موسى أصبح "صفرًا من العقل. والمعنى: أنها حين سمعت بوقوعه في يد فرعون طار عقلها لما دهمها من فرط الجزع والدهش"⁹⁷، والشاذة وسعت وصف حالة هذا القلب فوصفته بالفرع والخوف الشديد على موسى عليه السلام.

- قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" [الأحزاب: 56/33] في المتواترة، وعن عائشة: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالَّذِينَ يَصِفُونَ الصَّفوفِ الأول"⁹⁸.

قال أبو العالية: "صلاة الله عليه ثناؤه عليه عند الملائكة، وصلاة الملائكة عليه الدعاء له"⁹⁹، وأضافت القراءة الشاذة صلاة الملائكة على الذين يصلون في الصف الأول في المسجد، فشملتهم بنفس المثوبة والكرامة فوسعت معنى الآية.

- قوله تعالى: "فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى" [الصفافات: 102/37] في المتواترة، وعن الأعمش والضحاك: "فلما بلغ معه السعي وأسر في نفسه حزناً قال يا بني... ماذا تُرى"¹⁰⁰.

تحدث الآية عن قصة إبراهيم وابنه الذبيح إسماعيل، وما فعل إبراهيم لتنفيذ أمر الله له في الرؤيا بذبح ابنه، فصورت لنا القراءة الشاذة جانب الحزن المدفون في قلبه، وقد رُزقه بعد أن بلغ من الكبر عتياً، فأضافت القراءة الشاذة صورة الطاعة لأمر الله لأنه أسر الحزن في نفسه ولم يُيده، كما بيّنت عمق الألم في قلبه عليه السلام.

- قوله تعالى: "إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ" [الفتح: 26/48] في المتواترة، وعن أبي: "حمية الجاهلية لو حميتكم كما حموا لفسد المسجد الحرام"¹⁰¹.

ذكرت القراءة المتواترة صفة من صفات كفار قريش وهي الحمية، "وكانت حميتهم أنهم لم يَقْرُوا أنه نبي، ولم يَقْرُوا بسم الله الرحمن الرحيم، وحالوا بينهم وبين البيت"¹⁰²، وذلك في عام صلح الحديبية عندما خرج رسول الله مع الصحابة للعمرة ومنعهم أهل مكة، ووصفها الله بـ (حمية الجاهلية)؛ "لأن الذي فعلوا من ذلك كان جميعه من أخلاق

⁹⁷ الزمخشري، الكشاف، 395/3.

⁹⁸ ابن أبي داود، المصاحف، 85؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 387.

⁹⁹ مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، (مصر: دار الفكر، 1989م)، 552.

¹⁰⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، 481/4؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 407.

¹⁰¹ الكرمانى، شواذ القراءات، 443.

¹⁰² القرطبي، الجامع، 247/22.

أهل الكفر، ولم يكن شيء منه مما أذن الله لهم به، ولا أحد من رسله¹⁰³. أما القراءة الشاذة فبيّنت أن الصحابة الذين مُنعوا من العمرة إلى بيت الله لو أخذتهم الحمية وأصروا على دخول مكة لنشب القتال بين الفريقين ولَفَسَدَ المسجد الحرام.

يظهر من خلال الأمثلة السابقة أن القراءة الشاذة وسّعت معنى القراءة المتواترة، وأثرت أفقه، وبيّنت جوانب أخرى لم تتطرق لها القراءة المتواترة؛ فكانت كل منهما مكملة لبعضها الآخر؛ فتضافرت القراءتان لتبرزان المعنى في أكمل صورة وأتمّ التفاصيل.

3.3. قراءات شاذة أعطت معنى مختلفاً عن القراءات المتواترة

بعض القراءات الشاذة لها معنى مختلف تماماً عن معنى القراءة المتواترة، مثل:

- قوله تعالى: "وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ" [البقرة: 265/2] في المتواترة، وعن مجاهد وحמיד: "كمثل حبة برودة" بالخاء¹⁰⁴.

القراءة المتواترة ضربت "مثل الذين ينفقون أموالهم، فيتصدقون بها، ويُسبّلونها في طاعة الله بغير منّ على من تصدقوا بها عليه، ولا أذى منهم لهم بها، ابتغاء رضوان الله وتصديقاً من أنفسهم بوعده (كمثل جنة)"¹⁰⁵، والجنة هي: "الباستان، وكل ما نبت وكثف وكثر، وستر بعضه بعضاً فهو جنة"¹⁰⁶.

أما القراءة الشاذة فشبهت إنفاقهم بالحبة وهي البذرة التي تُزرع فتُعطي ضعف إنتاجها عندما تُزرع.

ويمكن الجمع بين القراءتين أن "تقدير الكلام ومثل نفقة الذين ينفقون كمثل غراس جنة، لأن المراد بذكر الجنة غراسها"¹⁰⁷، والمقصود أن غرسهم مبارك وكل ما ينفقونه مُضاعف لهم عند الله.

- قوله تعالى: "لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ" [آل عمران: 164/3] في المتواترة، وعن كرداب عن رويس: "من أنفسهم" وكذلك في التوراة بفتح الفاء¹⁰⁸. وكذلك قوله تعالى: "لَقَدْ جَاءَكُمْ

¹⁰³ القرطبي، الجامع، 253/22.

¹⁰⁴ الكرمانى، شواذ القراءات، 99؛ أبو حيان، البحر، 311/2.

¹⁰⁵ الطبري، الجامع، 535/5؛ الحسن بن محمد، النيسابوري، غرائب القرآن ووعائب الفرقان، (بيروت: دار الكتب، 1416هـ)، 39/2.

¹⁰⁶ إبراهيم بن السري، الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، 348/1.

¹⁰⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز، 358/1.

¹⁰⁸ الكرمانى، شواذ القراءات، 125؛ القرطبي، الجامع، 150/3؛ أبو حيان، البحر، 104/3.

رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ" [التوبة: 128/9] متواترة، وعن فاطمة وعائشة رضي الله عنهما وكرداب وابن محيصن وعكرمة: "رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ" بفتح الفاء¹⁰⁹.

القراءة المتواترة تعني: "لم يُصبه شيءٌ من ولادة الجاهلية"¹¹⁰، كما أنكم "تعرفونه، لا من غيركم، فنتهموه على أنفسكم في النصيحة لكم"¹¹¹، وهو "بَشَرٌ مثلكم. أي فهو أوكد للحجة عليكم؛ لأنكم تفهمون عمَّن هو مثلكم. وجائز أن يكون عني به إنَّه عربي كما أنكم عربٌ، فأنتم تُخبرونه وقد وقفتم على مذهبه"¹¹².

القراءة الشاذة فهي من النَّفَاسَةِ وتعني: "من خياركم، ومنه قولهم: هذا أنفَسُ المتاع؛ أي: أجوده وخياره، واشتقه من النَّفَسِ؛ وهي أشرف ما في الإنسان"¹¹³، و "من أكرمكم"¹¹⁴، و "من أشرفكم"¹¹⁵.

القراءة الشاذة أعطت معنى جديدًا للقراءة المتواترة حيث بيَّنت المتواترة أن رسول الله هو بشر مثلهم يعرفونه ويفهمون عليه، وأما الشاذة فوصفته بأنه من خيارهم ومن أكرمهم وأشرفهم، كما أنها وسعت معنى القراءة المتواترة.

- قوله تعالى: "وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ" [الأنعام: 73/6] في المتواترة، وعن ابن عياض: "الصُّور" بفتح الواو في جميع القرآن¹¹⁶. وفي قوله تعالى: "وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ" [يس: 51/36] في المتواترة، وعن قتادة: "في الصُّورِ" بفتح الواو¹¹⁷. قال ابن جني وأبو عبيدة: "الصُّورُ جمع صُورَةٍ"¹¹⁸.

القراءة المتواترة (الصُّور) تعني: "اسم لقرنٍ يُنْفَخُ فِيهِ"¹¹⁹، أي أن الملك لله وحده يوم ينفخ إسرافيل في البوق، والملك لله وحده دائمًا، ولكن في ذلك الوقت لا يبقى مُنازع ولا مُدعي ولا مُتكبر، وأما الشاذة (الصُّور) فهي جمع

¹⁰⁹ ابن جني، المحتسب، 306/1؛ الهذلي، الكامل، 199؛ الكرمان، شواذ القراءات، 223؛ القرطبي، الجامع، 3140/5؛ أبو حيان، البحر، 118/5.

¹¹⁰ الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، 172/2.

¹¹¹ الطبري، الجامع، 584/14.

¹¹² الزجاج، معاني القرآن، 477/2.

¹¹³ ابن جني، المحتسب، 306/1.

¹¹⁴ الهذلي، الكامل، 565.

¹¹⁵ الدِّمِياطِي، إتحاف فضلاء البشر، 308.

¹¹⁶ الكرمان، شواذ القراءات، 170؛ أبو حيان، البحر، 161/4.

¹¹⁷ ابن جني، المحتسب، 212/2؛ أبو حيان، البحر، 341/7.

¹¹⁸ ابن جني، المحتسب، 59/2.

¹¹⁹ الزجاج، معاني القرآن، 264/2.

صُورَةُ أَي: "الخلق"¹²⁰. كما يؤيده تفسير أبي عُبَيْدَةَ أَنَّهُ قَالَ: "يَوْمَ يَنْفُخُ الْأَرْوَاحَ فِي الصُّورِ. يَعْنِي: فِي الْأَجْسَامِ"¹²¹؛ أَي اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ يَوْمَئِذٍ لِأَنَّهُ خَالِقُ الْأَرْوَاحِ وَالْأَجْسَامِ وَهُوَ الْوَحِيدُ الْقَادِرُ عَلَى نَفْخِ الرُّوحِ فِيهَا. وَكَلا الْقَرَاءَتَيْنِ تَفِيدُ أَنَّ "الأمر يومئذ لله، وفائدته الإخبار بانفراده بالملك حين لا يمكن أن يُدعى فيه ملك"¹²².
- قوله تعالى: "إِنَّ وَلِيََّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ" [الأعراف: 196/7] في المتواترة، وعن الجحدري: "وَلِيََّ اللَّهِ" بالإضافة وأراد به جبريل عليه السلام¹²³.

في القراءة المتواترة يقول الرسول للمشركين إن الله هو "نصيري ومعيني وظهيري عليكم، الذي نزل الكتاب عليّ بالحق، وهو الذي يتولى من صلح عمله بطاعته من خلقه"¹²⁴. وأما الشاذة فتعني أن جبريل (ولي الله) هو الذي نزل الكتاب بإذن من الله تعالى على رسوله، والقراءة الأولى أنسب لقوله تعالى في نهاية الآية: "وهو يتولى الصالحين". فبيّنت القراءة الشاذة مَنْ قام بإنزال الكتاب على رسوله وهو أمين الوحي جبريل عليه السلام بأمر من خالقه سبحانه، أما المتواترة فذكرت خالق جبريل والقرآن ومنزلهما على عباده، وهو الحق سبحانه من يحفظ عباده الصالحين. ولا شك أن المعنى العام متقارب كثيراً بين القراءتين.

- قوله تعالى: "وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ" [يوسف: 31/12] في المتواترة، وعن الحسن، والجراح، وأبي واقد، وأبيّ، وأبو رزين، وعكرمة، وأبو حية، والجحدري: "إِلَّا مَلِكٌ كَرِيمٌ" بكسر اللام¹²⁵.
في القراءة المتواترة شبهن نسوة المدينة يوسف عليه السلام بالملك، "والتشبيه بالملك هو من قبيل التشبيه بالمستعظمت وإن كانت لا ترى"¹²⁶. وعلى الشاذة "فالكلام فصيح لما استعظم حسن صورته قلن: ما هذا إلا مما يصلح أن يكون عبد بשרاء، إن هذا مما يصلح أن يكون ملكاً كريماً"¹²⁷.

¹²⁰ عبد الرحمن ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى، 1419هـ)، 2929/9.

¹²¹ السمرقندي، بحر العلوم، 459/1.

¹²² أبو حيان، البحر، 557/4.

¹²³ الكرواني، شواذ القراءات، 200؛ أبو حيان، البحر، 446/4.

¹²⁴ الطبري، الجامع، 323/13.

¹²⁵ الكرواني، شواذ القراءات، 246؛ عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (بيروت: دار الكتاب، 1422هـ)، 437/2.

¹²⁶ ابن عطية، المحرر الوجيز، 240/3.

¹²⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز، 240/3.

فكانت القراءة المتواترة على البلاغة والتشبيه، وكانت الشاذة على الفصاحة والحقيقة. وإن كان كلا المعنيين مختلف إلا أنهما يدلان حُسن يوسف العظيم، وطهارة أخلاقه، وثُمَّو نفسه عن الشبهات.

- قوله تعالى: "وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا" [الكهف: 18/18] في المتواترة، وعن جعفر الصادق: "كالهم" بزيادة الألف، أي صاحب الكلب¹²⁸.

أكثر المفسرين يفسرون المتواترة "على أنه كلب حقيقة كان لصيد أحدهم فيما روي، وقيل كان لراع مروا عليه فصحبهم وتبعه الكلب، وقالت فرقة: كان أحدهم وكان قعد عند باب الغار طليعة لهم، فسمي باسم الحيوان الملازم لذلك الموضع من الناس"¹²⁹. فيحتمل أن القراءة الشاذة قصدت هذا الرجل أو الراعي.

فدلَّت القراءة الشاذة على معنى مختلف وهو وجود صاحب الكلب عند باب الكهف ليحرسهم، وبَيَّنت صفة جلوسه "إذ بسط الذراعين والاصبوق بالأرض مع رفع الوجه للتطلع هي هيئة الريبة المستخفي بنفسه"¹³⁰.

- قوله تعالى: "قُلْ كُلٌّ مُتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى" [طه: 135/20] في المتواترة، وعن ابن عباس: "الصراط السَّوِيُّ" بسكون الواو وكسر الهمزة¹³¹.

معنى القراءة المتواترة (الصراط السوي): "الطريق العدل المستقيم إلى الجنة. وقال السدي: الدين العدل، وهو الإسلام"¹³²، أي: فستعلمون من أهل الطريق المستقيم إذا جاء يوم القيامة أنحن أم أنتم؟ ومن اهتدى بالدين الحق ومات عليه منا ومنكم. وأما القراءة الشاذة (الصراط السوء) فكأنها قسمتهم إلى فريقين أهل الضلال وأهل الهدى على الازدواج، ففيها "مقابلة لقوله ومن اهتدى وعلى قراءة الجمهور لم تراع المقابلة في الاستفهام"¹³³.

- قوله تعالى: "وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَادِرُونَ" [الشعراء: 56/26] في المتواترة، وعن سميظ بن عجلان وحميد بن قيس عن أبي عمار: "حادرون" بالدال¹³⁴.

¹²⁸ الكرواني، شواذ القراءات، 286؛ القرطبي، الجامع، 373/10؛ أبو حيان، البحر، 109/6.

¹²⁹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 504/3.

¹³⁰ القرطبي، الجامع، 373/10.

¹³¹ الكرواني، شواذ القراءات، 315؛ أبو حيان، البحر، 292/6.

¹³² يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، 296/1.

¹³³ أبو حيان، البحر، 402/7.

¹³⁴ ابن جني، المحتسب، 128/2؛ الهذلي، الكامل، 224؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 232/4.

(حاذرون) تعني: "أنهم معدون مؤدون ذوو أداة وقوة وسلاح"¹³⁵، "فالحاذر المستعد، والحذِرُ المتيقظ"¹³⁶. وأما (حادرون) من "حدر الرجل: إذا قوي بأسه، يقال عنه: رجل حدر بدر، إذا كان شديد البأس في الحرب"¹³⁷، كما تعني: "ممتلئون غضبًا وأنفة"¹³⁸.

فكانت القراءة المتواترة تصف حذرهم وتيقظهم واستعدادهم للحرب، أما الشاذة "فكأنه ذهب إلى نفي الحذر أصلاً، لأن الحادر هو المشمر، فأراد إنا قوم أقوياء أشداء، أو أراد إنا مدججون في السلاح، والغرض من هذه المعاذير أن لا يتوهم أهل المدائن أنه منكسر من قوم موسى أو خائف منهم"¹³⁹. فوسعت القراءة الشاذة المعنى وأعطته صفات أخرى جديدة.

- قوله تعالى: "وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ" [النمل: 82/27] في المتواترة، وعن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وابن أبي عبلة: "تُكَلِّمُهُمْ"¹⁴⁰.

القراءة المتواترة (تُكَلِّمُهُمْ) معناها: تحدثهم من الكلام، وتؤيدها قراءة في مصحف أبي (تنبئهم)¹⁴¹. وأما الشاذة (تُكَلِّمُهُمْ) بكسر اللام من الكَلْم وهو الجرح، "وقد فُرِيَء «تَجْرَحُهُمْ» وفي التفسير أنها تَسِمُ الكَافِرَ"¹⁴²؛ وهذا مصداق لما "جاء في التفسير تنكت في وجه الكافر نكتة سوداء وفي وجه المؤمن نكتة بيضاء، فتفشو نكتة الكافر حتى يسودَّ منها وجهه أجمع، وتفشو نكتة المؤمن حتى يَبْيَضَّ منها وجهه فتجتمع الجماعة على المائدة، فَيُعْرِفُ المؤمن من الكافر"¹⁴³.

ويجمع القراءتين حديث ابن عباس حيث قال أبو الجوزاء: "سألت ابن عباس عن هذه الآية (تُكَلِّمُهُمْ) أو (تُكَلِّمُهُمْ)؟ فقال: هي والله تُكَلِّمُهُمْ وتُكَلِّمُهُمْ، تُكَلِّمُ الْمُؤْمِنَ وتُكَلِّمُ الْكَافِرَ وَالْفَاجِرَ أَي تَجْرَحُهُ"¹⁴⁴.

¹³⁵ الطبري، الجامع، 353/19.

¹³⁶ الزجاج، معاني القرآن، 92/4.

¹³⁷ أبو حيان، البحر، 158/8.

¹³⁸ ابن عطية، المحرر الوجيز، 232/4.

¹³⁹ الرازي، مفاتيح الغيب، 506/24.

¹⁴⁰ الكرواني، شواذ القراءات، 363؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 271/4.

¹⁴¹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 271/4.

¹⁴² السمين الحلبي، الدر المصون، 642/8.

¹⁴³ الزجاج، معاني القرآن، 129/4.

¹⁴⁴ القرطبي، الجامع، 238/13.

فقد أعطت الشاذة معني مختلفاً، ولكنه وسع معنى المتواترة وأعطاهما أبعاداً جديدة موافقة للأحاديث الواردة في خروج الدابة.

– قوله تعالى: "فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا" [القصص: 8/28] في المتواترة، وعن جعفر بن محمد: "عدوًّا وحرِبًا" بالراء والباء¹⁴⁵.

القراءة المتواترة تعني: "ليكون لهم عدوًّا في دينهم وحزناً لهم يحزنهم به"¹⁴⁶. والشاذة أفادت أنه سيكون حرباً عليهم فيه هلاكهم وهذا بالفعل ما حصل بعد ذلك، فأعطت معاني جديدة للقراءة المتواترة تؤيدها وتوسع أفقها.

– قوله تعالى: "إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ" [يس: 8/36] في المتواترة، وعن ابن عباس وابن مسعود والأعمش: "جعلنا في أيمانهم أغللاً"، وقرئ: "في أبدانهم أغللاً"¹⁴⁷.

القراءة المتواترة حددت موضع الأغلال وهو الأعناق، أما القراءة الشاذة الأولى فحددت موضعاً آخر لوجود الأغلال وهو الأيمان، وهو الأكثر المعتاد، والشاذة الثانية كانت عامة فبيّنت أن الأغلال في أبدانهم ولم تُحدد موضعاً مُعيّناً في البدن، ويمكن أن يكون سبب ذلك أنها تريد أن تُبيّن أن الأغلال في مواضع عدة وليست مختصة بمكان محدد.

– قوله تعالى: "فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ" [سبأ: 14/34] في المتواترة، وعن ابن عباس وعلي بن الحسين والضحاك: "تبينت الإنس أن لو"¹⁴⁸، وعن ابن مسعود: "تبينت الإنس أن الجن لو كانوا"¹⁴⁹. وعن طلحة: "ما لبثوا حولاً في العذاب"¹⁵⁰.

القراءة المتواترة تعني "فلما خر سليمان ساقطاً بانكسار منسأته تبينت الجن (أن لو كانوا يعلمون الغيب) الذي يدعون علمه (ما لبثوا في العذاب المهين) المذل حولاً كاملاً بعد موت سليمان، وهم يحسبون أن سليمان حي"¹⁵¹. وأما الشاذة فتعني "علمت الإنس أن لو كان الجن يصدقون فيما يوهوهم من علمهم الغيب، ما لبثوا"¹⁵².

¹⁴⁵ الكرماني، شواذ القراءات، 365.

¹⁴⁶ يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، 579/2.

¹⁴⁷ الكرماني، شواذ القراءات، 398.

¹⁴⁸ ابن جني، المحتسب، 188/2؛ الكرماني، شواذ القراءات، 389؛ القرطبي، الجامع، 279/14.

¹⁴⁹ الكرماني، شواذ القراءات، 389.

¹⁵⁰ الكرماني، شواذ القراءات، 390.

¹⁵¹ الطبري، الجامع، 371/20.

¹⁵² الزمخشري، الكشاف، 574/3.

في القراءة المتواترة أُسند الفعل إلى الجن، فعلموا بنفسهم زيف زعمهم وبطلان علمهم الغيب، وأما الشاذة فقد أُسند الفعل إلى الإنس؛ فأيقنوا افتراء الجن وتحققت من كذبهم في معرفة الغيب.

كما حددت قراءة طلحة الشاذة مدة مكوثهم في الخدمة والضعة هي الحول أي السنة.

- قوله تعالى: "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا" [نوح: 28/71] في المتواترة، وعن ابن مسعود، وأبو العالية، وابن يعمر، والحسن بن علي والزهري والنخعي: "وَلَوْلَدَيَّ" بأربع فتحات¹⁵³.

في القراءة المتواترة دعا نوح عليه السلام لوالديه، واختلف العلماء هل هما أمه وأبوه أم آدم وحواء والدي كل البشر؟ أما الشاذة فدعا فيها لولديه وقيل هما "سام وحام"¹⁵⁴. فأعطت كلا القراءتين معنى مختلفًا.

- قوله تعالى: "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ" [يس: 78/36] في المتواترة، وعن اليماني ومحمد بن المسيفع: "ونسي خالقه"¹⁵⁵.

تحدث الآية عن أبي بن خلف الذي يُنكر البعث بعد الموت، ونسي "نشأته من النطفة، فذهل عنها وترك ذكرها على طريق اللد والمكابرة"¹⁵⁶. وتذكر القراءة الشاذة أنه نسي خالقه القادر على كل شيء، الذي خلقه من نطفة مهيبة وسواه في أحسن تقويم، وقد كان كفار فُرِيش يُقرون بأن الله هو خالق السماوات والأرض.

- قوله تعالى: "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" [يس: 38/36] في المتواترة، وعن ابن عباس وابن مسعود ومحمد بن علي: "لا مُسْتَقَرَّ لها" بالفتح¹⁵⁷.

اختلف العلماء في تفسير القراءة المتواترة على أقوال كثيرة لتحديد معنى استقرار الشمس يجمعها قول ابن عَبَّاسٍ: "إِنَّمَا إِذَا عَرَبَتْ وَأُنْتَهَتْ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي لَا تَتَجَاوَزُهُ اسْتَقَرَّتْ تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى أَنْ تَطْلُعَ"¹⁵⁸. وأما الشاذة فتعني: "إنها تجري في الليل والنهار لا وقوف لها ولا قرار، إلى أن يكورها الله يوم القيامة"¹⁵⁹.

ويجمع القراءتين قول ابن قتيبة أن مستقرها هو "آخر مطالعها في المنقلبين لأنهما نهاية مطالعها فإذا استقر وصولها كرت راجعة وإلا فهي لا تستقر عن حركتها طرفة عين، وقالت فرقة: مستقرها وقوفها عند الزوال في كل يوم، ودليل

¹⁵³ الزمخشري، الكشاف، 621/4؛ الكرمانى، شواذ القراءات، 487؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 345/4؛ أبو حيان، البحر، 343/8.

¹⁵⁴ الرازي، مفاتيح الغيب، 660/30.

¹⁵⁵ الكرمانى، شواذ القراءات، 403.

¹⁵⁶ أبو حيان، البحر، 84/9.

¹⁵⁷ ابن جني، المجتنب، 212/2؛ الزمخشري، الكشاف، 16/4؛ القرطبي، الجامع، 28/15؛ أبو حيان، البحر، 336/7.

¹⁵⁸ القرطبي، الجامع، 28/15.

¹⁵⁹ القرطبي، الجامع، 28/15.

استقرارها وقوف ظلال الأشياء حينئذ¹⁶⁰، وقال بعض أصحاب المعاني: "وعلى جمع القراءتين جريها بحسبان لا مستقر لها، حتى ترتفع إلى أبعاد غاياتها وجريها تحت العرش، وهو مستقرها على القراءة الأخرى¹⁶¹. وإلا فهي لا تستقر عن الحركة.

ويظهر من خلال الأمثلة السابقة أن كل من القراءات الشاذة والمتواترة تتكلم عن جانب بعيد مختلف عن القراءة الأخرى، لا تربطهما رابطة، ولا يتحد بينهما الطريق؛ بحيث أعطت كل منهما معنى مختلف، ولكن لا تعارض بينهما ولا تناقض، ولا تعطل إحداها الأخرى.

خاتمة

خلص البحث إلى العديد من الاستنتاجات المهمة منها:

يرى جمهور العلماء أن القراءات الشاذة ليست قرآناً ولا يُعتمد بقرآنتها، وحكم القراءة بما غير جائز.

اختلف موقف العلماء في الأخذ بالقراءات الشاذة في التفسير بين مجوزين ومانعين، والرأي الراجح هو الأخذ بالقراءة الشاذة التي صح سندها ووافقت العربية وخالفت رسم المصحف، وعليه جماهير العلماء من المفسرين والفقهاء، لأنها بمثابة خبر الآحاد.

القراءات الشاذة إرث عظيم ورافد كبير يُعتمد عليها في التفسير ومعاني القرآن والفقه والأصول واللغة ولهجات العرب.

القراءات الشاذة عند كثير من العلماء أثبت وأقوى حجة من أقوال العرب وأشعارهم، ولهذا كُتبت لها البقاء وتداولها العلماء في كتبهم.

امتناع التناقض والتعارض بين القراءات المتواترة والشاذة حتى وإن بدا ذلك ظاهراً للوهلة الأولى، إلا أنه بعد البحث والتدقيق في المعاني نرى أن المعنى العام واحد يؤيد بعضه بعضاً.

بعض القراءات المتواترة كان لها عدة معانٍ جاءت القراءات الشاذة فحددت بعضها وأبرزته.

ساهمت القراءات الشاذة في توسيع بعض القراءات المتواترة، وإثراء المعاني.

¹⁶⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، 4/454.

¹⁶¹ عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، (مصر: دار الوفاء، 1998م)، 1/476.

بعض القراءات الشاذة أعطت معنىً مختلفاً عن معنى القراءات المتواترة، ولكنه لا يناقضها أو يخالفها، بل يسلط الضوء على جوانب مهمة أخرى وسعت دلالات الآيات القرآنية.

Kaynakça

- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf, el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- el-Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed, ithâfu fudalâi'l-beşer bi'l--kırâati'l-erbaate aşer, thk.: Enes Mahra, Beyrut: el-kütübü'l-îlmiyye, 1998.
- el-Beğavî, el-Hüseyn b. Mesut. Meâlimu't-Tenzîl. Thk: Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâs, 1418.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmi'lî Ahkâmi'l-Kurân, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. baskı, 1964.
- en-Nîsâbü'rî, el-Hasan b. Muhammed, Ğarâibü-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân. thk. İbrâhim Atve. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer , Mefâtihu'l-Ğayb-et-Tefsîrü'l-Kebîr. Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâsi'l-Arabî, 3. baskı, 2017.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, el-Muhtâru's-Sıhâh, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 5. baskı, 1999.
- es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed, Bahru'l-Ulûm, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- es- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ. thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, [t. y.]
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Amr, el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. baskı, 1407.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân, thk.: Muhammed İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1971.
- ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Serî, Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, thk.: Abdulcelil Abduşşelbi, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyad. Meâni'l-Kur'ân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980.
- İbn Abdiberr, Yusuf b. Abdullah. et-Temhîd. thk. Mustafa b. Ahmed. Mağrib: Vizaretu 'Umûmi'l Evkâf, 1387 H.

- İbn Atiyye, Abdülhak b. Ğâlib, Maḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'ân'il-'Azîz, thk: Abdusselam Abduşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. el-Mugnî. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. baskı, 1997.
- İbn Manzûr, Cemaluddin. Lisânu'l-Arab. Beyrut: Dârü Sadare, 3. baskı, 1414.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, Mecmû'u'l-Fetâvâ, Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Meliki'l-Fahd li'tabâati'l-Musahhaf, 1995.
- İbn-i Cinnî, Osman b. Cinnî, el-Muhteseb fî Tebyîn-i Vücûh-i Şevâzzi'l-Kiraât, Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslamiyye, 1999.
- İbnü'l- Arabî, Muhammed b. Abdullah. Ahkâmü'l-Kur'ân. thk. Ali Bicavi. Kahire: İsa el-Babi, 1974.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr, thk.: Zuheyr Saviş, Dimaşk, el-Mektebu'l-İslâmî, 9 baskı, 1987.
- İbnü'l- Cezerî, Muhammed b. Muhamed, Muncidu'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibin, thk.: Arif eş-Şeyh, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l- Cezerî, Muhammed b. Muhammed, en-Neşru fi'l-kırâati'l-Aşer, thk.: Ali Muhammed, er-Riyad: Mektebetu'r-Riyadi'l-Hâdise, 1985.
- Mücâhid b. Cebr. Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr. thk. Muhammed Abdusselâm. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1989.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

Meliku'n-Nuḥât Hasan b. Sâfi ve Arap Dilindeki Yeri

(Malik an-Nuhat al-Hasan Shafi And its Place in the Arabic Language)

Ramazan ÖZKAL

Arş. Gör. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Res. Assist., Muğla Sıtkı Koçman University
İslami İlimler Fakültesi Islamic Sciences Faculty
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Department of Arabic Language and Rhetoric
Muğla | Türkiye Muğla | Türkiye
rozkal48@hotmail.com orcid.org/0000-0002-9582-8980

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 01/Mart/2023 Received | 01/March /2023
Kabul Tarihi | 08/Haziran /2023 Accepted | 08/June/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

ÖZKAL, Ramazan. "Meliku'n-Nuḥât Hasan b. Sâfi ve Arap Dilindeki Yeri [Malik an-Nuhat al-Hasan Shafi And its Place in the Arabic Language]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 279-302.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1258582](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1258582)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Malik an-Nuḥāt al-Ḥasan Şāfi And its Place in the Arabic Language

Abstract: Arabic is one of the oldest languages in the world. The Arabic language is not just a literary and written language. In addition, religious texts in this language have caused this language to be given special importance. al-Ḥasan Şāfi b. Abdallah b. Nizār b. Abî Ḥasan gave more importance to Arabic language studies. al-Ḥasan Şāfi also has studies on different disciplines, such as Recitation and Fiqh. However, in terms of Arabic language studies, it has produced more advanced and significant studies compared to other religious sciences. He was nicknamed Malik an-Nuḥāt that is, the king of the naḥivists. Despite being such an important figure, it doesn't seem possible to say that he received the academic attention he deserved. Because none of al-Ḥasan Şāfi's works have survived to the present day. Therefore, we can only learn about his distinguished scholarly personality from the cited sources. The most important of these sources is al-Ḥasan Şāfi İbnu'l-Barrî's "al-Masāilu'l-'Aşru'l-Mut'ibātu ile'l-Ḥaşri is his work. Other sources that allow us to reach al-Ḥasan Şāfi's views on the science of grammar are Safaru's-Sa'ade and Safiru'l-İfāde of Alamuddin as-Sahāvî, Ebū Ḥayyān al-Andalūsî's Tazkiratu'n-Nuḥāt and as-Suyūtî's (d. 911/1505) al-Aşbāh va'n-Nazāir fi'n-Naḥv. Born in Baghdad in 489/1069, al-Ḥasan Şāfi is one of the scholars of the period of Nūr al-Dīn Maḥmūd Zangî. In the century when al-Ḥasan Şāfi lived, there was also intellectual and scientific activity despite the social and political turmoil caused by the internal turmoil and crusades in the Islamic world. In this century, the Islamic world was experiencing political, social, scientific, and intellectual activity due to internal turmoil and the Crusades. This mobility naturally also reflects on the scientists who do scientific studies. It is seen that nearly forty years have passed with these scientific travels. The end of the hijri V. century and the VI. century, al-Ḥasan Şāfi led a life in constant connection with the teacher, students, and copyright, in short, with science. al-Ḥasan Şāfi can be considered one of the most talked about scholars about his personality. He is a scholar who loves goodness and stays away from worldly goods. al-Ḥasan Şāfi is one of the scholars who produced many works on various subjects. al-Ḥasan Şāfi was a brilliant, knowledgeable, and virtuous person. While the scholars of the time explained his scientific side; They defined him with statements that he was a good grammarian, jurist, and fluent speaker al-Ḥasan Şāfi left many works in different branches of science. Most of his works are related to the Arabic language. Among the scholars living in "Damascus" in the source books al-Ḥasan Şāfi is also mentioned. Ten of his seventeen known works, and the most important among them, are about the Arabic language. at-Taşrîf, Kitābu'l-Havî fi'n-Naḥw, Dīvān, al-'Umda fi'n-Naḥw, Masāilu'l-'Aşru'l-Mut'ibātu ila'l-Ḥaşri, al-Muktaşid fi İlmi't-Taşrîf, al-Muktaşid fi't-Taşrîf, Mukaddima fi'n-Naḥw ve al-Muntaḥab fi İlmi'n-Naḥw al-Ḥasan Şāfi's important works in the field of Arabic language. Confident in Arabic, al-Ḥasan Şāfi expressed his opinion even on extremely difficult issues such as Masāilu'l-'Aşr. al-Ḥasan Şāfi's own book has not reached us. This situation suggests his works were possibly destroyed or lost during the Crusades. al-Ḥasan Şāfi's Arabic language works are lost, and information about his Arabic language other than syntax and poetry could not be reached in the information conveyed in the source works. For this reason, it is sufficient to mention the place of the Arabic language in the fields of syntax and poetry. İbnu'l-Barrî's work named "Cavābu Masāilu'l-'Aşr" briefly included his views on the science of naḥw. In light of the information obtained, it is seen that he is not included in any language school and that he has syntax views that go beyond the dominant language understanding. According to the information obtained, he is a poet who uses language very well in terms of verse. Some poems have been transferred from him. The fact that he has a dīvān of poetry indicates that he may have written poetry in different subjects and styles. He deals with the subject of praise of the Prophet in all of his poems quoted in the sources. This shows that his most admired poems are these types of poems. It can also lead us to the conclusion that the praise of the Prophet is prominent in poems in this period. However, All works of al-Ḥasan Şāfi's ideas on the Arabic language and other fields. However, there is a need to reveal al-Ḥasan Şāfi's ideas on the Arabic language and other fields by scanning all the works. There is a need for more detailed studies in terms of inspecting his un-examined work and revealing its place and views in the world of science.

Keywords: Arabic Language, al-Ḥasan Şāfi, Malik an-Nuḥāt, Nūr al-Dīn Maḥmūd Zangî

Meliku'n-Nuḥât Hasan b. Şâfi ve Arap Dilindeki Yeri

Öz: Arapça dünya üzerindeki en köklü dillerden biridir. Arap dili, sadece bir edebiyat ve yazı dili değildir. Ayrıca bu dildeki dini metinler bu dile ayrı bir önem verilmesine neden olmuştur. Hasan b. Şâfi b. 'Abdullâh b. Nîzâr b. Ebî Hasan gibi bazı ilim insanları özellikle Arap dili çalışmalarına daha fazla önem vermişlerdir. Hasan b. Şâfi'nin Kıraat ve Fıkıh gibi farklı disiplinlere ait çalışmaları da mevcuttur. Fakat kendisi Arap dili alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmaktadır. Hatta kendisi "Meliku'n-Nuḥât" yani "nahivcilerin sultanı" lakabıyla maruftur. Bu kadar önemli bir şahsiyet olmasına rağmen kendisinin akademik anlamda hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü Hasan b. Şâfi'nin hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden onun seçkin ilmi kişiliğini sadece kendisine atfı yapılan kaynaklardan öğrenebilmekteyiz. Bu kaynakların en önemlisi Hasan b. Şâfi'nin el-Mesâilü'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri" eserine cevaben yazılan İbnu'l-Berrî (ö. 582/1187)'nin "el-Mesâilü'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri" eseridir. Bu çalışma sayesinde onun görüşlerinden bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. Hasan b. Şâfi'nin nahiv ilmindeki görüşlerinin bize ulaşmasını sağlayan diğer kaynaklar Alemuddîn es-Seḥâvî'nin (ö. 643/1245) Seferu's-Se'âde ve Sefru'l-İfâde'si, Ebû Ḥayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) Tezkiretu'n-Nuḥât'ı ve Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Naḥv isimli eserleridir. İlgili eserlerin taranması ile Hasan b. Şâfi'nin ele alındığı bu makale kendisinin Arap diline yapmış olduğu önemli katkıları göstermeye çalışması yönüyle alana önemli bir katkı sunmaktadır. 489/1069'da Bağdat'ta doğan Hasan b. Şâfi, Nüreddîn Mahmûd Zengî dönemi âlimlerindedir. Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı dönemde meydana gelen çeşitli sosyal ve siyasi karışıklıklara rağmen önemli fikri ve ilmi gelişmeler yaşanmıştır. Hasan b. Şâfi yaşadığı dönemin bu atmosferinden yararlanarak hayatının büyük bir bölümünü ilmi seyahatlerde geçirmiştir. Hicrî V. asır sonları ile VI. asırda yaşamış olan Hasan b. Şâfi; hocayla, talebeyle ve telifle kısaca ilimle sürekli bağlantılı bir hayat sürmüştür. Hasan b. Şâfi ilk olarak doğmuş olduğu Bağdat şehrindeki medreselerin birinde nahiv ilmini okumuştur. Nüreddîn Mahmûd Zengî'nin himayesi ile Şam şehrine yerleşmiştir. O, h. 568 yılında yaklaşık otuz yıldır yaşadığı bu şehirde vefat etmiştir. Kaynaklarda en fazla bilgi onun kişiliği hakkındaki bulunmaktadır. O, iyiliği seven, dünyevî mallardan uzak duran bir âlimdir. Aynı zamanda her durumda kıvrak îve asla kimseden yardım kabul etmeyen mağrur bir şahsiyete sahiptir. Şâfi mezhebine mensup olan Hasan b. Şâfi çok zeki, bilgili ve faziletli bir kimsedir. Zamanın âlimleri onun ilmî yönünü açıklarken; çok iyi bir nahivci, iyi bir fıkıh usulcüsü ve fasih konuşan birisi olduğu yönündeki ifadelerle onu tanımlamaktadırlar. Hasan b. Şâfi değişik ilim dallarında birçok eser bırakmıştır. Eserlerinin çoğu Arap dili ile ilgilidir. Kaynak kitaplarda Şam'da yaşayan âlimler arasında Hasan b. Şâfi'den de bahsedilmektedir. Bilinen on yedi eserinden on tanesi ve bunların içerisinde en kayda değer olanları Arap dili hakkındadır. et-Taşrif, Kitâbu'l-Hâvî fi'n-Naḥv, Dîvân, el-'Umde fi'n-Naḥv, Mesâilü'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri, el-Muktesid fi'l-İlmî't-Taşrif, el-Muktesid fi't-Taşrif, Mukaddime fi'n-Naḥv ve el-Muntehâb fi'l-İlmî'n-Naḥv Hasan b. Şâfi'nin Arap dili alanındaki önemli eserleridir. Arap dili konusunda kendisine güvenen Hasan b. Şâfi, Mesâilü'l-'Aşr gibi son derece zor konularda bile görüş beyan etmiştir. Hasan b. Şâfi'nin kendisine ait bir kitabı bize ulaşmamıştır. Bu durum onun eserlerinin hacli seferleri esnasında tahrip edildiği veya kaybolduğu ihtimalini düşündürmektedir. Hasan b. Şâfi'nin Arap dili eserleri kayıptır ve yine kaynak eserlerde nakledilen bilgilerde onun Arap dilinin nahiv ve şiir dışındaki alanlarına dair onunla ilgili bilgilere ulaşamamıştır. Bu nedenle onun Arap dilinin nahiv ve şiir alanlarındaki yerine değinilmeye yetinilmiştir. İbnu'l-Berrî'nin "Cevabu Mesâilü'l-'Aşr" adlı eseri onun nahiv ilmi hakkındaki görüşlerine kısaca yer vermiştir. Ulaşılan bilgiler ışığında onun herhangi bir dil ekolüne dahil olmadığı ve hakim dil anlayışının dışına çıkan nahiv görüşlerinin olduğu görülmektedir. Edinilen bilgilere göre o, nazım yönünden de dili çok iyi kullanan bir şairdir. Kendisinden birtakım şiirler nakledilmiştir. Onu şiir dîvânının olması değişik konularda ve üsluplarda şiir yazmış olabileceğine işaret etmektedir. Kaynaklarda aktarılan şiirlerinin tümünde Nebi (as)'ın methi konusunu işlemektedir. Bu durum onun en beğenilen şiirlerinin bu tür şiirleri olduğunu göstermektedir. Yine bu dönemde Nebi (as)'ın methi konusunun şiirlerde öne çıkan bir konu olduğu yargısına bizi ulaştırabilir. Ancak Hasan b. Şâfi'nin Arap dili ve diğer alanlara dair fikirlerinin de tüm eserlerden taranarak ortaya konması, bulunabilirse tahkik edilmemiş eseri varsa tahkik edilmesi ve onun ilim dünyasındaki yerinin ve görüşlerinin ortaya çıkarılması yönleriyle daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Hasan b. Şâfi, Meliku'n-Nuḥât, Nüreddîn Mahmûd Zengî

Giriş

Dünya üzerindeki en köklü dillerden biri olan Arapça Ses, anlam, gramer ve edebi açıdan gelişmiş özelliklere sahiptir. Bu genel özelliklerinin yanında Müslümanlar, Arap diline ayrıca değer veren ve ilgilenen bir toplumdur. Bu dil Müslüman toplumlar için sadece bir edebiyat, iletişim ya da yazım dili değildir. Kur'ân ve hadis metinlerinin Arapça olması bu dile ayrı bir önem kazandırmaktadır. Tüm bunlar Arap dilinin gelişimine önemli katkılar sunmuştur.¹

Hasan b. Şâfi'nin çalışmalarının ağırlığını Arap dili ile ilgili eserler teşkil etmektedir. O ilim tahsiline Arapça ile başlamış ve yanında diğer din ilimlerinde de eğitim almıştır. Ancak Arap dili çalışmaları açısından diğer ilimlere kıyasla daha ileri ve kayda değer çalışmalar ortaya koymuştur. Neticede Arap dili açısından çok kıymetli eserler vermiş olan Hasan b. Şâfi, diğer ilimler yanında en başta bir Arap dili âlimidir. Hasan b. Şâfi'nin Arap dilindeki önemine binaen onun ilgili alandaki konumunun tespit edilmesi bu alanda çalışma yapacak olan araştırmacılar için yol gösterici nitelikte olacaktır. Bunun yanında bu çalışma, Hasan b. Şâfi ile ilgili herhangi bir müstakil çalışmanın olmaması sebebiyle Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı dönem olan hicrî VI. asırdaki Arap dilinin durumuna ışık tutacak ve bu alanla ilgili araştırma yapanlara yol gösterici olabilecektir.

Hicrî V. asır sonları ile VI. asırda yaşamış olan Hasan b. Şâfi (ö. 568/1173), hocayla, talebeyle ve telifle kısaca ilimle sürekli bağlantılı bir hayat sürmüştür. Hasan b. Şâfi ilmî faaliyetlerin bir meyvesi olarak yazmış olduğu eserleriyle ve özellikle Arap dili alanındaki telifleriyle bu alanda ayrı bir yere sahiptir.

Ancak Hasan b. Şâfi'nin Arap dili eserleri elimize ulaşmamış ve yine kaynak eserlerde nakledilen bilgilerde onun Arap dilinin nahiv ve şiir dışındaki alanlarına dair onunla ilgili bilgilere ulaşamamıştır. Bu sebeple çalışmada onun Arap dilinin nahiv ve şiir alanlarındaki yerine değinilmekle yetinilmiştir.

1. Hasan b. Şâfi'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Hicrî V. asır sonları ile h. VI. asırda yaşamış olan Hasan b. Şâfi, Nûreddîn Mahmûd Zengî (ö. 569/1174) dönemi ilim adamlarındandır. Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı asırda İslâm âleminde iç karışıklıklar ve haçlı seferleri sebebiyle oluşan sosyal ve siyasî karışıklığa rağmen fikrî ve ilmî bir hareketliğin de yaşanmakta olduğu görülmektedir. Bu durum doğal olarak bu dönemdeki ilmî alana da yansımıştır.

Hasan b. Şâfi (489/1096-568/1173) Anadolu'da Selçuklular (1040-1308), Ortadoğu'da Abbâsiler (750-1258), Fatımîler (909-1171) ve Atabeylikler (Dimeşk Atabeyliği v.b.), Batıda ise Bizans İmparatorluğu'nun (330-1453) hüküm sürdüğü bir coğrafyada yaşamıştır. Bu dönemin en önemli siyasi olayları; kanlı haçlı seferlerinin yapılması, Müslüman toplumun kendi iç mücadeleleri ve haçlı seferlerinin etkisi ile İslam âleminin dağınık bir biçimde kalmaları ve bunun sonucu olarak

¹ Muhammet Vehbi Dereli, "Arap Dili Ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya, 2020), 49/65-87.

güçlü ve büyük bir devletten yoksun olmalarıdır. Bu durum Eyyûbiler'in (1171-1462) 2 Ekim 1187 tarihinde Kudüs'ü fethine kadar sürmüştür.²

Papa II. Urbanus'un 1095 yılında yaptığı haçlı seferi çağrısı ile bir araya gelen kalabalık haçlı ordusu 1096 yılındaki ilk denemelerinde İznik'e kadar ilerlediler. Takip eden yıllarda gelen düzenli orduya sahip birlikler ise Bizans'ın yardımı ile Urfa'ya kadar ulaşıp 1097-1098 yıllarında Urfa Haçlı Kontluğu'nu kurdular. Bununla da yetinmeyip o dönem Fatımîler'in elinde olan Filistin'e doğru ilerleyerek 1099 yılında Kudüs'ü ele geçirerek burada 70.000 civarında Müslüman'ı kılıçtan geçirdiler. Daha sonra 1099-1118 yılları arasında haçlı birlikleri ilerleyişlerine devam ederek Fatımîler'den birçok şehri alarak kontluk sayısını dörde kadar çıkardılar. 1118'den sonraki yıllarda Müslümanlar ve Haçlılar arasında mücadeleler devam ederken, Haçlılar 1127 yılında Halep üzerine yürüdüler. Ancak Selçuklu hükümdarı I. Mesud (ö. 550/1155) tarafından Musul atabeyliğine atanan İmâmuddîn Zengî (ö. 565/1170) 1128 yılında Halep'e gelerek şehrin Haçlılar tarafından işgal edilmesine engel olmuştur. İlerleyen yıllarda İmâmuddîn Zengî durumunu güçlendirerek Haçlılar'a karşı başarılar elde etmiştir. Nihayet 1144 yılında Urfa Haçlı kontluğu'nun başşehri olan Urfa'yı fethetmiştir. 1146 yılında İmâmuddîn Zengî'nin vefatının ardından Haçlılar II. haçlı seferini başlatarak 1148 yılında Şam'a kadar ilerleyip burayı kuşattılar. İmâmuddîn Zengî'den sonra onun yerine Musul atabeyliğine geçen Nûreddîn Mahmûd Zengî (ö. 569/1174) 1154 yılında Şam ve el-Cezîre bölgesinden Haçlıları temizleyerek güçlü bir siyasî birlik kurmuştur. İlerleyen yıllarda gücünü artıran Nûreddîn Mahmûd Zengî, Mısır'a üç defa sefer düzenlemiş ve en sonunda 1168 yılında Mısır'ı Haçlılardan geri almıştır. Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin başkomutanı Selâhaddîn Eyyûbî (ö. 589/1193) 1171 yılında bağımsız bir devlet kurmuş ve aynı yıl Fatımî devletine son vererek Eyyûbiler'in (1171-1462) hâkimiyetini güçlendirmiştir. İlerleyen yıllarda Haçlılarla mücadelesine devam eden Selâhaddîn Eyyûbî 1187 yılında Kudüs'ü fethederek şehri tekrar Müslüman toprağı haline getirmiştir.³

Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı asırda İslâm âlemi iktisâdî yönden tarıma dayalı bir hayat yaşamaktadır. Şam, Kahire, İskenderiye, Musul, Tinnîs ve Halep gibi büyük merkezlerde demir ve bakırcılık, dokumacılık, kâğıtçılık, ipekçilik, silah yapımı ve camcılık mevcuttur. Bu dönemin iktisâdî durumuna etki eden en önemli faktör ise harplerdi. Bu dönemde bilhassa İslâm âlemine karşı başlatılan Haçlı Seferleri, Müslümanların yıllarca savaş halinde kalmasına, ekonomik kaynakların yok olmasına ve çok sayıda insanın ve büyük miktarda ekonomik gücün heba olmasına sebep olmuştur.⁴

Hicrî V. asır sonları ile h. VI. asırda İslam toplumu; Arap, Türk, Fars, Rum, Kürt ve Zenci unsurlardan ve bunun yanında diğer azınlık topluluklarından oluşmaktaydı. Bu durum farklı kültür ve medeniyete mensup olan toplulukların birbirleriyle kaynaşmalarına vesile olmaktaydı.

² Bkz. Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Devrinde Eyyûbiler Devleti* (İstanbul, 1983).

³ Abdülkerim b. 'Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 10/53-59-11/131-326; Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hâllikân, *Vefayâtu'l-Â'yân ve Enbâu Ebna'i-z-Zemân* (Beirut: Dâru Şâdir, 1968), 2/162; Bkz. Şeşen, *Eyyûbiler*.

⁴ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 11/559, 12/67-68; Geniş bilgi için bkz. Şeşen, *Eyyûbiler*, 285-302.

Bu dönemde sosyal yardımlaşma kurumları İslâm âleminin içinde bulunduğu şartlara göre ileri bir seviyedeydi. Bu kurumların en önde geleni fakir hastaları ücretsiz olarak tedavi eden hastanelerdi. Hastanelerin yanında çocuk yuvaları, bakım evleri, misafirhaneler ve öğrenciler için kurulan medreseler önemli sosyal görevleri ifa etmekteydiler.⁵

Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı dönemde İslâm âleminin siyasi birlikten yoksun olması ve Haçlı seferleri dolayısı ile İslam coğrafyasının emniyetten mahrum bulunması nedeniyle ilim hayatı zayıflamıştır. Bu devirde yaşayan Nûreddîn Mahmûd Zengî ilmî hayatı canlandırmak için ilim adamlarının hamiliğini üstlenmiş ve yeni medreseler kurdurmuştur. Hasan b. Şâfi de bu ilim adamlarından birisidir. Bu dönemde tüm olumsuzluklara rağmen İslam dünyasında ortak bir kültür dili ve kültür birliği bulunmaktadır. Örneğin Endülüs'te kaleme alınan bir kitap Semerkand'daki bir âlim tarafından kolaylıkla anlaşılabilirdi. Şam'daki bir ilim adamı Türkistan'a gittiği zaman eğitim ve öğretimde bir güçlükle karşılaşmıyordu.⁶

Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı dönemde toplum İslâm hukuku kurallarıyla idare edildiği ve hükümdarlar Haçlılara ve Batınîliğe karşı fıkıh alimlerinin büyük desteklerine ihtiyaç duydukları için özellikle fıkıh ve hadis medreselerde en çok rağbet gören ilimlerden olmuşlardır. Edebiyat, inşa sanatı, tıp, matematik ve takvim oluşturma ilimlerine de büyük önem verilirdi.⁷

Hicrî V. asır sonları ile h. VI. asırda öğretim kırâat ve semâ metotlarıyla yapılırdı. Bütün ilimlerde klasik devre müelliflerinin eserleri revaçtaydı. Bir âlim klasik dönem eserlerinden ne kadar fazlasını okur ve hocalarından bu okuduğu eserleri okutma izni alabilirse öğrenciler tarafından o kadar büyük teveccüh görürdü.⁸

Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı devir her ne kadar çalkantılı geçse de alanında adından söz ettirmiş önemli âlimler yetişmiştir. Kıraat ilminde Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194), hadiste İbn 'Asâkir (ö. 571/1176), es-Silefi (ö. 576/1180), fıkıhta es-Şâbûnî (ö. 580/1185), İbn 'Avf (ö. 580/1185), Kutbuddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 578/1183), İbn Ebî 'Asrûn (ö. 584/1189), tasavvufta Ömer el-Mellâ (ö. 568/1173), el-Belhî (ö. 573/1178) gibi değerli âlimler yetişmiştir. Dil ve edebiyatta el-Hımyerî (ö. 573/1178), İbnu'l-Berrî (ö. 583/1187), el-Bunde'hî (ö. 584/1188), şiirde el-Ukberî et-Türkî (ö. 568/1173), Umârat el-Yemenî (ö. 569/1174), el-Vehrânî (ö. 577/1179), İbnu'd-Dehhan (ö. 580/1185), Usâme b. Munkız (ö. 584/1188), felsefede İbnu's-Sâiğ (ö. 579/1184), es-Suhreverdi (ö. 587/1191) dönemin en önemli âlimleri arasında sayılmaktadırlar.⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse

⁵ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 11/559, 12/67-68; Geniş bilgi için bkz. Şeşen, *Eyyübîler*, 285-302.

⁶ İbn Hallikân, *Vefayât*, 4/204; Şeşen, *Eyyübîler*, 322-456.

⁷ İbn Hallikân, *Vefayât*, 4/204.

⁸ Birinci metotta talebe dersi okur ve anlatır, hoca onun eksik taraflarını tamamlardı. İkinci metotta ise hoca okur ve anlatır, talebe onu dinler, kitaptan takip ederdi. Gramerde Sibeveyh'in *el-Kitâb*'i, Ebu Ali el-Fârisî'nin *el-İdâh*'i, İbn Cinnî ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin eserleri, hadiste el-Kutub el-Sitte ve cüzler, Kelamda el-Eş'ârî ve el-Bakillânî, fıkıh'ta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, eş-Şâfi, Ebû İshâk eş-Şirâzî, el-Gazâlî'nin eserleri, tıpta Hipokrat, Galinos, Ebû Bekr er-Râzî ve İbn Sinâ'nın eserleri en çok okunan klasik kitaplar arasındaydı. Bkz. Şeşen, *Eyyübîler*, 322-426.

⁹ İbn Hallikân, *Vefayât*, 6/191-192; Şeşen, *Eyyübîler*, 322-426.

gerekirse, Hasan b. Şâfi'nin yaşadığı yıllar her ne kadar siyâsî açıdan karışık bir dönem olsa da bir o kadar da ilmî açıdan verimli bir dönemdir denilebilir.

2. Hasan b. Şâfi'nin Hayatı

Hasan b. Şâfi'nin ismi ve nesebi konusunda klasik eserlerde çoğunlukla bir ihtilaf söz konusu değildir. Tam ismi Hasan b. Şâfi b. 'Abdullâh b. Nîzâr b. Ebî Hasan'dır.¹⁰ Kaynaklarda Hasan b. Ebî Hasan Şâfi,¹¹ Hasan b. Ebî Hasan,¹² Hasan b. Ebî Nîzâr, Hasan b. Şâlih¹³ gibi değişik isimlerle geçebilmektedir. Lakin en doğrusu Hasan b. Ebî Hasan Şâfi olmasıdır. Çünkü babasının adı Şâfi, künyesi ise Ebû Nîzâr'dır. Ayrıca Hasan b. Şâfi'nin öğrencileri, eserlerinde onun tam adını Ebû Nîzâr Hasan b. Ebî Hasan Meliku'n-Nuḥât şeklinde kaydetmişlerdir.¹⁴

Hasan b. Şâfi'nin künyesi tüm eserlerde "Ebû Nîzâr" olarak geçmektedir. Bu künyeyle meşhur olmuştur.¹⁵ Ancak Nîzâr isminde bir oğlunun varlığına ulaşamamıştır. Bu künyeyle anılması sebebi ya kaynaklarda geçmeyen Nîzâr isminde bir oğlu olması ya da bu künye ile meşhur olmasıdır.¹⁶

¹⁰ Ebu'l-Faḍl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Nuzhetu'l-Elbâb fi'l-Elkâb*, thk. Abdülaziz Muhammed b. Salih es-Sedîrî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/195; Ebu'l-Fellâh İbn İmâd el-Ḥanbelî Ebu'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-'Akerî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arneûd - Abdulkadir el-Arneûd (Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1406), 4/376; Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Buḡyetul Vu'ât fi Tabâkâti'l-Luḡaviyyine ve'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetu'l-'Asriyyetu, ts.), 1/504-2/385; Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i-Turâsi'l-'Arabî, 1941), 1/391, 624,773, 815-2/1170, 1787, 1849; Abdulkadir b. 'Amr el-Bağdâdî, *Ḥizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Muhammed Nebil Tarîfî - Emil Bedî' Ya'kûp (Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 3/197.

¹¹ Cemalettin Ebû Hasan Ali b. Yusuf İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât âlâ Enbâhi'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: ed-Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406), 1/340.

¹² İbnu'l-Kiftî, *İnbâh*, 1/343; Amr b. Ahmed b. Hibetullah Ebî Cerâde el-Akîlî Kemalettin İbnu'l-'Adîm, *Buḡyetu't-Taleb fi Tarihi Haleb*, thk. Süheyl Zukâr (Dâru Fikri li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2010), 5/2391; Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ' İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb* (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 1414), 2/319; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/327; Ebû Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şafî İbn 'Asâkir, *Tarihu Medineti Dimaşk ve Zikri Faḍlihâ ve Tesmiyeti min Ḥillihâ mine'l-Emâsîl*, thk. Amr b. Ğarâme el-'Umrevî (Dâru Fikri li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415), 8/71.

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1170.

¹⁴ Şemseddin Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 7/392; Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Kâdî İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafî'iyye*, thk. Abdülhalim Hân (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1407), 2/7; İbnu'l-'Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 5/2390; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/327; Ahmed Hâşim es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât ve Mesâili'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşr", *Mecelletu't-Terbiyeti ve'l-İlim* (Samarra, 2011), 18/3.

¹⁵ İbn Hacer, *Nuzhe*, 2/195; İbnu'l-Kiftî, *İnbâh*, 1/343; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehabî, *Târîh*, 7/392; İbnu'l-'Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 5/2390-2391; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319-498; Ebû Ḥayyân el-Endelûsî, *Tezkeratu'n-Nuḥât*, thk. 'Afîf Abdurrahman (Beyrut: el-Muessesetu'r-Risâle, 1406), 164-171,596-597; es-Suyûtî, *Buḡyetul Vu'ât*, 1/504; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/624, 773, 2/1170,1849; el-Bağdâdî, *Ḥizane*, 3/403; İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Munîr Selim el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-'Arifin Esmâu'l-Muellifine ve Âsârü'l-Muannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'i-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 1/279.

¹⁶ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmî' fi Şerhi Cemî'l-Cevâmî'*, thk. Abdulhamit Hendâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 1/423-2/50; İbn 'Asâkir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, 8/71-76; el-Bağdâdî, *Ḥizane*, 3/403; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafî'iyye*, 2/8; Ebû Muhammed Cemalettin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed İbn Hîşam el-Ensârî, *Muġni'l-*

İslam tarihinde alimler genellikle faziletine, ilmüne, ilimdeki yerine göre farklı lakaplarla anılmışlardır. Tüm âlimler göre değişik lakaplarla anılmışlardır. Hasan b. Şâfi'nin lakabı "Meliku'n-Nuḥât"tır. Kendisinin de başka lakaplarla anılmasına kızdığı ve "Meliku'n-Nuḥât" lakabıyla anılmak istediği rivayet edilmiştir. Nizamiye medresesine bir kitabını vakfederken kitabın üzerine "Umûmen âlimlerin husûsen nahivcilerin meliki Ebû Nîzâr" diye yazdığı nakledilmektedir. Ancak Hasan b. Şâfi'nin başka lakapları da vardır. Dil ve nahivde meşhur olduğundan "Naḥvî", nazım ve nesirde meşhur olduğundan "Lugavî" ve "Edib", Şâfi mezhebine mensup alimler arasında olduğundan "Fakîhu'l-'Usûlî", Bağdat'ta doğup büyüdüğü için "Bağdadî" ve ayrıca "Huccetu'l-'Arap" lakaplarıyla da anılmaktadır.¹⁷

Hasan b. Şâfi hicrî 489/1069 yılında Bağdat'tın batı kısmında Şari'u Dâri'r-Rakîk mahallesinde doğmuştur. Daha sonra Bağdat'ın batı kısmına taşınmış burada çeşitli ilimleri okuyup, medreselerde de nahiv ilmi okutmuştur.¹⁸

Hasan b. Şâfi'nin Bağdat'ta büyüdüğü yıllar ve ailesi hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak kendisinin geçimini sağlamak amacıyla Şemseddîn Hasan b. Şâlih Selmâ'nın hizmetinde çalıştığı bilgisi verilmektedir. Ayrıca babasının Bağdat tüccarlarından Hüseyin Urmevî'nin kölesi olması sebebiyle babasının isminin tam tespit edilemeyip sadece künyesinin tespit edilebildiği bilgisi geçmektedir.¹⁹

Kadim dönemin âlimleri bir âlimden ders alıp bilgi birikimlerini artırmak istediklerinde çoğunlukla hemen yola çıkarlar ve o ilim ya da âlimin bulunduğu şehir veya beldeye giderek bizzat yerinde o âlimden faydalanırlardı. Bu sayede ilmî birikimlerini çoğaltırlardı. Aynı zamanda edindikleri bu ilmî birikimlerini öğrencilerine aktarmak için icazet sahibi olurlardı. Çünkü o dönemde bir ilim adamı ne kadar çok hocadan ve ilmî alandan icazet almışsa öğrencilerin nezdinde o kadar muteber bir âlim olurdu. Bu durum Meliku'n-Nuḥât Hasan b. Şâfi için de geçerlidir. Onun hayatına bakıldığında hayatının büyük bir bölümünün ilmî amaçlı seyahatlerle dolu olduğu ve yaklaşık kırk yılının bu ilmî seyahatlerle geçtiği görülmektedir.²⁰

Hasan b. Şâfi ilk olarak doğmuş olduğu Bağdat şehrindeki medreselerin birinde nahiv ilmini okumuştur. Hicri 520 yılında 31 yaşında Vâsit şehrine giderek burada edebiyat ilmi ile ilgili çeşitli

Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb, thk. Mazin Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1/389; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/5.

¹⁷ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/340-344; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2391; İbn Hacer, *Nuzhe*, 2/195; İbn Hâlikân, *Vefayât*, 2/327; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; el-Endelûsî, *Tezkıratu'n-Nuḥât*, 164, 596; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504, 2/385; el-Bağdâdî, *Hızane*, 1/337, 3/403, 6/361-363, 9/150; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/391, 624, 773, 815, 2/1170, 1849; es-Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi*, 1/422-423, 2/50; İbn 'Asâkir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, 8/71; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/7-8; el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-'Arifin*, 1/279; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/5.

¹⁸ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2391; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; İbn 'Asâkir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, 8/71; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/7; İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/340-343; İbn Hâlikân, *Vefayât*, 2/327; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/6.

¹⁹ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/340-343; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; İbn 'Asâkir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, 8/71; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2391; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504.

²⁰ el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-'Arifin*, 1/279; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/7.

eğitimler almıştır.²¹ Vâsit şehrinde sonra Erbil şehrinde kısa bir süre kaldıktan sonra Bağdat'a geri dönmüştür.²² Daha sonra yine ilim öğrenmek üzere sırasıyla Şiraz, Horasan, Derğa, Kirman ve İsfahan şehirlerine giderek bu şehir ve beldelerde ilim tahsilinde bulunmuştur.²³ Daha sonra hicri 541 senesi ve ilerleyen yıllarda Hind, Gazne, Musul ve Halep şehirlerine ilmi yolculuklar yapmıştır. Halep şehrinde Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin misafiri olarak ondan ikram ve hürmet görmüştür.²⁴ Halep'ten sonra Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin himayesi ile Şam'a yerleşmiştir. Bu şehirden çok kısa bir süre ayrılmışsa da tekrar buraya dönerek hayatının sonuna kadar bu şehirde yaşamıştır.²⁵ Hasan b. Şâfi, Ebû'l-Abbâs el-Uşnihî'den Şafi fıkıh dersleri almıştır. Şafililerle alakalı tabakât kitaplarında da ismi geçen âlimler arasındadır.²⁶

2.1. Hocaları ve Öğrencileri

Hasan b. Şâfi Arap dili ve fıkıh alanlarında önemli eserler vermiş ve sarf, nahiv, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü gibi birçok ilim dalında alanında şöhret olmuş birçok hocadan ders almıştır.

Hasan b. Şâfi, Hanefiler'in baş kadılığı yapmış olan ve eserleri Iraklıların önemli başvuru kaynakları arasında yer alan Ebû Tâlib Nûru'l-Hudâ Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hasan ez-Zeynebî el-Ḥanefî (ö. 512/1118)'den ilim tahsil etmiştir. Ebû Tâlib ez-Zeynebî'den hadis alanında eğitim almıştır. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Musa b. Uşhîn el-Uşnihî (ö. 515/1121)'den hadis ve Şafi fıkıh alanlarında ders almıştır. Abdulkâhir el-Cürçânî'nin²⁷ öğrencisi olan Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Zeyd Muhammed b. Ali el-Faşîhî (ö. 516/1222)'den nahiv okumuş ve hocasından bu ilimde icazet alarak Bağdat medresesinde nahiv dersleri vermiştir. Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b. Burhân el-Hammâmî el-Bağdâdî (ö. 518/1124)'den Fıkıh usulü okumuştur. Şafi âlimi olan Ebû'l-Feth Mecdu'ddîn Es'ad b.

²¹ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/341; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/498; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/8; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/7.

²² İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93.

²³ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/341; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2391-2392; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/392; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/72; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/7-8.

²⁴ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/343; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2392; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319-418; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/8; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/72.

²⁵ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/343; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319-418; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/72; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/8; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2392.

²⁶ el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/807; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/15.

²⁷ Abdülkahir el-Cürçani hakkında bilgi için bkz. Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürçani'de Anlam Problemi* (İstanbul: Detay Ofset, 2010).

Ebû Naşr b. Fağl el-Kureşî el-Mihenî (ö. 527/1133)'den mukayeseli hukuk ilmi hakkında ders almıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr el-Kayravânî (ö. ?)'den ise Kelam ilmi okumuştur.²⁸

Hasan b. Şâfi ilk olarak doğup büyüdüğü Bağdat şehrinde nahiv dersleri vermiştir. Daha sonra Vâsit ve Halep şehirlerinde uzun süre kalarak buralarda Arap edebiyatı alanında medreselerin edebiyat kürsülerinde dersler vermiştir.²⁹ Hasan b. Şâfi'nin hayatına bakıldığında birçok talebesinin olduğu görülmektedir. Bu öğrencilerinden “necm” künyesi ile meşhur Ebû Tâlib Hüseyin b. Muhammed b. Es'ad b. Hâlim el-Haneî el-Fakîh (ö.?) Halep'te Arap edebiyatı, Ebu'l-Mekârim Muhammed b. Abdulmelik b. Ebû Cerâde el-Halebî (ö.565/1169) edebiyat, Ebu'l-Fetâ Osman b. İsa el-Beledî el-Edîb en-Nahvî (ö. 599/1202), Hasan b. Şâfi'den nahiv dersleri almışlardır. İbn 'Asâkir ismiyle meşhur olan Hâfız Ebû Kâsım Ali b. Hasan (ö. 571/1175), Hasan b. Şâfi'yi kendi tarih kitabında zikrederek onu hocaları arasında zikretmiştir. Şumeym el-Hillî künyesi ile meşhur edebiyat, nahiv, lügat ve şiir alanlarında çalışmaları olan Ebu Hasan Ali b. Hasan b. 'Anter (ö. 601/1204) ve Ebû Bekir Abdullah b. Mansûr b. 'Imrân el-Bâkılânî el-Vâsîfî (ö. 593/1197) Hasan b. Şâfi'nin öğrencileri arasında ismi geçen alimlerdenidir. Yine Şerîf Ebû'l-Mehâsîn Fağl b. 'Akîl b. Osman el-Abbâsî ed-Dimeşkî (ö. ?) ve İbn Şirâzî künyesi ile meşhur Kadı Ebû'n-Naşr Muhammed b. Hibetullah b. Hibetullah b. Yahya b. Bindar b. Memîl ed-Dimeşkî (ö. 635/1237), Hasan b. Şâfi'den Dımaşk şehrinde yazmış olduğu şiirlerinden nakillerde bulunmuş öğrencilerindenidir. Arkaletu'l-Kelbî künyesiyle meşhur ve eleştirel yönü kuvvetli olan şair hocasını da iki beyitlik bir şiirle eleştirmiş olan Ebû'n-Nedâ Hassan b. Nemîr b. 'Acel el-Kelbî (ö. 567/1171) onun talebelerindedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Kâsım en-Nufûsî el-Mağribî (ö. ?) ise Hasan b. Şâfi'nin kendisinden İbn Cinnî'nin *el-Mulûkî fi't-Taşrif* kitabını okumuş ve bu kitabı okutmak üzere hocasından icazet almıştır.³⁰

2.2. Nûreddîn Mahmûd Zengî ile Münasebetleri

Musul Atabeyi İzzeddin Mes'ud b. Mevdûd'un (ö. 588/1193) oğlu olan Nûreddîn Mahmûd Zengî 569/1173 yılında doğdu. Babası vefat edince onun yerine yönetime geçmiştir.³¹

Hasan b. Şâfi, Halep şehrinde Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin (ö. 607/ 1211) himayesi ile Şam şehrine yerleşmiştir.³² Kaynaklarda ikisi arasında geçen bir olay şu şekilde nakledilmektedir:

Hasan b. Şâfi Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin misafiri olarak evine gittiğinde çok güzel bir kaftan görerek çok beğendi. Nûreddîn Mahmûd Zengî Hasan b. Şâfi'ye çeşitli hediyelerin yanında bu

²⁸ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/343; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbn Hâlikân, *Vefayât*, 2/93; el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/319, 497; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 8/72; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/8; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2392.

²⁹ İbn Hâlikân, *Vefayât*, 2/327; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390.

³⁰ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390, 2397-6/2745; el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/494, 4/27; es-Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmî*, 2/156; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392, 33/61, 39/316; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/89; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuhât”, 18/10-11.

³¹ İbn Hâlikân, *Vefayât*, 1/193.

³² İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/343; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbn Hâlikân, *Vefayât*, 2/93; el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/319, 497; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 8/72; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/8; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2392.

kaftanı da hediye etti. Hasan b. Şâfi buna çok sevinerek bu hediyeye gözü gibi bakacağını söyledi. O, ilerleyen günlerde daha önce hiç bilmediği bir çobana rastladı. Hasan b. Şâfi çobanın yanında bir müddet durdu. Bu çoban Hasan b. Şâfi'yi görünce onu işaret etmeden keçilerin içerisine girerek insanların en âlimi ve en cömerdi, ünü yayılmış, sıradan kıyafetle gezen bir emir ve çok kudretli bir insan içimizdedir. Haydi, gösterin onu bana deyince keçilerden birisi Hasan b. Şâfi'nin çantasını açtı. Onun ellerine ayaklarını koyup üzerine çıktı. Bu duruma çok şaşırıp sevinen ve yanında Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin kendisine hediye ettiği kaftandan başka hiçbir şeyi olmayan Hasan b. Şâfi bu kaftanı keçi çobanına hediye etti. Bu olayı işiten Nûreddîn Mahmûd Zengî çok sinirlendi. "Çok beğendiğin kaftanı sana hediye etmemizi küçük mü gördün?" diyerek Hasan b. Şâfi'ye sitem etti. O da "efendim sizden özür diliyorum ve bunu size açıklamak istiyorum" diyerek şöyle cevap verdi: "Bu şehirde yüz binden fazla keçi var. Bugüne kadar bu keçiden başka benim kıymetimi anlayabilen bir keçi olmadı. Ben de onu bu şekilde ödüllendirdim" diye cevap verdi. Bunu duyan Nûreddîn Mahmûd Zengî bu olaya çok güldü ve Hasan b. Şâfi'ye cevap vermeden oradan ayrıldı.³³

2.3. Kişiliği

Hasan b. Şâfi, ilim dünyasında kişiliği hakkında gerek olumlu gerekse olumsuz yönde en çok konuşulan âlimler arasında kabul edilebilir. Kaynaklarda onun kişiliği hakkında birçok rivayete rastlamak mümkündür.

Onunla ilgili olumlu ifadelerin çoğunluğu eserlerinin eşsizliği üzerinedir. Hasan b. Şâfi'nin kişiliği hakkında da bazı olumlu ifadeler kullanılmıştır. O, eline geçen bir şeyi arkadaşlarına ve komşularına dağıtıp kendisine hiç bir şey bırakmayacak kadar hayır yapmayı seven birisidir. Ayrıca o, dostlarına ve arkadaşlarına sürekli iyilik yapmayı tavsiye eden bir mizaca sahiptir. Bunun yanında Hasan b. Şâfi; saygıdeğer, sağlam inançlı, dünyalık metadan uzak duran, çok faziletli ve ilmi yönü kuvvetli bir âlimdir.³⁴

Hasan b. Şâfi karakterli bir kişilik yapısına sahip olup aklından geçeni dili ile ifade etmekten çekinmezdi. Daha önceki devirlerde yaşamış ve kendi devrinde yaşayan âlimler hakkında onları yüceltici ifadeler kullanmazdı. Kendi ilmî üstünlüğünden bahsetmeyi severdi. Belki de bu karakterinden kaynaklanan bir durumun gereği olarak devrindeki birçok âlim ile arasında münakaşalar söz konusu olmuştur. Ahmet b. Münir (ö. 548/1153), İbn Munekkâ (ö. 622/1225), el-Bâhilî (ö.570/1174), Şerif el-Vâsiṭî (ö.?), İbn Sûfi (ö. 547/1161) ve Arkale el-Kelbî (ö.567/1171) gibi isimlerle yaşadığı anlaşmazlıklara kaynaklarda yer verilmektedir.³⁵

³³ İbnu'l-'Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 5/2399; ez-Zehebî, *Târîḫ*, 39/316-317; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/498; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/15.

³⁴ İbnu'l-Kıffî, *İnbâh*, 1/341-345; İbnu'l-'Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 5/2399; ez-Zehebî, *Târîḫ*, 7/392, 39/316-317; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/497-498; İbn 'Asâkir, *Târîḫü Medineti Dimaşk*, 8/76; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/15, 20.

³⁵ İbnu'l-'Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 5/2396/2397; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/496, 500, 501; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/17-20.

Hasan b. Şâfi'nin kimseden asla yardım kabul etmeyen gururlu bir kişiliği vardır. Örneğin; ünlü kıraat âlimi eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156) ile beraber Es'ad İbn Ebî Naşr el-Mihenî'den ders almışlar ve daha sonraki hayatlarında arkadaşlıklarını devam ettirmişlerdir. Hasan b. Şâfi hapse düştüğü bir sırada eş-Şehrezûrî ona yardım teklif etmiş ancak o bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine eş-Şehrezûrî hapisten çıktığında ona “Vallahi sanki sen benim arkadaşım, şeyh Es'ad senin hocan değilmiş gibi davrandın” diyerek sitem etmiştir.³⁶

İbnu'l-'Adîm, eş-Şîrâzî'den nakille Hasan b. Şâfi hakkında şöyle demektedir; “O, sağlam inançlıdır. O, fazileti açık olan, lafızları sağlam olan güzel şiir yazan birisidir.”³⁷ İbnu'l-Kiftî ise Hasan b. Şâfi'nin kişiliği hakkında şöyle demektedir: “Dostu ve düşmanı onun faziletine şahit, her durumda hazırcevap olan, temiz olanı talep edip dünyalıklara hırs göstermeyen karakterde birisidir.”³⁸

2.4. Vefatı

Ebû Nîzâr Hasan b. Şâfi'nin vefat ettiği ay ve yılda bütün kaynaklar görüş birliği içerisinde. Sadece vefat ettiği gün hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. O, 8 Şevval Salı günü vefat etmiş, Çarşamba günü defnedilmiştir. Diğer bir rivayette ise 9 Şevval günü vefat ettiği ifade dilmektedir.³⁹ H. 568 yılında yaklaşık otuz yıldır yaşadığı Şam şehrinde Babu's-Şağîr kabristanlığına defnedilmiştir. Öldüğü yılda Şam şehri Abbâsilerin elinde idi. Abbâsilerin başında el-Muktefi Liemrillâh (ö. 566/1170) vardı.⁴⁰

Hasan b. Şâfi'nin ilginç hayatı hakkında onun ölümünden sonra gerçekleşen bazı olaylar da anlatılmıştır. Ölümünden sonra anlatılan olaylardan bazıları şu şekildedir:

İbn Şîrâzî onu vefatından sonra rüyasında gördü. Durumun nedir diye sordu. Ben burada edebî şiirler irad ediyorum dedi. Ona, bu şiiri söyleyebilir misin? dedim. O da bana şiiri aktardı. [Münserih];

1	يَا هَدِيهِ أَقْصَرِي عَنِ الْعَذْلِ	فَلَسْتُ فِي الْحَقِّ وَبِكَ مِنْ قِبَلِي
2	يَا رَبِّهَا قَدْ أَتَيْتُ مُعْتَرِفًا	بِمَا جَنَّتَهُ يَدَايَ مِنْ زَلِّ
3	مَلَانَ كَفِّ مَنْ كَلَّ وَأَثَمَةَ	صِفْرَ يَدِ مَنْ مَحَاسِنَ الْعَمَلِ
4	فَكَيْفَ أَخْشَى نَارًا مُسْعِرَةً	وَأَنْتَ يَا رَبِّ فِي الْقِيَامَةِ لِي

³⁶ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2398; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/16.

³⁷ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2399; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/327; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/21.

³⁸ İbnu'l-Kiftî, *İnbâh*, 1/344; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/21.

³⁹ el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505.

⁴⁰ İbnu'l-Kiftî, *İnbâh*, 1/341, 343, 345; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2400; ez-Zehebî, *Târîh*, 39/316; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/76; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'yye*, 2/8; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/23.

1. Ey namert kişi beni kınamayı bırak! Yazık sana ki benimle ilgili gerçeği bilmiyorsun.
2. Ey Rabbimiz ellerimle yaptığım hataları itiraf ederek geldim.
3. Avuçlarım her türlü günahla dolu. Ellerim iyi amellerden tamamen boş.
4. Sen kıyamette benden taraf olduğun halde, tutuşturulmuş ateşten (cehennem) ben nasıl korkayım.

Şiirden anlaşılacağı üzere şairin arkasından onun kınanmaması gerektiğini ve kendisinin tüm günahlarından Allah'a tövbe ettiğini ve Allah'ın da onun tövbesini kabul ettiğini ve bu sebeple cehenneme girmekten korkusunun olmadığını ifade etmektedir. İbn Şirâzî rüyamda bu şiirden sonra Allah'ın kendisini cennete kattığını da bana bildirdi demiştir.⁴¹ Yine hicri 597 senesinde Ebu's-Seha şöyle demiştir: Ben Hasan b. Şâfi'yi rüyamda gördüm ve sadece iki beytini hatırladığım bir şiiri bana okudu. Hatırladığı beyitler şu şekildedir. [Recez];⁴²

فَإِنْ	نَحْنُ	التَّعِينَا	قَبْلَ	مَوْتِ	شَقِينَا	النَّفْسُ	مِنْ	أَلَمِ	العَابِ	1
وَإِنْ	أَلْوَى	بِنَا	أَيْدِي	الْمَنَائِيَا	فَكَمْ	مِنْ	حَسْرَةٍ	تَحْتَ	الترَابِ	2

1. Eğer biz ölümden önce (günahlardan) sakınırsak, nefsimizi azabın acısından kurtarırız.
2. Eğer ölümlerin elleri bizleri yakalarsa, toprağın altında nice üzüntü ve keder vardır.

Şiirden anlaşılacağı üzere Hasan b. Şâfi'nin hayatta iken günahlardan sakındığı ve öldükten sonra artık insanın yaptığı kötü işlere üzüntüsünün fayda vermediği ifade edilmektedir.

3. Hasan b. Şâfi'nin Arap Dilindeki Yeri

Hasan b. Şâfi kendisini Arap dili alanında otorite olarak kabul etmektedir. Bunun yanında onun kendisinden önce yaşamış büyük dil âlimlerini öven ifadeler kullanmaktan kaçındığı da görülmektedir. Örneğin; “Sibeveyh mi? O benim tebaamdandır. İbn Cinnî yaşasaydı benim örtümü taşıyan bir çirak olurdu” gibi ifadeler kullandığı kaynaklarda geçmektedir.⁴³ Bu ifadelerden Hasan b. Şâfi'nin kendisini, geçmiş nahiv ulemasından daha yüksekte gördüğü anlaşılmaktadır. Bir derste Hasan b. Şâfi, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî hakkında ileri geri konuşmuştur. Öğrencilerinden birisi “Efendim siz onlar hakkında kötü konuşursanız nahivcilerin meliki olarak siz de küçük düşersiniz.” demiştir. Bunun üzerine doğru söyledin, bir daha onlar hakkında asla ileri geri konuşmayacağım diyerek cevap vermiştir.⁴⁴

⁴¹ el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2400; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/24.

⁴² İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2400; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/24.

⁴³ İbnu'l-Kıffî, *İnbâh*, 1/344; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/497; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/20.

⁴⁴ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/498; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/16.

Hasan b. Şâfi yine kendisini zamanının en ileri düzeydeki dircisi kabul ettiğinden kendisinin meliklerin seviyesinde muamele görmeyi hak ettiğini düşüncüğü anlaşılmaktadır. Örneğin bir defasında o, Gazne'ye gittiğinde Gazne meliki ile görüşmek istedi. Gazne melikinin adamları, en yüksekte Gazne melikin koltuğu onun aşağısında vezirin koltuğu olur, vezirin altında ise kimse oturamaz şeklinde onu uyararak Gazne melikin yanına girmesine izin verdiler. Gazne melikin elini öpmek için ayağını vezirin koltuğuna dayayarak melikin koltuğuna tutundu. Bir melik için bir melikin ayağa kalkması gerekir ey melik diyerek Gazne melikine doğru hareket etti. Gazne meliki bunun üzerine ayağa kalktı ve melik koltuğuna beraber oturdular.⁴⁵

İlim adamları tarafından Hasan b. Şâfi hakkında yapılan değerlendirmelerin genellikle onun eserlerinin Arap dili açısından değeri üzerine olduğu görülmektedir. Hasan b. Şâfi'nin zeki olduğu, bilgisi ve fazileti hakkında zamanının âlimleri ittifak etmişlerdir. Eserlerde nazım ve nesir alanlarında maharetli birisi olarak kaydedilmektedir. Zamanın âlimleri onun ilmî yönünü açıklarken; çok iyi bir nahivci, iyi bir fıkıh usulcüsü ve fasih konuşan birisi gibi ifadelerle onu tanımlamışlardır. Ayrıca nahiv ilminde yeni ve farklı görüşlere yer verdiği ve yeni şiirler ortaya koyduğu için "Huccetu'l-'Arab" olarak da vasıflandırıldığı olmuştur.⁴⁶

Zamanın ilim insanları tarafından onun üstün bir ilmî yönü olduğu anlatılırken şöyle söylenirdi; "O, fakih, nahivci, lügatçi, şair ve nesir yazarıdır. Risale ve şiiri güzel yazan, nahiv ve dil ilminde çok bilgili birisidir."⁴⁷

İbnu'l-Kıftî ise Hasan b. Şâfi hakkında şöyle demektedir: "Başka hiçbir âlime ihtiyaç duymayacak derecede kalemi kuvvetli, aciz bırakan bir nazma, hayrete düşüren bir nesre ve karşısındaki anlamadan onunla oynayan bir mizah anlayışına sahiptir."⁴⁸

Hasan b. Şâfi muasırları içerisinde ister orijinal olsun ister olmasın muhtelif konularda çok sayıda eser veren âlimler arasındadır. Bunların büyük bir bölümünü Arap diline dair yazdığı eserler teşkil etmektedir. Hasan b. Şâfi ayrıca kaynak kitaplarda Şam'da yaşayan en önemli âlimler arasında zikredilmiştir.⁴⁹

Hasan b. Şâfi çoğunluğu Arap dili olmak üzere değişik ilim dallarında birçok eser bırakmıştır. Bu, onun ilmî yönden ne kadar kuvvetli olduğunun bir göstergesidir.⁵⁰ Eserlerinin çoğunluğu Arap dili alanındadır. Ayrıca o Arap dili alanında kendisini zirvede olan bir âlim olarak kabul etmektedir. Bu durum onun bu alandaki bilgisine çok güvendiğinin ve dolayısı ile bu alanda yazmış olduğu eserlere büyük önem verdiğinin bir göstergesidir.

⁴⁵ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2399; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/16.

⁴⁶ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/341, 344, 345; ez-Zehebî, *Târîḥ*, 7/392; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/497; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/327; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/20.

⁴⁷ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/20.

⁴⁸ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/344.

⁴⁹ İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/327; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/15.

⁵⁰ el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîḥ*, 39/316; İbn Ḥallikân, *Vefayât*, 2/93; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2397; İbn Kesîr, *Tabakatü's-Şafi'iyye*, 2/8; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/12.

Hasan b. Şâfi'nin Arap dili alanındaki Sarf ilmine dair eserleri tek cilt olan *Taşrîf* ve büyük bir ciltten oluşan *el-Muktesid fi İlmi't-Taşrîf*'tir. Nahiv ilmine dair ise iki ciltten oluşan *Kitâbu'l-Hâvî fi'n-Nahv*, tek ciltten oluşan ve okurları tarafından çok beğenildiği bilgisi kaynaklarda geçen *el-'Umde fi'n-Nahv* ve *el-Muntehâb fi İlmi'n-Nahv* zikredilebilir. Yine Arap dilinde on mesele hakkında yazılan bir eser olan ve İbn Hıbbân (ö. 561)'a ait olduğu iddia edilen ancak araştırmacılar tarafından Hasan b. Şâfi'ye ait olduğu kanıtlanmış olan *el-Mesâilu'l-Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri* isimli eseri bulunmaktadır. Ayrıca el-Harîrî'nin *Makâmât*'ı niteliğinde olan ve eserinde Harîrî'nin *Makâmât*'ını "akıl dışı ve yalan bilgilerle doludur" diyerek eleştirdiği aktarılan *Makâmât* isimli bir eseri de bulunmaktadır.⁵¹

Hasan b. Şâfi'nin Arap dili ve edebiyatı dışındaki eserleri ise iki cilt olan ve kırâat ilmine dair *Uslûbu'l-Hak fi Ta'lîli'l-Kirâati'l-'Aşri ve Şeyu'n-mine's-Şevâz*, *Usulu'd-Dîn*, iki cilt olan *Usulu'l-Fıkh*, birçok ciltten oluştuğu ve kırk veya yüz kırk risaleden oluştuğuna dair rivayetler bulunan *Tezkiretu's-Seferiyye*, kaynaklarda zamanın ilim adamları tarafından oldukça beğenildiği zikredilen ve Şâfi fikhî hakkında iki ciltten oluşan *el-Hâkim*, *Muhtaşar fi Usulu'd-Dîn* ve *Muhtaşar fi Usulu'l-Fıkh* isimli eserleridir.⁵²

Hasan b. Şâfi Arap dilinin nahiv ve şiir dalları dışında sarf ilmi hakkında da eserlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun bu eserleri elimize ulaşmadığından ve herhangi bir eserde nakledilmediğinden sarf ilmindeki önemine dair bir bilgi aktarma imkanı bulunmamaktadır. Yine kaynak eserlerde nakledilen bilgilerde Arap dilinin nahiv ve şiir dışındaki alanlarına dair onunla ilgili bilgilerin çok az ve yetersiz olduğu da görülmektedir. Bu sebeple edinilen bu bilgiler çerçevesinde onun Arap dilinde nahiv ve şiirdeki yerine işaret edilmekle yetinilecektir.

3.1. Hasan b. Şâfi'nin Nahiv İlmindeki Yeri

Hasan b. Şâfi kendisini nahiv alanında otorite olarak kabul etmektedir. Bu durum kendisine "Meliku'n-Nuḥât" denilmesi ve kendisinin de bu lakapla anılmak istemesinden de anlaşılmaktadır.⁵³

Onun nahiv ilmindeki bazı görüşlerinin başka kaynaklardan bize aktarılmasını "*el-Mesâilu'l-Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri*" isimli eseri sağlamıştır. Bu kitap onun Arap dilindeki en zor on nahiv meselesi hakkında kendi görüşlerini kaleme aldığı bir eserdir. Hasan b. Şâfi'nin nahiv ilmindeki

⁵¹ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/343-344; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2392, 2395; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319, 494; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/72; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifin*, 1/279; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/12-15.

⁵² İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/343-344; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2392; ez-Zehebî, *Târîh*, 15/392; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319, 494; el-Bağdâdî, *Hızane*, 1/279; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/72; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/12-13.

⁵³ İbnu'l-Kıftî, *İnbâh*, 1/340-344; el-'Akerî, *Şezerât*, 4/376; ez-Zehebî, *Târîh*, 7/392; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2390-2391; İbn Ḥallikân, *Vefâyât*, 2/327; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/319; el-Endelûsî, *Tezkiratu'n-Nuḥât*, 164, 596; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/504, 2/385; el-Bağdâdî, *Hızane*, 1/337, 3/403, VI/361-363; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/391, 624, 773, 815, 2/1170, 1849; es-Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmî*, 1/422-423; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 8/71; İbn Keşîr, *Tabakatu's-Şafi'iyye*, 2/7-8.

görüşlerini içeren bu eser bize ulaşmamıştır. Ancak kendisinden sonra gelen nahiv âlimleri kendi eserlerinde onun nahiv ilmindeki görüşlerine yer vermişlerdir. Bu eserler aracılığıyla onun nahiv ilmi hakkında bazı görüşleri günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu kaynakların en önemlisi Hasan b. Şâfi'nin *el-Mesâilu'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri*" eserine cevaben yazılan İbnu'l-Berrî (ö. 582/1187)'nin "*el-Mesâilu'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri*" eseridir. Bu çalışma sayesinde onun görüşlerinden bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eser Hasan b. Şâfi'nin nahiv ilmindeki görüşlerinin bize ulaşmasını sağlayan en önemli kaynaktır. İbnu'l-Berrî, Hasan b. Şâfi'nin Arap dilindeki on mesele hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Ancak bu eserde de onun nahiv hakkındaki bu görüşlerine kısaca değinildiği ve açıklama yapılmadığı görülmektedir. O, Hasan b. Şâfi'nin iddialarını çoğunlukla kabul etmemiş ve bu konulardaki kendi görüşlerini ortaya koymuştur.⁵⁴

Hasan b. Şâfi'nin nahiv ilmindeki görüşlerinin bize ulaşmasını sağlayan diğer kaynaklar onun "*el-Mesâilu'l-'Asru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri*" isimli eserindeki tüm görüşlerine yer vermeyip sadece bazı görüşlerine değinmişlerdir. Bu eserler, Alemuddîn es-Seḥâvî'nin (ö. 643/1245) *Seferu's-Se'âde ve Sefiru'l-ifâde*'si, Ebû Ḥayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *Tezkiretu'n-Nuḥât*'ı ve Celâleddin es-Suyûtî'nin⁵⁵ (ö. 911/1505) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv* isimli eserleridir.⁵⁶

Hasan b. Şâfi'nin nahiv ilminde kendi bilgisine güvendiği ve bu doğrultuda da bu ilimde en zor konular arasında kabul edilen Mesâilu'l-'Aşr konusunda kendi görüşlerini ortaya koyduğu ve Arap dili alimlerinde bu görüşlerin kabul ya da ret yönünde fikir beyan edildiği görülmektedir. Onun bu konu hakkındaki görüşlerine değinmek onun Arap dilindeki önemini anlamamız açısından önem arz etmektedir.

Hasan b. Şâfi'nin Arap dilindeki on mesele hakkındaki görüşlerine yukarıda bahsettiğimiz eserler üzerinden değinilecektir. Bu eserlerin en önemlisi Hasan b. Şâfi'nin Arap dilindeki on mesele hakkındaki görüşlerine yer veren İbnu'l-Berrî'nin "*Cevâbu Mesâili'l-'Aşr*" adlı eseridir. Bu eserdeki onun bazı görüşleri şu şekilde sıralanabilir:

“أَيُّدُكُمْ أَتُكُّمُ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَتُكُّمُ مُخْرَجُونَ” “O, öldüğünüz, toprak ve kemik hâline geldiğiniz zaman sizin tekrar mutlaka (diriltilip) çıkarılacağınızı mı vaat ediyor?”⁵⁷ ayetinde Hasan b. Şâfi'ye göre birinci نِ نİN haberi yoktur ve إِ نİN amil olarak gelmiştir görüşünü savunmaktadır. Ancak diğer nahiv âlimlerinin tamamı onun bu görüşünü reddetmişlerdir.⁵⁸

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Ebu'l-Vaḥş b. Abdulcabbar el-Mısrî İbni'l-Berrî, *Cevâbu'l-Mesâili'l-'Aşr*, thk. Muhammed Ahmed Dâli (Dimeşk: Dâru'l-Beşâiri li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri, 1418), 5.

⁵⁵ Bkz. Sedat Şensoy, “Suyûtî”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).

⁵⁶ es-Sâmerrâi, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/163; Bkz. Şensoy, “Suyûtî”.

⁵⁷ el-Mü'minun 23/35

⁵⁸ İbnu'l-Berrî, *Mesâili'l-'Aşr*, 5-8.

Hız Muhammed (sas) şöyle buyurmuştur: “مَنْ جَمَعَ مَالًا مِنْ نَهَائِشَ أَذْهَبَهُ اللَّهُ فِي نَهَائِرٍ” “Bir kimse zulmederek mal biriktirirse Allah o malı gereksiz yerlere gönderir (harcadır)”.⁵⁹ Hasan b. Şâfi'ye göre bu hadisi şerifteki “نَهَائِشَ” ve “نَهَائِرٍ” kelimelerinin aslı Arapça olup, “نَهَائِشَ” “karışık olan” manasında “هَوْشَ” kelimesinin çoğuludur. “نَهَائِرٍ” kelimesi de “mevcut olanın kesilmesi” manasında “نَهْرٍ” kelimesinin çoğuludur. Buna göre hadisin manası “Kim haram ve helallüğünü bilmeden karışık mal biriktirirse Allah o kazancı keser” anlamına gelmektedir. Ancak İbnu'l-Berrî, Hasan Sâfi'nin bu görüşünün hatalı olduğunu söylemektedir.⁶⁰

Bir Arap sözünde “لَيْسَ الطَّيِّبُ إِلَّا الْمِسْكُ” “Misk dışında güzel koku yoktur” denilmektedir. Bu atasözü cümlesinde Hasan b. Şâfi kıyasa aykırı bir kullanım olduğunu söylemiş ve es-Sirâfi ve Sîbeveyhi'nin bu sözle alakalı yorumlarını reddetmiştir. Hasan b. Şâfi burada kıyasa göre “الْمِسْكُ” kelimesinin harekesi “الْمِسْكُ” olarak gelmelidir şeklinde görüş beyan etmiştir.⁶¹

“وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَاةً” “Eğer (ölen) bir erkeğe kelale (çocuğu ve ana babası olmayan) yollu varis olunuyorsa”⁶² ayetinde Hasan b. Şâfi “كَلَاةً” kelimesinin i'rabı için mastar olmalıdır görüşünü beyan etmiştir. İsim olduğuna yönelik yapılan tüm nahiv yorumları için hatalıdır demiştir. İbnu'l-Berrî'ye göre, “كَلَاةً” kelimesinin i'rabı sorunu hala devam etmektedir. Hasan b. Şâfi'nin bu konudaki görüşünü kabul ya da ret yönünde bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁶³

Sîbeveyhi ve nahivciler göre شَوَى (kızartmak, pişirmek) fiilinin aslı “فَعْلُولُ” vezninde “شَوِي” dur. Bu fiilde sarf kaideleri gereği “ي” harfi “و” harfine dönüşüp “شَوُوِي” olur. “شَوُوِي” kelimesindeki birinci “و” harfi fethalanır, “شَوُوِي” şekline dönüşür. “شَوُوِي” kelimesindeki “و” harfinin nasb olmasından dolayı ikinci “و” harfi kesralanır ve “شَوُوِي” olur. “شَوُوِي” kelimesindeki üçüncü “و” harfi öncesi kesralı olduğu için “ي” harfine dönüşerek “شَوُوِي” haline alır. “شَوُوِي” kelimesi ise sondaki iki “ي” harfi idğam edilerek “شَوُوِي” haline dönüştürülür.⁶⁴ Ancak Hasan b. Şâfi diğer nahivcilerden farklı olarak “شَوَى” fiilinin aslının “فَعْلُولُ” vezninde “شَوِي” olduğunu fakat bu fiildeki iki tane “و” harfini “ي” harfleri ile birleştirmek için “و” harflerinin “ي” harfine dönüşüp “شَوِي” haline dönüştüğünü iddia etmiştir. Daha sonra “شَوِي” deki “ي” harflerinin bir araya gelmesinin kerahetinden dolayı birinci ve ikinci “ي” harfi “و” harfine dönüşerek “شَوُوِي” haline alır. “شَوُوِي” kelimesinde iki sakin bir araya geldiği için birinci “و” harfi fethalanır ikinci “و” harfi ise kendisinden sonraki iki “ي” harfi sükunlu olduğu için kesralanır. Biricisi sakin ikincisi harekeli olduğu için “ي” harfleri idğam edilerek “شَوُوِي” haline dönüştürülür şeklinde görüş beyan etmiştir.⁶⁵

⁵⁹ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs 'Amme'stehere mine'l-Eḥâdiş 'alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmet Kalaş (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405), 2/319.

⁶⁰ İbnu'l-Berrî, *Mesâilil-Aşr*, 35-36.

⁶¹ İbnu'l-Berrî, *Mesâilil-Aşr*, 39-53.

⁶² en-Nisa 4/12

⁶³ İbnu'l-Berrî, *Mesâilil-Aşr*, 57-65.

⁶⁴ İbnu'l-Berrî, *Mesâilil-Aşr*, 66.

⁶⁵ İbnu'l-Berrî, *Mesâilil-Aşr*, 66-73; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuḥât”, 18/179.

“أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ” “Rabbim bana çok şey lütfetti. Çünkü beni zindandan çıkardı”⁶⁶ ve “كَمَّ” “Şımarmış nice memleketi helak etmişizdir”⁶⁷ ayetleri hakkında dil âlimleri yaygın olarak kullanılan mananın aksine “أَحْسَنَ بِي” kelimesine “bana iyilik etti” yerine “bana lütfetti” manasını ve “بَطِرَ” kelimesine de “sevinmek” yerine “kerih olmak” manasını vermişlerdir. Hasan Sâfi bu iki ayette “أَحْسَنَ بِي” ve “بَطِرَ” kelimelerinin anlamlarının bu şekilde olmadığını söyleyerek genel kabul görmüş manalarında kullanılması gerektiğini ileri sürmüştür.⁶⁸

Ulaşılan bilgiler ışığında onun herhangi bir dil ekolüne dahil olmadığı ve hakim dil anlayışının dışına çıkan nahiv görüşlerinin olduğu görülmektedir. Hasan Sâfi'nin nahivciliği ile meşhur olması ve bu alanda kendisinin de iddialı görüşler ifade etmesine rağmen, onun nahiv ilminde on mesele hakkındaki görüşlerine yer veren İbnu'l-Berrî (ö. 582/1187)'nin “*el-Mesâilu'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Haşri*” eserinde onun görüşlerine çok kısa değinilmiş, onun gerekçeleri ifade edilmemiş ve bizden farklı düşünmektedir denilmekle kısaca geçitirilmiştir. Yazarın kendisi gibi düşünen nahivcilerin sebeplerine ise daha geniş yer verilmiştir. Bu sebeple onun nahiv hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak ele almak zorlaşmaktadır. Bu durumun yazarın Hasan b. Şâfi'nin nahiv hakkındaki görüşlerine katılmamasından kaynaklandığı düşünülebilir.

3.2. Şiiri

Bir âlimin Arap dili ve edebiyatı alanındaki yerini gösteren en büyük delillerden birisi onun yazmış olduğu şiirlerdir. Hasan b. Şâfi de şiir yönü kuvvetli olan ve lafız olarak sağlam ve güzel şiirler ortaya koyan bir şairdir. Nazım ve nesir yönünden de dili çok iyi kullanan özellikle de nazım yönünden takdir edilen birisidir. Kendisinden bazı şiirler nakledilmiştir. Kendine ait bir dîvânı vardır. Hasan b. Şâfi'nin şiir dîvânı şu anda mevcut olmamakla birlikte değişik kaynaklarda birkaç şiirine yer verildiği görülmektedir.⁶⁹ Ancak bize aktarılan bu şiirler çok az sayıda olup onun şiir üslubunu ortaya koyabilecek nitelikte ve sayıda değildir. Şiirlerinin çoğunluğunda Nebi (as)'ın övgüsü konusunu işleyen bir şair olduğu kaynaklarda ifade edilmekte ve bazı beyitleri nakledilmektedir. Peygambere olan sevgisini ve övgüsünü işlediği naatı Tanane Kasidesi bunlardan birisidir. İbn Şirâzî'den nakille bu naatı şöyledir. [Tavil];⁷⁰

يُؤْمِلُهُ زَارَ السَّبِيِّ مُحَمَّدًا

إِذَا زَارَ مَفْشُونَ بِدُنْيَاهُ مَالِكًا 1

كَرِيمُ الْعَرَى طَلَّقَ النَّبِيَّةَ أَوْحَدًا

أَلَا دَيْمُوا مَوْقَ الْهَدَا بَاهِرَ الْعُلَى 2

وَرَامُوا هُدَاهُ كَانَ مِنْهُ لَهُمْ هُدَا

إِذَا الْمَأَلُ الْأَعْلَى تَنَاجَوْا بِدِكْرِهِ 3

⁶⁶ Yûsuf 12/100

⁶⁷ el-Kasas 28/58

⁶⁸ İbnu'l-Berrî, *Mesâilu'l-'Aşr*, 73-80.

⁶⁹ İbnu'l-Kıffî, *İnbâh*, 1/344; İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2392; el-Ĥamevî, *Mu'cem*, 2/319; es-Suyûtî, *Buğyetul Vu'ât*, 1/505; İbn 'Asâkir, *Tarihü Medineti Dimaşk*, 8/72; el-Bağdâdî, *Ĥizane*, 1/279; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuĥât”, 18/12.

⁷⁰ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2394; İbn 'Asâkir, *Tarihü Medineti Dimaşk*, 8/74-75; es-Sâmerrâî, “Meliku'n-Nuĥât”, 18/22.

قَوَّافِي مَا يَمُنَّ غَيْرَكَ مَقْصِدًا	إِلَيْكَ رَسُولَ اللَّهِ يَمُنُّ نَاطِقًا ⁴
إِلَيْكَ بِمَدْحٍ لَا يَزَالُ مُخَلَّدًا	تَعَاوَضَ عَنْ مَنْ لَمْ يَزَلْ مُتَقَرِّبًا ⁵
بِغَيْبِ الَّذِي سَأَمَّا لَهُ وَتَرَدَّدًا	وَحَاشَاكَ يَا رَبَّ الْعَالَا أَنْ تَرُدَّهُ ⁶
بِذِكْرِكَ وَاسْتَيْقَنَتْ مُجَدًّا وَسُودَّدًا	وَقَدْ وَأَبِيكَ الْخَيْرِ شَرَّفَتْ مُنْطِقِي ⁷
وَمِنَّا وَمَا اسْتَصْرَفْتَ عَنْ مُؤْمِنٍ رَدًّا	فَصَلَّى عَلَيْكَ اللَّهُ مَا شِئْتَ هَادِيًا ⁸

1. Bir âşik kendi içinde ona (Nebi'ye) gitme isteğine sahip olduğu zaman, Muhammed Nebi (as)'ı ziyaret edecektir.

2. Tek olan özü ile huzur veren, ilişkilerinde kerim olan ve azameti göz alıcı olan hüdanın pınarının aktığını görmüyor musun?

3. Melekler onu zikrederek münacatta bulunup onun hidayetini ram olduklarında, onlar hidayet bulurlar.

4. Ya Rasulallah senden başkasına gitmeyen kafiyelerimi başkasına değil sadece sana yönlendiriyorum (söylüyorum).

5. Allah'ım sana yakın olmaya devam eden kişiye bunun karşılığını ver. Çünkü sen, sonsuz övgüye layıksın.

6. Seni tenzih ederim ki ey yüce rabbim! Mürtetlik ve ölüm hariç her duaya icabet edersin.

7. Ey rabbim senin şan ve şerefini yakinen tattım. Senin zikrinle sözümü şereflendirdim.

8. Bizi ve her mü'mini doğru yola ileterek bizden yüz çevirmedin. Bundan dolayıdır ki Allah'ın salât ve selamı üzerine olsun.

Yine başka bir şiirde Nebi (as)'ın övgüsü konusunu işlediği naatı şöyledir. [Basit],⁷¹

أَنْ يَسْتَجِيرَ بِعَلِيٍّ خَاتِمِ الرُّسُلِ	يَا قَاصِدًا يَغْرِبُ الْفَيْحَاءَ مُرْتَحِبًا ¹
مُدْحَتْ فِي آخِرِ الْأَعْصَارِ وَالْأَوَّلِ	خُذْ عَنْ أُخِيكَ مَقَالًا إِنْ صَدَعْتَ بِهِ ²
تَذُكِرُ الْفَخْرَ لَمْ يَصْدِفْ وَلَمْ يَمَلْ	قُلْ يَا مَنْ الْفَخْرُ مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ فَإِنْ ³
سَبَعًا طِبَاقًا قَبِدَتْ كُلُّ ذِي أَمَلٍ	صَبِيْتُ إِذَا طَلَبْتُ غَايَاتَهُ خَرَقْتُ ⁴

⁷¹ İbnu'l-'Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 5/2392-2393; el-Ḥamevî, *Mu'cem*, 2/494; İbn 'Asâkir, *Tarihü Medineti Dimaşk*, 8/73; es-Sâmerrâî, "Meliku'n-Nuḥât", 18/22.

جِيرِيلَ عَمَّا لَهُ قَدْ كَانَ لَمْ يَطُلْ

عَلَوْتَ وَأَزْدَدْتَ حَتَّىٰ عَادَ مُتَبَدِّحًا 5

عَدَوْتَ شِيمَةَ سَبَطِ الْخَلْقِ مُبْتَهِلْ

وَعَدْتَ وَالْكَبِيرُ قَدْ نَأَىٰ عُلَاكَ فَمَا 6

لَدَيْكَ فَاقْبَلْ ثَنَاءً غَيْرَ مُنْتَحِلْ

أَتَتْكَ غُرُقَوَائِي الْمَدْحِ خَاصِعَةً 7

إِلَيْكَ أَوْ صُدَّ بِالْإِقْفَارِ عَنْ جَمَلْ

ثَنَاءً مَنْ لَمْ يَجِدْ وَجَنَاءَ تَحْمِيلُهُ 8

1. Ey Peygamberlerin sonuncusunun yüceliklerine sığınmayı umut ederek mis kokulu Yesrib'e doğru yola çıkmış kişi!

2. Eğer bu dilediğini yapabilirsen kardeşinden şu sözü (Hz. Peygamber'e) götür: (Ey Peygamber!) Sen asırların başında da sonunda da övülmüşsün.

3. (Ve ona) şöyle de: Ey övünmenin kendisinde konakladığı kişi! Zira övünme söz konusu olduğunda o (övünme) tesadüfen olmaz ve yolundan da sapmaz.

4. (Senin) öyle bir güzel şöhretin var ki bu şöhretin son noktası istenip aranacak olursa, (bilysin ki bu şöhret) yedi kat göğü geçip gitmiş ve onu ümit edenlerin hepsini ardında bırakıp üstün gelmiştir.

5. Sen yüceldin ve bu yücelikte öyle ilerledin ki Cebrail bile daha önce kendisinin önüne hiç geçilmediği halde bulunduğu makamı terk ederek geri döndü.

6. (Sonra) büyüklük senin yüceliklerinin peşinden gelirken sen döndün de niyaz edip duran güzel bir huyun mizacından öteye geçmedin.

7. Seni öven dizelerimin en seçkinleri, önünde boyun eğerek sana geldi. (Bu dizeleri) kendine mal edip sahiplenmeyeceğin (başkasına ait olmayan ve zaten tamamı sadece senin zatına mahsus olan) bir övgü olarak kabul et!

8. Onları sana getirecek kuvvetli dişi develer bulamamış ya da cümlelerin yetersizliği kendisine engel olmuş bir övgü olarak...

Hasan b. Şâfi'nin şiir dîvânının olması onun değişik konularda ve usluplerde şiir yazmış olabileceğine işaret etmektedir. Edinilen bilgilere göre o, nazım yönünden de dili çok iyi kullanan bir şairdir. Kaynaklarda aktarılan şiirlerinin tümünde Nebi (as)'ın methi konusunu işlemektedir. Bu durum onun en beğenilen şiirlerinin bu tür şiirleri olduğunu göstermektedir. Yine bu dönemde Nebi (as)'ın methi konusunun şiirlerde öne çıkan bir konu olduğu yargısına bizi ulaştırabilir. Ancak bize aktarılan birkaç şiiri, onun şiiri hakkında da yeteri kadar yorum yapmayı zorlaştırmaktadır.

Sonuç

Bazı İslam âlimleri diğer ilimlere nazaran Arap dili çalışmaları yönüyle daha kuvvetlidir. Hasan b. Şâfi de bunlardan birisidir. Hasan b. Şâfi diğer bazı ilimler yanında en başta bir Arap dili âlimidir. Tüm İslam âlimleri gibi o da ilim tahsiline Arapça ile başlamış ve Arap dili çalışmaları açısından

diğer ilimlere kıyasla daha ileri ve kayda değer çalışmalar ortaya koymuştur. Sarf, nahiv, şiir, kıraat ve fıkıh gibi alanlarda eserler vermiştir. Ancak eserlerinin ağırlığını Sarf, nahiv, şiir alanlarındaki Arap dili ile ilgili çalışmalar teşkil etmektedir.

Yapılan literatür taraması göstermiştir ki Hasan b. Şâfi farklı alanlarda da tanınmış olmakla birlikte özellikle dil alanında meşhur olmuş önemli bir alimdir. Onun yaşadığı dönemde ilmi yönüyle öne çıktığı görülmektedir.

Şâfi mezhebine mensup olan Hasan b. Şâfi çok zeki, bilgili ve faziletli bir kimsedir. Nazım ve nesir alanlarında çok maharetli birisidir. Zamanın âlimleri onu çok iyi bir nahivci, iyi bir fıkıh usulcüsü, fasih konuşan, iyi bir önder, uygun durumlarda kendisini övmeyi seven birisi olduğu gibi bazı ifadelerle onu tanımlamışlardır. Ayrıca Hasan b. Şâfi; saygıdeğer, sağlam inançlı, dünyalık metadan uzak duran, çok faziletli ve ilmi yönü kuvvetli bir âlimdir.

Hasan b. Şâfi Arap dili dışında kıraat ve fıkıh gibi alanlarda öne çıkmaktadır. Özellikle fıkıh alanında önemli eserleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerden önemli olanları *Uslûbu'l-Hak*, *Usûlu'd-Dîn*, *Usûlu'l-Fıkıh* ve *et-Tezkiretu's-Seferiyye* isimli çalışmalarıdır.

Hasan b. Şâfi Arap dili ve fıkıh alanlarında önemli eserler vermiş ve sarf, nahiv, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü gibi birçok ilim dalında ders almıştır. Ebû Tâlib ez-Zeynebî, el-Uşnihî, Ali el-Fasîhî, Ebû'l-Feth b. Burhân el-Bağdâdî, Ali Es'ad İbn Ebî Naşr el-Mihenî ve Ebû Abdullah el-Kayravânî ders aldığı hocaları arasında zikredilir. Hasan b. Şâfi'nin birçok talebesi olduğunu da görülmektedir. Es'ad b. Halîm el-Ḥanefî, Ebû Bekir el-Vâsîfî, Ebû'l-Feth Osman el-Beledî, İbn 'Asâkir, Şumeym el-Hillî, Ebû'l-Mehâsîn el-Abbâsî, Ebû'l-Mekârim el-Ḥalebî, İbn Şirâzî, Arkaletu'l-Kelbî ve Ebû 'Abdullâh en-Nufûsî onun önde gelen öğrencileridir.

et-Taşrif, *Kitâbu'l-Hâvî fi'n-Nahv*, *Dîvân*, *el-'Umde fi'n-Nahv*, *Mesâilu'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu ile'l-Ḥaşri*, *el-Muktesid fi İlmi't-Taşrif*, *el-Muktesid fi't-Taşrif*, *Mukaddime fi'n-Nahv* ve *el-Muntehâb fi İlmi'n-Nahv* Hasan b. Şâfi'nin Arap dili alanındaki önemli eserleridir.

Hasan b. Şâfi ayrıca kaynak kitaplarda Şam'da yaşayan en önemli âlimler arasında zikredilmiştir. Hasan b. Şâfi çok sayıda eser veren âlimler arasındadır. Bunlardan büyük bir bölümünü Arap diline dair yazdığı eserler teşkil etmektedir.

Hasan b. Şâfi şiir yönü kuvvetli bir şairdir. Lafız olarak sağlam ve güzel şiirler ortaya koyan birisidir. Nazım ve nesir yönünden dili çok iyi kullanan bir ilim insanıdır. Özellikle nazım yönünden meşhur bir yazardır. Kaynaklarda kendisinden şiirler nakledilmiştir. Kendine ait bir dîvânı vardır. Kaynaklarda aktarılan şiirlerinin tümünde Nebi (as)'ın methi konusunu işlemektedir. Peygambere olan sevgisini işlediği Tanane Kasidesi bunlardan birisidir. Bu durum onun en beğenilen şiirlerinin bu tür şiirleri olduğunu göstermektedir. Yine bu bilgi bizi ilgili dönemde Nebi (as)'ın methi konusunun şiirlerde öne çıkan bir konu olduğu yargısına ulaştırabilir. Ancak bize aktarılan birkaç şiiri, onun şiiri hakkında da yeteri kadar yorum yapmayı zorlaştırmaktadır.

Hasan b. Şâfi kendisini nahiv alanında otorite olarak kabul etmektedir. Bu durum kendisine “Meliku’n-Nuḥât” denilmesi ve kendisinin de bu lakapla anılmak istemesinden de anlaşılmaktadır. Onun nahvin en zor meseleleri hakkında kendi şahsi fikirlerini ortaya koyabilmiş olması ve değişik dil âlimlerince onun görüşlerinin aktarılması bu konudaki iddiasınının destekler mahiyettedir. Ulaşılan bilgiler ışığında onun herhangi bir dil ekolüne dahil olmadığı ve hakim dil anlayışının dışına çıkan nahiv görüşlerinin olduğu görülmektedir. Hasan b. Şâfi’nin nahivciliği ile maruftur ve bu alanda kendisi de iddialı görüşler ifade etmiştir. Ancak onun nahiv ilminde on mesele hakkındaki görüşlerine yer veren İbnu’l-Berrî (ö. 582/1187)’nin “el-Mesâilu’l-‘Aşru’l-Mut‘ibâtu ile’l-Ḥaşri” eserinde onun görüşlerine çok kısa değinilmiştir. Bu sebeple onun nahiv hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak ele almak zorlaşmaktadır. Bu durumun yazarın Hasan b. Şâfi’nin nahiv hakkındaki görüşlerine katılmamasından kaynaklandığı da düşünülebilir.

Hasan b. Şâfi tüm temel kaynak kitaplarda ismi geçen birisidir ve bu bilgilerden onun Arap dilinde önemli bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun eserlerinin tamamı elimize ulaşmamıştır. Onun bu teliflerinin varlığı ve bu eserlerinin içerdiği bilgiler, genel olarak onun eserlerini görmüş olan başka âlimlerin eserlerinin içerisinde bize aktarılanlardan ibarettir. Bu durum onun eserlerinin hacli seferleri esnasında tahrip edildiği veya kaybolduğu ihtimalini düşündürmektedir. Öyle görünüyor ki araştırmacılar yeterince materyal bulamama endişesiyle onun üzerine çalışma yapmaktan uzaklaşmışlardır. Bu durum bizim çalışmamızın bazı kısımlarına da yansımıştır. Ancak Hasan b. Şâfi’nin Arap dili ve diğer alanlardaki yönlerinin de tüm eserlerden taranarak ortaya konması, bulunabilirse tahkik edilmemiş eseri varsa tahkik edilmesi ve onun ilim dünyasındaki yerinin ve görüşlerinin ortaya çıkarılması yönleriyle daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- ‘Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu’l-Ḥafâ ve Muzîlu’l-İlbâs ‘Amme’s-tehere mine’l-Eḥâdiş ‘alâ Eلسineti’n-Nâs*. thk. Ahmet Kalaş. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1405.
- ‘Akerî, Ebu’l-Fellâḥ İbn ‘İmâd el-Ḥanbelî Ebu’l-Fellâḥ Abdulḥayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu’z-Zehab fî Aḥbâri men Zehab*. thk. Mahmud el-Arneûd - Abdulkadir el-Arneûd. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1406.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. ‘Amr. *Ḥızânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-‘Arab*. thk. Muhammed Nebil Tarîfî - Emil Bedî Yakup. 13 Cilt. Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 1418.
- Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Munîr Selim. *Hedyyetu’l-‘Ârifîn Esmâu’l-Muellifîne ve Âsâru’l-Muşannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâ’i-Turâsi’l-‘Arabî, 1951.
- Dereli, Muhammed Vehbi, “Arap Dili Ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2020), 65-87.

- Endelûsî, Ebû Ḥayyân. *Tezkıratu'n-Nuḥât*. thk. Afifi Abdurrahman. Beyrut: el-Muessesetu'r-Risâle, 1406.
- Ensârî, Ebû Muhammed Cemalettin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed ibn Hişam. *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb*. thk. Mazin Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.
- Ḥamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Udebâ' İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 1414.
- İbn 'Asâkir, Ebû Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şafii. *Tarîhu Medineti Dımaşk ve Zikri Fağlihâ ve Tesmiyeti min Ḥıllihâ mine'l-Emâşıl*. thk. Amr b. Ğarâme el-Umrevî. Dâru Fıkrî li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415.
- İbnu'l-Berrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebu'l-Vaḥş b. Abdulcabbar el-Mısrî. *Cevâbu'l-Mesâili'l-'Aşr*. thk. Muhammed Ahmed Dâlî. Dımeşk: Dâru'l-Beşâiri li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri, 1418.
- İbn Ḥacer el-Asşalânî, Ebu'l-Fağl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nuzhetu'l-Elbâb fi'l-Elkâb*. thk. Abdülaziz Muhammed b. Salih es-Sedîrî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ḥallikân, Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-Â'yân ve Enbâu Ebna'i-z-Zemân*. Beyrut: Dâru Şâdir, 1968.
- İbn Keşîr, Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Kâdî. *Tabakatu's-Şafîyye*. thk. Abdülhalim Hân. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1407.
- İbnu'l-'Adîm, Amr b. Ahmed b. Hibetullah Ebî Cerâde el-Akîlî Kemalettin. *Buğyetu't-Taleb fi Tarîhi Ḥaleb*. thk. Süheyl Zukâr. Dâru Fıkrî li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2010.
- İbnu'l-Eşîr, Abdülkerim b. Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnu'l-Kıffî, Cemalettin Ebû Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-Ruvât âlâ Enbâhi'n-Nuḥât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrahim. Kahire: ed-Dâru'l-Fıkrî'l-'Arabî, 1406.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*. Beyrut: Dâru İhyâ'i-Turâsi'l-'Arabî, 1941.
- Sâmerrâî, Ahmed Hâşim. "Meliku'n-Nuḥât ve Mesâili'l-'Aşru'l-Mut'ibâtu İle'l-Ḥaşr". *Mecelletu't-Terbiyeti ve'l-İlm*, XVIII/3. (2011) 138-201.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Buğyetul Vu'ât fi Tabâkâti'l-Luğaviyyîne ve'n-Nuḥât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrahim. Lübnan: Mektebetü'l-'Aşriyyetu, ts.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Hemu'l-Hevâmi' fi Şerhi Cemi'l-Cevâmi'*. thk. Abdulhamit Hendâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

Şensoy, Sedat. *Abdülkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi*. İstanbul: Detay Ofset, 2010.

Şensoy, Sedat. "Suyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII (2010) 201-202.

Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*. İstanbul, 1983.

Zehabî, Şemseddin Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Nâziât Suresi Örnekleminde Nahvî Tevil

(Grammatical interpretation on the Example of Surah Nâziat)

Süleyman Mahmut KAYAGİL

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi | Islamic Sciences Faculty
Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences
Tokat | Türkiye | Tokat | Türkiye
Suleyman.kayagil@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1706-2665

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 06/Eylül/2022 | Received | 06/September/2022
Kabul Tarihi | 16/Haziran /2023 | Accepted | 16/June/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 | Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

KAYAGİL, Süleyman Mahmut. "Nâziât Suresi Örnekleminde Nahvî Tevil [Grammatical interpretation on the Example of Surah Nâziat]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 303-324.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1171707](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1171707)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Grammatical Interpretation on the Example of Surah an-Nāzi‘āt

Abstract: The present study focuses on the sentences that require ta'wil (at-Ta'wil an-Nahwī) in terms of language in the case of Surah an-Nāzi‘āt. Interpreting a sentence or phrase that is out of principle in terms of nahw is called at-ta'wil an-nahwī. As in every language, the elements of sentences in Arabic are in a relationship within the framework of certain rules. The nature of this relationship determines their contribution to meaning. However, grammatical rules may not always discipline the connection between the elements. In such cases, which can be characterized as irregularities, the mechanism of “ta'wil” comes into play. When at-ta'wil an-nahwī became inevitable, some disciplines and standards were established in time. These include the dropped elements of sentences and the Interpretation of these elements (khazif-taqdīr); the violation of the natural syntax disciplined by rules and the determination of its reflections on the meaning (taqdīm-takhīr); the practice of attributing a different meaning to an element of the sentence when it is incompatible in terms of nahw (load on the meaning); the use of a word to express the meaning of another word, thus giving it the power of two words; the use of a transitive verb in an intransitive sense and an intransitive verb in a transitive sense (tazmīn); and the identification of a word or expression that is unfit according to the rules of nahw, even if it does not constitute an excess in terms of meaning in the sentence (ziyāda). It can be said that the Qur'an was the main factor that paved the way for the development of ta'wil. Likewise, it can be said that the Qur'anic text is the one that has received the largest share of ta'wil. As with other surahs, there have been many interpretations and tafsir works on Surah an-Nāzi‘āt throughout Islamic history. This situation was considered during the study. The works written from the early period to the present day were carefully examined and the nahwī interpretations scattered in these works were identified. The findings were evaluated in terms of Arabic grammar and their justifications were put forward. In addition, the effect of these at-ta'wil an-nahwī on the local Turkish translation of the ayah or the relevant verse was analyzed. When at-ta'wil an-nahwī is examined in the context of Surah an-Nāzi‘āt, the following conclusions emerge at-ta'wil an-nahwī explains the reason for the taqdir of the dropped word, which is sometimes reflected in the commentaries, by applying the rules of language. The taqdir of the verb "uksimu" in the oath sentence is of this kind. In some cases, as in the case of *tanwin al-ivaz*, it determines the scope of the meaning indicated by a letter in a sentence. Sometimes it explains the types of sentences, as in the example of *jumlah al- ta'liliyyah*. Therefore, it determines which questions the sentence answers. In a sentence, the elements have a natural order determined by the rules of nahw. When this order is disrupted, at-ta'wil an-nahwī comes into play and determines the placement of the elements. In the verse "إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا" / "That knowledge rests with your Lord alone." (an-Nāzi‘āt 79/44), this is the case with the precedence of the related word. Even though the taqdir of the indefinite expressions is based on nahw, it is possible to determine the sentence subjected to taqdir by considering the sentences' general flow. If identifying the dropped clause between sentences is likened to finding the missing pieces of a puzzle, sometimes at-ta'wil an-nahwī acts as a tool to complete the composition. For example, after giving a positive response to the question "يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَاوِرَةِ" / "But now they ask mockingly, “Will we really be restored to our former state?” (an-Nāzi‘āt 79/10), the question "أَلَيْسَ كُنَّا عِظَامًا تَحَرَّتْ" / "even after we have been reduced to decayed bones?" (an-Nāzi‘āt 79/11) was asked. Evaluating the flow of the sentence here, linguists have inferred that in the next verse "فَأَلْوَا بِتِلْكَ إِذًا كَرَّةً خَاسِرَةً" / "Adding, then such a return would be a total loss for us!" (an-Nāzi‘āt 79/12), the disbelievers meant to say “this is a difficult possibility”. It is not always expected that at-ta'wil an-nahwī will contribute to the meaning. Sometimes it directly affects the meaning, and sometimes it does not. If the existing sentence structure requires ta'wil, interpreting it through at-ta'wil an-nahwī within the framework of grammatical criteria is also one of the tasks that at-ta'wil an-nahwī fulfills.priate to characterize the events carried out by Sikh fundamentalists as political fundamentalism.

Keywords: Arabic language, Arabic Grammar, at-Ta'wil an-Nahwī, ways of grammatical interpretation, Surah an-Nāzi‘āt.

Nâziât Suresi Örnekleminde Nahvî Te'vîl

Öz: Bu çalışma, Nâziât suresi örnekleminde dil açısından tev'îl (nahvî te'vîl) gerektiren cümleleri konu edinmiştir. Cümle veya terkinin nahiv açısından kaide dışı olması sebebiyle değerlendirilerek yorumlanmasına nahvî te'vîl denir. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de cümle öğeleri birbiriyle belirli kurallar çerçevesinde ilişki içerisinde bulunmaktadır. Bu ilişkinin niteliği, onların anlama olan katkısını da belirler. Ancak; öğeler arasındaki irtibat her zaman dilbilgisi kuralları ile disipline edilemeyebilir. Kural dışı diye niteleyebileceğimiz böyle durumlarda, “te'vîl” mekanizması devreye girer. Nahvî te'vîl kaçınılmaz bir zorunluluk olunca, zamanla kendi içinde bazı disiplinleri ve standartları oluşturulmuştur. Bunlar, sözden düşürülen cümle unsurları ve bu unsurların yorumlanması ameliyesi (hazif-takdir); kurullarla disiplin altına alınmış doğal söz diziminin ihlal edilmesi ve bunun anlama yansımalarının tespiti (takdim-tehir); cümlenin bir ögesi nahiv açısından uyumsuzluk yaşadığında ona kendi anlamından farklı bir anlam yüklenmesi şeklinde yapılan uygulama (manaya haml); bir kelimenin başka kelimenin anlamını daha ifade etmesi, dolayısıyla ona iki kelime gücü kazandırılması; aynı şekilde geçişli fiilin geçişsiz, geçişsiz fiilin de geçişli anlamda kullanılması (tazmin); cümlede anlam açısından fazlalık oluşturmaya bile, nahiv kurallarına göre orada bulunmaması gereken kelime veya ifadenin tespiti (ziyade) şeklinde sıralanabilir. Nahvî te'vîlin gelişmesinde önyak olan esas etkenin Kur'an-ı Kerim olduğu söylenebilir. Aynı şekilde te'vîlden en fazla nasibini alan metnin de Kur'an-ı Kerim metni olduğu söylenebilir. Nâziât suresiyle ilgili İslam tarihi boyunca birçok yorum ve tefsir çalışması yapılmıştır. Araştırma sırasında bu durum göz önünde bulundurulmuş, ilk dönemden itibaren günümüze kadar yazılmış eserler dikkatle incelenmiş ve bu eserlerde kısıtlı halde dağınık şekilde mevcut olan nahvî te'vîller tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular, Arapça dilbilgisi açısından değerlendirmeye tabi tutulmuş ve gerekçeleri ortaya konmuştur. Nâziât suresi bağlamında nahvî te'vîl incelendiğinde ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır: Nahvî te'vîl, bazen meallere de yansıyan mahzûf kelimenin takdir sebebini, dil kurallarını işleterek izah eder. Yemin cümlesinde mahzûf “uksimu” fiilinin takdir edilmesi bu kabildendir. Nahvî te'vîl yerine göre *tenvînu'l-ivaz* örneğinde olduğu gibi, cümlede bir harfin işaret ettiği mananın kapsamını belirler. Bazen de *cümle-i ta'lîliyye* örneğinde olduğu gibi cümle türlerini açıklar. Dolayısıyla da cümlenin hangi sorulara cevap olarak geldiğini tespit eder. Cümlede, öğelerin nahiv kurallarıyla tespit edilmiş doğal bir sıralaması vardır. Bu sıralama bozulduğunda nahvî te'vîl devreye girer ve öğelerin yerlerini tespit eder. “إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا” / Sadece Rabbindedir ona dair nihaî bilgi.” (en-Nâziât 79/44) ayetinde muteallık ön geçmesi bu kabildendir. Nahvî te'vîlin her zaman anlama katkısı sağlaması beklenmez. Nahvî te'vîl bazen manayı doğrudan etkilediği gibi, bazen de etkilemez. Mevcut cümle yapısının te'vîle ihtiyacı varsa onun dilbilgisi kriterleri çerçevesinde nahvî te'vîl yoluyla izah edilmesi de nahvî te'vîlin yerine getirdiği görevlerdendir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Nahvî Te'vîl, Dilsel Yorum Metotları, Nâziât Suresi.

Giriş

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de cümle ögeleri birbiriyle belirli kurallar çerçevesinde ilişki içerisinde bulunmaktadır. Bu ilişkinin niteliği, onların anlama olan katkısını da belirler. Ancak; ögeler arasındaki irtibat her zaman dilbilgisi kuralları ile disipline edilemeyebilir. Kural dışı diye niteleyebileceğimiz böyle durumlarda, “te’vîl” mekanizması devreye girer.

İslamî ilimlerin hemen her alanında var olan te’vîl yöntemi, nahiv ilminde de kendine özgü bir karakter kazanmıştır. Dil bilginlerinin belirlediği nahiv kurallarını esas kabul eden dilciler, bu kurala uymayan durumları, yine nahiv kurallarını işleterek yorumlamaya gitmişlerdir. İlk dönemlerden itibaren uygulanmaya başlanan te’vîl, ilerleyen dönemlerde daha da bilimsellik kazanmış, usul ve esasları detaylarına kadar belirlenmiştir.

Nahvî te’vîlin gelişmesinde önyak olan esas etkenin Kur’an-ı Kerim olduğu söylenebilir. Aynı şekilde te’vîlden en fazla nasibini alan metnin de Kur’an-ı Kerim metni olduğu söylenebilir. Klasik tefsir kaynaklarını incelediğimizde her bir âyetin ulemaca çok yönlü olarak incelendiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim'in dil yönünün de bu incelemelerden yeteri kadar nasibini aldığı söylenebilir.

Bu çalışma, Nâziât suresi örneğinde dil açısından te’vîl (nahvî te’vîl) gerektiren cümleleri konu edinmiştir. Mekkî surelerden olan Nâziât suresi, içinde birçok dil sanatını barındıran mümbit bir suredir. Bu sebeple, dilbilgisi ve belagat yönüyle araştırmacıların ilgisini çekmiş; incelemelere tabi tutulmuştur. Ancak araştırdığımız kadarıyla nahvî te’vîl yönüyle yapılmış bir araştırma bulunmamaktadır. Bu makale iki bölümden oluşmakta olup birinci bölümde nahvî te’vîl genel hatlarıyla incelenmiştir. Araştırmanın esas kısmını oluşturan ikinci bölümde ise Nâziât suresi nahvî te’vîl yönünden ele alınmıştır. Şekilsel anlamda sarf konusunu ilgilendiren te’vîller ve belagatle ilgili te’vîller çalışmamızın kapsamı dışındadır.

Diğer surelerde olduğu gibi, Nâziât suresiyle ilgili de İslam tarihi boyunca birçok yorum ve tefsir çalışması yapılmıştır. Makale çalışılırken bu durum göz önünde bulundurulmuş, ilk dönemden itibaren günümüze kadar yazılmış eserler dikkatle incelenmiş ve bu eserlerde kırıntı halinde dağınık şekilde mevcut olan nahvî te’vîller tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular, Arapça dilbilgisi açısından değerlendirmeye tabi tutulmuş ve gerekçeleri ortaya konmuştur. Buna ilave olarak, yapılan nahvî te’vîllerin âyet veya ilgili cümlenin lokal olarak Türkçe çevirisine etkisi analiz edilmiştir.

İnceleme sonucu tespit edilen nahvî te’vîller, te’vîl yöntemleri nazara alınarak kategorize edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber, te’vîl içeren yapılar iç içe geçmiş nahiv konularından oluştuğu için ve bunları parçalara ayırmak da gereksiz olduğundan, keskin çizgilerle ayırtmamız mümkün olmamaktadır. Âyetlerin çevirisi oluşturulurken tek bir kaynağa bağlı

kalinmayıp karşılaştırmalı meallerin bulunduğu kaynaktan yararlanılmıştır.¹ Bazen metni daha iyi yansıtılma adına, özgün çevri oluşturma şeklinde inisiyatifte de bulunulmuştur.

1. Nahvî Te'vîl, Ortaya Çıkışı, Sebepleri ve Yöntemleri

1.1. Nahvî Te'vîl ve Ortaya Çıkışı

Te'vîl kelimesi, “رَجَعَ/dönmek” anlamına gelen (رَجَعَ) kökünden türemiş olup “tef'îl” babının mastarıdır. “رَجَعَ الرَّجْعُ” ifadesi; sözü düşünmek, takdir etmek ve tefsir etmek anlamlarına gelmektedir.² İstilahî olarak da “bir şeyi veya bir olguyu zihinsel bir kurguyla aslına döndürme çabası; bir amaç ve bir sonuca ulaşma gayreti”³ şeklinde tanımlanabilir. Nahiv açısından te'vîl/nahvî te'vîl; hazif, ziyade, fasl, izmar, takdim, te'hir vs. yöntemlerinden yararlanılarak bir terkibin aslına döndürülmesi şeklinde tarif edilebilir.⁴

Nahvî te'vîlin ortaya çıkış serüveni incelendiğinde; nahivcilerin, nahiv kaidelerine uymayan ifadeleri bu kaidelere uydurma çabasının ön plana çıktığı görülmektedir.⁵ Bu açıdan değerlendirildiğinde te'vîl; kelam, felsefe, tasavvuf, tefsir ve benzer alanlarda ulemanın başvurduğu yöntem olduğu kadar, nahiv alanında da dilcilerin kullandığı bir metot olmuştur.⁶ Nahivciler, Kur'an metni ile Arapça dilbilgisi arasında uyumsuzluk olması durumunda metni kaideye uyarlamak için belirli yöntemlerle te'vîle başvurmuşlardır.⁷

Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı ve Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *el-Cumel*'i gibi ilk dönem nahiv alimlerinin çalışmaları incelendiğinde, te'vîl kelimesinin bu eserlerde kullanılmadığı görülmektedir.⁸ Bununla beraber; bu durum, onların nahvî te'vîli kullanmadıkları anlamına da gelmemektedir. Onlar adını belirlememiş olsalar da nahvî te'vîli bilfiil uygulamışlardır.⁹ Te'vîl, ilk dönem nahivcilerinin zihninde, kıyas gibi bağımsız bir konu haline gelmediğinden, nahivciler onun nahvin birçok sorununu çözen etken bir rolü olduğunu gözden kaçırmış ve bir başlık altında incelememişlerdir.¹⁰

İbn Ebî İshâk'ın (ö. 117/735) öğrencisi Yûnus b. Habîb'e (ö. 182/798) “Nahvin değişmez ve kıyaslanabilir kurallarına itibar etmelisin” şeklindeki tavsiyesinin kurallaşma ve dolayısıyla te'vîl

¹ bk. “Türkçe Kur'an Mealleri” (Ocak 2022).

² Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414), 11/32.

³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass - Dirâse fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: ed-Dâru'l-Beyza, 2014), 230.

⁴ Temmâm Hassân, *el-Uşûl dirâse ibistimûlûciyye li'l-fikri'l-lugavî 'inde'l-ʿArab, en-nahv- fikhu'l-lûga-el-belâga* (Kahire: ʿÂlemu'l-Kutub, 2000), 147.

⁵ Şehmus Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 28.

⁶ Ğâzî Tuleymât, “Eseru't-te'vîli'n-nahvî fi fehmi'n-nass”, *Mecelletu kulliyetu'd-dirâsati'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 15 (1998), 246.

⁷ Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*, 28.

⁸ Mahmûd Hasan el-Câsim, “Mefhûmu't-te'vîli'n-nahvî”, *Mecelletu Cuzûr* 6/3 (Eylül 2001), 446.

⁹ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 65; Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*, 28.

¹⁰ Muhammed İd, *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabî fi nazrati'n-nuhât ve ra'y İbn Madâ' ve dav'i'l-lugati'l-hadis* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1989), 169.

için dönüm noktası olduğu ifade edilmiştir.¹¹ Te'vîlin bir kaide sistemine göre yapıldığını, dolayısıyla öncesinde kaidelerin tespit edilmesi gerektiğini göz önünde bulundurursak, bu yaklaşımın tutarlı olduğu düşünülebilir.¹² İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) "Şecâatu'l-Arab" başlığı altında, te'vîl terimini kullanmadan te'vîl yollarından bazılarını sayması, te'vîl hususunda çerçevenin daha ilk dönemlerde oluştuğunu göstermektedir.¹³ Bununla beraber "nahvî te'vîl" terimi, nahivciler tarafından ancak yirminci asrın sonlarında kullanılmaya başlanmış bir istilaktır.¹⁴

1.2. Nahvî Te'vîlin Sebepleri

Dille ilgili kaidelerin kapsayıcı olmaması veya dil ekolleri arasındaki ihtilaflar gibi te'vîl yapmayı gerektiren etkenler vardır. Bu etkenlerin başında, cümlenin zahirinden anlaşılan mananın doğru olmaması gelmektedir. Örneğin "أَكَلْنَا فَاكِهَةً وَمَاءً" / meyve ve su yedik" cümlesinde أَكَلْنَا kelimesinin أَكَلْنَا'ye atfedilmesi, anlamca doğru olmaz. Dolayısıyla, شَرِبْنَا fiilinin takdir edilmesi zorunlu hale gelmiştir.¹⁵

Bazen de kelimenin zahirinden çıkan anlam akideyle ters düştüğü için tevil ihtiyacı hasıl olmuştur. Örneğin, "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" "Rabbin (in buyruğu) ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği..." (el-Fecr 89/23) âyetini selef, olduğu gibi anlamışsa da sonrakiler, "gelme" sıfatının Allah'a izafe edilmeyeceğinden hareketle bu âyeti "جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ" / Rabbinin emri/buyruğu geldi." şeklinde te'vîl etmişlerdir.¹⁶

1.3. Nahvî Te'vîl Yöntemleri

Nahvî te'vîl kaçınılmaz bir zorunluluk olunca, zamanla kendi içinde bazı disiplinleri ve standartları oluşturulmuştur. Bunların başında hazif gelmektedir. Sözden düşürülen cümle unsurlarının (mahzûfların) tespiti, Arap dili bilginlerinin özel bir ilgi atfettiği konulardandır. Zira dilde takdîr (mahzûf unsurun yorumlanması ameliyesi), önemli ölçüde buna dayanmaktadır.¹⁷

Söz dizimi, dilin doğasından neşet eder. Nahivciler, Arapçayı inceleyerek söz dizimi için Arap dilinin doğasından kaynaklanan standart çerçevesini belirlemiş, sonra da kurallarını oluşturmuşlardır. Bu kuralların dışına çıkılması durumunda takdim-tehir gerçekleşmiş olur.

¹¹ Şehmus Ünverdi, "Kaide Dışı Kullanımların Kaide Altına Alınması: Nahvî Tevîl", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Aralık 2021), 118.

¹² Şehmus Ünverdi, *Arap Dili Nahvinde Te'vil* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 29.

¹³ Ebu'l-Feth Oman İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: 'Âlemu'l- Kutub, ts.), 2/360.

¹⁴ Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*, 15.

¹⁵ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 2/312; Ünverdi, *Arap Dili Nahvinde Te'vil*, 40.

¹⁶ Ünverdi, "Kaide Dışı Kullanım", 55.

¹⁷ Halil İbrahim Kaçar, "Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 171.

Devrik cümle de diyebileceğimiz bu yeni cümlenin nahiv açısından anlama yansıması, nahvî te'vîlle tespit edilmektedir.¹⁸

Nahivcilerin te'vilde kullandığı bir diğer üslup, manaya hamldır.¹⁹ Manaya haml; cümlenin bir ögesi nahiv açısından uyumsuzluk yaşadığında ona kendi anlamından farklı bir anlam yüklenmesi şeklinde yapılan uygulamaya denir.²⁰ Örneğin, “سَارَتْ الطَّائِرَةُ بَرَقًا / Uçak şimşek gibi gitti” cümlesinde بَرَقًا kelimesi müştak olmadığı için hâl olmaya uygun değildir. Bu sebeple şimşegin bir özelliği olan سَرِيعَةً ile te'vîl edilmiştir.²¹

Nahvî te'vîlin yapıma yöntemlerinden biri de tazmindir.²² Tazmin, bir kelimenin başka kelimenin anlamını daha ifade etmesi, dolayısıyla ona iki kelime gücü kazandırılması şeklinde tarif edebilir.²³ Müteaddi fiilin lazım, lazım fiilin de müteaddi anlamda kullanılması tazminin en yaygın kullanımlarındandır.²⁴

Nahivcilerin te'vilde kullandıkları yöntemlerden biri de “ziyade yoluyla te'vîl”dir. Nahivciler, hazif ve takdirde olduğu gibi, aynı prensiplerden yola çıkarak; cümlede anlam açısından fazlalık oluşturmaya bile, nahiv kurallarına göre orada bulunmaması gereken kelime veya ifadeyi zaid olarak değerlendirmişlerdir.²⁵ Buradaki zaid kelimenin manaya etkisi ise incelenmesi gereken farklı bir konudur.

2. Nâziât Suresinde Nahvî Te'vîl

2.1. Hazif Yoluyla Te'vîl

Türkçede “eksilti” olarak da ifade edebileceğimiz²⁶ hazif; mananın ve şeklin etkilenmemesi şartıyla bir veya daha fazla kelimenin düşürülmesi, şeklinde tanımlanabilir.²⁷ Hazif, nahiv başlıklarının neredeyse tamamını ilgilendiren kapsamlı bir konudur. Bu sebeple nahvî te'vîlin en fazla uygulandığı başlık olarak nitelenebilir.

Nâziât suresi, yeminle başlamaktadır. Yemin cümlesini oluşturan unsurlar; yemin lafzı, yemin edatı, kendisiyle yemin edilen ve kendisine yemin edilen/cevap cümlesi şeklinde kategorize edilmiştir.²⁸ Surenin ilk âyeti olan “وَالنَّازِعَاتِ غَرَقًا / Andolsun şiddetle çekip çıkaranlara” (en-Nâziât

¹⁸ Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*, 146.

¹⁹ Tuleymât, “Eseru't-te'vîl”, 263.

²⁰ Ali Ebu'l-Mekârim, *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2006), 251.

²¹ Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*, 161.

²² Tuleymât, “Eseru't-te'vîl”, 261.

²³ Süleyman Koçak, *Kur'an'da Tazmin Üslubu* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 57.

²⁴ Tacettin Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü* (Konya: Kitap Dünyası, 2012), 94.

²⁵ Ünverdi, *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*, 130; Ebu'l-Mekârim, *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, 249.

²⁶ Ümit Hunutlu, “Atebetü'l-Hakâyik'te Eksilti Yapılar”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 770.

²⁷ Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, 30.

²⁸ Mehmet Çalışkan, “Kur'an-ı Kerim'in Yemin Üslubu”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2019), 93.

79/1) âyetindeki yemin üslubunu, bu bağlamda değerlendirecek olursak aşağıdaki sonuçları ele ederiz:

Kasem harfi olan “vav”, harf-i cer özelliği taşıdığından;²⁹ وَاللَّهِ şeklinde yemin cümlesi, şibh-i cümle olarak kabul edilmektedir. Bu durumdaki şibh-i cümlelerin müteallakı da mahzup olup “أقسم/Yemin ederim” şeklinde takdir edilebilir.³⁰ Buradaki mahzup cümlelerin yaygın kullanım sebebiyle hafzedildiği ifade edilmiştir.³¹ Bu veri ışığında değerlendirdiğimizde âyetin anlamı, “أقسم بالله / Şiddetle çekip çıkarana yemin ederim” şeklinde te’vîl edilebilir. Nitekim âyetin Türkçe karşılığını verirken, “andolsun” ifadesinin kullanılması da bu şekilde te’vîlle açıklanabilir.

Yemin cümlesinin ana unsurlarından birisi olan *cevabu'l-kasem*, bazen açıkça zikredilmez.³² “وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا / Andolsun şiddetle çekip çıkarana” (en-Nâziât 79/1) âyet-i kerimesinden itibaren beşinci âyete kadar olan bölümde kasemlerin cevabı, görünürde bulunmamaktadır. Müfessir dilciler bu durumda kasemin cevabını mahzup bir cümlede aramışlardır. Mananın genel gidişatı dikkate alındığında, bu mahzup cümlelerin “إِنِّكُمْ لَمَسْجُورُونَ / yemin olsun ki siz kesinlikle (ölümden sonra) diriltileceksiniz” şeklinde takdir edilebileceği söylenmiştir.³³ Buna ilaveten, “وَالْمُحَاسِبِينَ / ve kesinlikle hesaba çekileceksiniz” şeklinde takdir edenler de olmuştur.³⁴ Bu şekilde mahzup bir cümleye, kasem âyetinin kendisi ve devamındaki birkaç âyetin işaret ettiği söylenmiştir.³⁵

Mahzup *cevabu'l-kaseme* işaret eden bir başka delil de “يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ / Sarsıntının sarstığı gün” (en-Nâziât 79/6) âyet-i kerimesidir. Dilciler, bu âyetteki “يَوْمَ” zarfının müteallakının mahzup *cevabu'l-kasem* olan “لَتُبْعَثَنَّ” fiili olduğunu; bir tür “ne zaman?” sorusuna cevap verdiğini söylemişlerdir.³⁶ Bu durumda âyete, “...ya yemin ederim ki siz kesinlikle diriltileceksiniz” şeklinde anlam verebiliriz.

²⁹ Buradaki vâvu'l-kasemin “bi” harf-i cerinin yerine kullanıldığı ifade edilmiştir. Kasem, “bi” harf-i ceri ile kullanıldığında, yaygın kullanımdan dolayı müteallakı olan kasem cümlesi (أقسم) hafzedilirken; “vav” ile kullanıldığında kasem cümlesi zorunlu olarak hafzedilmektedir. bk. el-Meliku'l-Mueyyed İmâduddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebu'l-Fidâ', *Kitâbu'l-Kunnâş fi fenneyi'n-nahv ve's-sarf*, thk. Riyad b. Hasan el-Havvâm (Beyrut: el-Mektebetu'l-‘Aşriyye, ts.), 2/81; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed İbn Kâyyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Eymâni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Salim el-Batâfi (b.y.: Dâr Âlemi'l-Fevâid, ts.), 7.

³⁰ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/360; ‘Abduh er-Râcihî, *et-Teṭbîḳu'n-nahvî* (b.y.: Mektebetu'l-Ma‘ârif, 1999), 351.

³¹ İbn Kâyyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 7.

³² İbn Kâyyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 7,13; Ebu'l-Fidâ', *el-Kunnâş*, 2/84.

³³ Ebû ‘Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. ‘Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-nahv*, thk. Faḥruddîn Kâbâve (b.y.: y.y., 1995), 209; Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Mıṣrî İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib ‘an kutubi'l-e-‘ârib*, thk. Muhammed Muḥyiddîn ‘Abdulḥamîd (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 846; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. ‘Amr b. Ahmed ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki't-tenzil ve ‘uyûni'l-ekâvil fi vucûhit-te’vîl*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-‘Arabî, ts.), 4/693.

³⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib eṭ-Ṭaberî, *Câmi‘u'l-beyân fi te’vîli'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Muesesetu'r-Risâle, 2000), 24/192.

³⁵ Bu âyetler, “يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ / Sarsıntının sarstığı gün” (en-Nâziât 79/6) ve devamındaki birkaç âyettir.

³⁶ Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-nahv*, 209; ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 4/694; Ebû Abdillâh Muhammed b. Omer b. Hasan b. Huseyin eṭ-Teymî Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâr Kitabi'l-İlmiyye, 2000), 31/32.

Surenin ilk beş âyetinde geçen “نَاذِرَاتٌ، نَاشِطَاتٌ، سَابِحَاتٌ، سَابِقَاتٌ، مُدَبِّرَاتٌ” kelimeleri, ism-i fail kalıpları olup sıfat özelliği taşımaktadır. Bunların hepsi için tek mevsuf takdir edilebildiği gibi; yaygın olan kullanıma göre,

vâvla atfolunan kelimelerin her biri için kendine özgü mevsuf takdir edilmesi daha isabetli olur.³⁷ Bu kaideye binaen, tefsir kitaplarında söz konusu kelimeler için çeşitli mevsuflar takdir edildiği görülmektedir. Örneğin, النَّازِعَاتِ ifadesinin mevsufu, “المَلَائِكَاتِ/melaikeler” şeklinde takdir edilebileceği, النَّاشِطَاتِ ifadesinin mevsufunun da “yıldızlar” olabileceği görüşü bunlardandır.³⁸ Bu durumda âyetin takdiri “والْمَلَائِكَاتِ النَّازِعَاتِ غَرَقًا”/ Yemin olsun şiddetle çekip çıkaran meleklerle.” şeklinde ifade edilebilir.

“قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ / O gün kalpler (korku ile) titreyecek” (en-Nâziât 79/8) âyetinde يَوْمَئِذٍ tamlamasında muzafun ileyh durumundaki cümlelerin mahzup olduğu söylenmiştir.³⁹ Şöyle ki; “إِذٍ”, sükûn üzere mebni bir isim olduğu halde tenvin almıştır. Bunun sebebi, mahzup bir cümleye işaret etmesidir. Böyle bir işlevi sebebiyle bu tenvine *tenvînu'l-ivaz* denmiştir. Bir diğer ifadeyle, bu tenvinin mahzup bir cümleye işaret için getirildiği söylenebilir.⁴⁰ Bu durum dikkate alınarak إِذٍ'in muzaf olduğu mahzup cümle, “تَرَجُّفُ الرَّاجِفَةِ وَتَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ وَاجِفَةٌ” / Kalpler, (sarsılanın sarsıldığı ve onu bir diğer sarsıntının izlediği) o gün titreyecektir” şeklinde te'vîl edilmiştir.⁴¹ Burada bir harfin işaret ettiği anlamın kapsamını belirlemede nahvî te'vîlin üstlendiği fonksiyonun cümleye zenginlik kattığı görülmektedir.

“يَقُولُونَ إِنَّا لَعَرُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ / Diyorlar ki, eski hâlimize mi döndürülecekmiz?!” (en-Nâziât 79/10) Âyet-i kerimedeki “لَعَرُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ” ifadesi Arapçada; eski haline dönmek, geldiği gibi geri dönmek, anlamında kullanılan bir deyimdir.⁴² Bundan dolayı, meallerde “eski haline döndürülmek” şeklinde çevrilmiştir.⁴³ Bununla beraber, فِي الْحَافِرَةِ ifadesini hal kabul edip müteallakını da mahzup bir kelime olarak takdir edenler olmuştur. Bu durumda, âyetin anlamı, “إِنَّا لَعَرُودُونَ وَنَحْنُ فِي الْحَافِرَةِ” / kabirlerde olduğumuz halde geri mi döndürüleceğiz” şeklinde te'vîl edilebilir.⁴⁴

“أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا تَحْرَةً” / Hem de çürümüş kemiğe döndükten sonra mı?” (en-Nâziât 79/11) Âyet-i kerimedeki bu istifham, bir önceki âyete “evet” cevabı verilmesi üzerine sorulmuştur.⁴⁵ إِذَا ile

³⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîri ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 30/61.

³⁸ Taberî, *Câmi'*, 24/186-187.

³⁹ İbn Cinnî, *el-Haşâîş*, 2/367.

⁴⁰ Ebû Muhammed Bedreddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, thk. Fahruddîn el-Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/145; Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Mısrî İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bâkâ'î (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/39.

⁴¹ Ahmet Ferâc İsmail, “et-Terâkîbu'n-Nahviyye ve Delâlâtuhâ fi Sûreti'n-Nâziât”, *Mecelle Câmi'ati'l-Medineti'l-Âlemiyye* 23 (Ocak 2018), 283.

⁴² bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/205.

⁴³ el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emşâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/485.

⁴⁴ Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu* (Dimaşk - Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2011), 8/207.

⁴⁵ Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-nahv*, 209.

başlayan şart cümlesinin cevabı mahzup olup takdiri “أَنْبَعْتُ وَنُودْتُ” / diriltilip geri mi gönderileceğiz?” şeklinde te’vîl edilebilir.⁴⁶ Kompozisyonun eksik parçası nahvî te’vîle bu şekilde tamamlanınca; bir sonraki âyetin büyük resimdeki yeri tam olarak anlaşılmış olur. Şöyle ki, bu soruya da “evet” cevabı verilince, muhataplar bir sonraki âyette ifade edilen sonuç cümlesini söylerler.⁴⁷ O sonuç cümlesi de şudur:

“إِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ / Böyle bir şey varsa yandık desenize, dediler.” (en-Nâziât 79/12) Âyetteki إِذَا cevap ve ceza harfidir. Kendisinden sonraki ifadeyi tekit için gelmiş olup amel etmez.⁴⁸ Kâfiyeci buradaki إِذَا edatının zarfiyye olduğunu, ona eklenen tenvinin de *tenvînu’l-ivaz* olduğunu söyler. Ona göre cümle, “إِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ وَتَحَقَّقَتْ كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ / Böyle bir şey gerçekleşip vuku bulduğunda bu, (bizim için) büyük bir hüsrân olur” şeklinde takdir edilebilir.⁴⁹ Bu gibi mahzup ifadelerin takdiri her ne kadar nahve dayanılarak yapılsa da takdir edilen cümlelerin tespiti, cümlelerin genel akışını nazara alarak mümkün olmaktadır. Örneğin, bu âyetle bir sonraki âyetin cümle akışını değerlendiren dilciler, burada inkârcıların “bu zor bir ihtimal” demek istedikleri çıkarımında bulunmuşlardır.⁵⁰

Cümlelerin başlarında bulunup kendisinden önce mahzup bir cümle olduğuna delalet eden “fe” harfine, *fâu’l-fasîha* denir.⁵¹ “فَاتِمًا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ / oysa bu tek bir haykırıştan ibarettir.” (en-Nâziât 79/13) âyeti bu bağlamda değerlendirilebilir. Âyetteki فَ harfi, *fâu’l-fasîha* olup mahzup bir cümleye delalet etmektedir.⁵² Takdiri, “Bunda şaşılacak bir şey yok, tek bir haykırışa bakar, bir de bakmışsın ki haşır meydanında toplanmışsın” şeklinde yapılabilir.⁵³ Burada *fâu’l-fasîha*ya yüklenen anlam dikkate alındığında âyetin bir önceki âyete cevap mahiyetinde olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, “فَارَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى / (Mûsâ) ona en büyük mucizeyi gösterdi” (en-Nâziât 79/20) âyetindeki فَ harfi de *fâu’l-fasîha* olup mahzup bir cümleye atıftır. Sözü edilen mahzup cümle, “Gitti ve Firavn’a doğru yolu gösterdi” şeklinde takdir edilebilir.⁵⁴ Örneklerden de görüleceği üzere; *fâu’l-fasîha*, mahzup cümlelere işaret etmek suretiyle, cümleler arasındaki irtibatı kurma görevi üstlenmiştir.

“هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى / Mûsâ’nın haberi sana geldi mi?” (en-Nâziât 79/15) Âyetteki حَدِيثٌ kelimesi ismi-i fail manasında olup حَدِيثٌ demektir.⁵⁵ Çok kullanımdan dolayı bir ibarenin (muzafın) düştüğünü kabul edersek, bu kelime “خَيْرُ الْحَادِثِ / Olayın haberi” şeklinde yorumlanabilir.⁵⁶ Bu te’vîlin meale de aynen yansıdığı göz önünde bulundurulduğunda nahvî te’vîlin, zaten var olan bir mananın nerden geldiğini tespit görevi üstlendiği söylenebilir.

⁴⁶ Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 31/34.

⁴⁷ Ferâhîdî, *el-Cumel fi’n-nahv*, 209.

⁴⁸ Dervîş, *İrâbu’l-Ḳur’ân*, 10/208.

⁴⁹ “إعراب سورة النازعات الجزء الثالث”, haz. Ali Hani el-Aḳrabâvî, *Youtube* (18 Haziran 2019), 7:03.

⁵⁰ Dervîş, *İrâbu’l-Ḳur’ân*, 10/208.

⁵¹ Abdülğani ed-Daḳr, *Mu’cemu’l-ḳavâ’idi’l-‘Arabiyye fi’n-nahv ve’t-tasrif* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986), 321.

⁵² Dervîş, *İrâbu’l-Ḳur’ân*, 10/208.

⁵³ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/72.

⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/78; Dervîş, *İrâbu’l-Ḳur’ân*, 10/367.

⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/74.

⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/74.

“إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى / Firavuna git! Çünkü o çok azdı” (en-Nâziât 79/17) cümlesini *makâlu'l-kavl* (ال fiilinin mefulün bihi) sayarsak, başına ل fiili takdir edilebilir.⁵⁷ Bu durumda cümle, mahallen mansub mefulün bih olur. Bu şekilde cümlelerin anlamı “Allah ona, Firavuna git, dedi” şeklinde ifade edilebilir.

“إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ / Firavuna git!” emrinin sebebinin açıklar. Bir tür, “niçin” sorusuna cevap verir.⁵⁸ Nahvî te’vîl burada cümlelerin türünü belirlemiştir; dolayısıyla onun hangi soruya cevap verdiğini tespit etmiştir. Nahiv kuralları gereğince, ta’lîl cümlesi özelliği taşıyan isim cümlelerinin başındaki ta’lîl lâmi hazfedilir; ancak cümleye kattığı anlam devam eder.⁵⁹ Âyet-i kerimeyi bu çerçevede değerlendirdiğimizde, cümlelerin başında ج harf-i cerinin mahzup olduğunu ve takdirinin “إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى / Firavuna git! Çünkü o çok azdı.” şeklinde olabileceğini söyleyebiliriz.

“فَلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى / De ki, arınmaya ne dersin?” (en-Nâziât 79/18) cümlesinde ل ifadeyi, haber olup mübtedası mahzuptur. “هَلْ لَكَ رَغْبَةٌ / (arınmak için) bir isteğin var mı?” veya “هَلْ لَكَ تَوَجُّهٌ / (arınmak için) bir eğilimin var mı?” şeklinde durumun gerektirdiği bir mübteda takdir edilebilir.⁶⁰ Âyetteki ل harf-i cerinin cümleye kattığı anlam, nahvî te’vîl kriterleri kullanılarak ayrıca değerlendirilebilir. Cümlelerin aslını, “هَلْ لَكَ أَنْ تَزَكَّى” şeklinde varsayarsak cümle davet anlamı içermiş olur. Yani, davet anlamı içeren bir fiilin, mefulünü ل harf-i ceri ile aldığı söylenebilir. Bu durumda cümle, “هَلْ يَطِيبُ لَكَ أَنْ أَدْعُوكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى / Senin arınman için davet etmemi ister misin (senin için uygun mu-hoşuna gider mi)?” şeklinde te’vîl edilebilir.⁶¹ Burada, ل harf-i ceri için mahzup müteallak takdir edilirken; tercih/takdir edilecek fiilin (أَدْعُوكَ), cümlelerin ruhuna uyum sağlaması için cümleye harf-i cersiz bakma taktiği kullanılmıştır.

“وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى / Sana Rabbine giden yolu göstereyim de saygılı olasın.” (en-Nâziât 79/19) Âyette تَخْشَى fiili müteaddi olduğu halde, lazım fiil gibi kullanılmış; mefulü zikredilmemiştir. Bunun sebebi; şeriatta “خَشْيَةٌ/korkmak” ifadesi kullanıldığında, kendisinden korkulanın Allah olduğunun açıkça bilinmesi şeklinde açıklanmıştır.⁶² Yani meful, zikretmeye gerek kalmayacak kadar açıktır. “فَكَذَّبَ وَعَصَى / Ama o, yalanlayıp karşı geldi.” (en-Nâziât 79/21) âyeti kerimesinde geçen her iki fiil de aynı bağlamda değerlendirilebilir. Bu fiiller de müteaddi oldukları halde⁶³ mefulün bihi zikredilmemiştir. “فَكَذَّبَ/yalanladı” ifadesine “Musa’yı veya bir önceki âyette geçen en büyük âyeti yalanladı” şeklinde meful takdir edilmiş; aynı şekilde, “وَعَصَى/ isyan etti” ifadesine de “Musa’ya veya

⁵⁷ Derviş, *İrâbu'l-Çur`ân*, 8/210.

⁵⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/75.

⁵⁹ Halil İbrahim Kocabıyık - Pınar Akgül, “Arap Dilinde Ta’lîl Lâmi Edatı”, *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/1 (2020), 56.

⁶⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/76.

⁶¹ Abdurrahman Hasan el-Meydânî Ḥabenneke, *el-Belâğatu'l-‘Arabiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Çalem, 1996), 2/309.

⁶² İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/78.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 1/706, 15/67.

Allah'a isyan etti" şeklinde meful takdir etmişlerdir.⁶⁴ "فَحَشَرَ فَنَادَى / Derhal (adamlarını vs.) toplayıp seslendi" (en-Nâziât 79/23) âyetindeki "حَشَرَ/topladı" fiili de müteaddi olduğu halde mefulü mahzûf gelmiştir. Mahzûf ögeyi, "فَحَشَرَ أَهْلَ مَدِينَتِهِ مِنْ كُلِّ صِنْفٍ / her sınıftan şehrinin halkını topladı" şeklinde takdir edenler olmuştur.⁶⁵

Tekit harflerinin kullanıldığı cümlelerde mahzûf kase m cümlesi takdir edilebileceği şeklinde bir görüş vardır.⁶⁶ "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى / Elbet bunda (Allah'a karşı) saygılı kimseler için ibret vardır." (en-Nâziât 79/26) âyetini bu bağlamda değerlendirenler olmuştur. Onlara göre, âyetin başında mahzûf bir kase m cümlesi var olup takdiri "وَاللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى" şeklindedir.⁶⁷ Yeminin getirdiği sorumluluklar da dikkate alındığında bu görüşün zayıf olduğu söylenebilir.⁶⁸ İbn Âşûr'a göre âyetteki عِبْرَةٌ kelimesinin nekra gelmesi, alınması gereken ibretin çokluğunu ve büyüklüğünü gösterir.⁶⁹ Buna mefhumun muhalifiyle bakılacak olursa; marife, bir olgunun sınırlarının belirlenmiş olması anlamına gelir. Nekrada bu sınırlama bulunmadığına göre nekra ifadeler bir tür mübalağa ifade eder. Cümlenin başındaki tekit nûnu ve lamu'lmuza hleka harfleriyle birlikte düşünüldüğünde, iki yorum birbirini destekleyeceği için, alınacak ibretin hem kesin hem de çok olduğu sonucu çıkarılabilir.

"أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا / (Ey münkirler!) Sizin yaratılmanız mı daha zordur yoksa göğün mü? Onu, O bina etmiştir." (en-Nâziât 79/27) Bu âyette, mufaddal aleyh (مِنَ السَّمَاءِ), mahzûf olup السَّمَاءُ ifadesi ona delalet etmektedir.⁷⁰ Ayrıca, السَّمَاءُ ifadesinin mübteda kabul edilmesi de mümkündür. Bu durumda haber mahzûf kabul edilecektir ki takdiri, أَشَدُّ خَلْقًا şeklinde olur.⁷¹ Bütün bu detaylar dikkate alındığında cümleyi, "أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا مِنْ السَّمَاءِ أَمْ السَّمَاءُ أَشَدُّ خَلْقًا / Yaratılış açısından siz semadan daha mı zorsunuz, yoksa semanın yaratılışı mı daha zor?" şeklinde takdir edebiliriz.

"وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا / Bundan sonra da yer yüzünü (hayata elverişli şekilde) yaymıştır." (en-Nâziât 79/30) Bu âyette iştiğal var olup takdiri, دَحَى الْأَرْضِ şeklindedir. Ayrıca, "دَحَاهَا/ onu yaydı" cümlesi, te f sîriyye olup mahzûf olan دَحَى fiilini açıklamaktadır. "وَالجِبَالِ أَسَآهَا / Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi." (en-Nâziât 79/32) âyet-i kerimesi de aynı şekilde değerlendirilebilir.⁷²

"يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا / 'Ne zaman gelip çatacakmış şu (kıyamet) saat(i)?!' diye sana sorup duruyorlar." (en-Nâziât 79/42) أَيَّانَ ism-i istifhamdır. Zaman zarfı olması hasebiyle mahallen

⁶⁴ Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî Cemâleddîn el-Kâsımî, *Me hâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 9/400; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Te f sîru'l-vasît li'l-Ķur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâr Nahda, 1998), 15/271.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Ta hrîr*, 30/80.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Mu Ķni'l-Le bîb*, 846; Hasan, *en-Na Ķvu'l-vâfi*, 2/502.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Ta hrîr*, 30/82.

⁶⁸ bk. Muhammed Tahir el-Ħımsî, "el-Kasemu'l-mahzûfu'l-mukadder 'inde'n-nuhât: hakîka em iddi'â", *et-Turâsu'l-Arabî: mecelle fasliyye muhakkeme* 112 (2008), 166-184.

⁶⁹ İbn Ķayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 316; İbn Âşûr, *et-Ta hrîr*, 30/82.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Ta hrîr*, 30/84.

⁷¹ Dervîş, *İrâbu'l-Ķur'ân*, 8/212.

⁷² Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ķur'ân ve İrâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 5/280.

mansubdur. *أَيَّانُ يَنْتَهَى* nin müteallakı, mahzûf mukaddem haber olup *مُرْسَاً* onun muahhar mübtedasıdır.⁷³ Ayrıca, müteallakının mahzûf bir fiil olduğunu; *مُرْسَاً* kelimesinin onun faili olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁷⁴ Her iki durumda da cümlenin dış görünüşü aynı olur. Şöyle ki; mahzûf müteallakı takdir etmek için siyaka uygun bir fiil seçildiğinde -ki bu *يَنْتَهَى* fiili olabilir- cümlenin te'vîli “*أَيَّانُ يَنْتَهَى* / Demirleme işi ne zaman son bulacak?” şeklinde olacaktır.

Harf-i cerin müteallakı, zikredilmesine gerek duyulmayacak şekilde açık olup karışıklığa sebebiyet vermeyecekse hafzedilebilir.⁷⁵ “*إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا*” / Sadece senin Rabbindedir ona dair nihaî bilgi.” (en-Nâziât 79/44) âyeti bu kapsamda değerlendirilebilir. Cümledeki *إِلَى* harf-i cerinin müteallakını “*مُنْتَهَاهَا*/onun sonu” olarak düşünmek eksik olur. Nevevî'nin “*إِلَى رَبِّكَ يَرْجِعُ مُنْتَهَى عِلْمِهَا*” / Onun nihai ilmi Rabbine döner.” şeklindeki yorumu;⁷⁶ buradaki müteallakın, “*يَرْجِعُ*/döner” şeklinde takdir edilebileceğini göstermektedir.

2.2. Takdîm-Te'hîr Yoluyla Te'vîl

Diğer dillerde olduğu gibi, Arap dilinde de cümle öğelerinin doğal sıralaması vardır. Bu sıralamanın bozulmasına, takdim ve tehir denir. Cümle ve terkip içerisindeki kelimelerin sözdiziminde yapılabilecek takdîm ve te'hîrin cümleye kattığı anlamı ortaya çıkarmak, nahvî te'vîl yöntemlerinden birisidir.⁷⁷

Arapça söz dizimi göz önünde bulundurulduğunda, cümlenin doğal akışı içerisinde önce mübteda zikredilir. Haberin, mübtedanın önüne geçmesi bu düzenin bozulması anlamına gelir.⁷⁸ Eğer haberin öne geçmesini gerektiren bir zorunluluk yok ve sadece caiz olduğu için böyle bir değişiklik yapıldıysa; bu, bir amaç için yapılmıştır. Bu amaç, cümlenin söylendiği yer ve duruma göre; tahsis, iftihar vs. şeklinde değişiklik gösterebilir.⁷⁹ “*إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا*” / Sadece Rabbindedir ona dair nihaî bilgi.” (en-Nâziât 79/44) âyetini bu bağlamda inceleyecek olursak:

مُنْتَهَاهَا ifadesi muahhar mübteda; *إِلَى رَبِّكَ* şibh-i cümlesi ise mukaddem haberdur.⁸⁰ Mübtedadaki *مَا* zamiri, habere dönmediğine göre; bu cümlede haberin takdimi vacip değildir.⁸¹ Öyleyse, haberin bir amaç için takdim edildiği söylenebilir. İbn 'Âşûr, âyetin *kasr* ifade ettiğini, yani “Rabbine döner, sana değil” anlamına geldiğini söylemiştir.⁸² en-Nevevî'nin “*إِلَى رَبِّكَ يَرْجِعُ مُنْتَهَى عِلْمِهَا لَمْ يُؤْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ*” / Onun

⁷³ Mahmud Şâfi, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimaşk: Daru'r-Reşîd, ts.), 15/238; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 10/214.

⁷⁴ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimaşkî İbn Âdil, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 9/409.

⁷⁵ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/241.

⁷⁶ Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer b. Arabî b. Alî en-Nevevî - Muhammed Emin es-Sanâvî, *Merâhu Lebid li-keşfi ma'ne'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 2/602.

⁷⁷ Tuleymât, “Eseru't-te'vîl”, 258; Ünverdi, *Nahvî Te'vîl ve Tezâhürleri*, 146.

⁷⁸ Fâdl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv* (Kahire: Şeriketu'l-Âtik, ts.), 1/137.

⁷⁹ Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/140.

⁸⁰ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 8/215.

⁸¹ Mecmuatun Min'el-Muellifîn, “Multekâ Ehli'l-Luğa”, *el-Haberu ve Envâhu ve Uslubu't-Takdîm ve't-Te'hîr*, ts., 1/764.

⁸² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/96.

nihai ilmi Rabbine aittir, yarattıklarından kimseye vermemiştir.” şeklindeki yorumu;⁸³ Tantâvîn de de “إلى رَبِّكَ وَحْدَهُ” / sadece Rabbine” şeklindeki yorumu,⁸⁴ buradaki kasrı ifade etmektedir. إلى harf-i cerinin de *ihtisas* (bir şeyi başka bir şeye sınırlama) ifade etme özelliği olduğu⁸⁵ göz önünde bulundurulduğunda, buradaki kasrın mübalağa ifade ettiği söylenebilir.

Fail fiilin bir parçası gibi kabul edildiğinden fiilden sonra failin gelmesi ondan sonra da mefulün bihin gelmesi asıl olandır. Ancak mefulün bih muttasıl zamir olup fail açık isim şeklinde geldiğinde mefulün bihin failin önüne geçmesi nahiv açısından zorunlu olur.⁸⁶ Nâziât suresinde “تَتَّبِعَهَا الرَّادِّةُ” / Peşinden bir diğeri gelir.” (en-Nâziât 79/7), “هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى” / Mûsâ'nın haberi sana geldi mi?” (en-Nâziât 79/15), “إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى” / Hani, Rabbi ona mukaddes Tuvâ vadisinde (şöyle) seslenmişti” (en-Nâziât 79/16), “فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى” / Allah da onu, ahiretin ve dünyanın ibretlik azabıyla yakalayiverdi!” (en-Nâziât 79/25) âyetleri incelendiğinde buradaki تَتَّبِعَهَا, أَتَاكَ ve نَادَاهُ fiillerine bitişik olan zamirlerin mefulün bih zamiri olduğu görülür. Bunlar muttasıl zamir olmaları hasebiyle zorunlu olarak açık isim olarak gelmiş olan failin önüne geçmişlerdir.

2.3. İrab Yoluyla Te'vîl

Amillerin değişmesiyle cümle içerisinde kullanılan kelimelerin son harekesinin değişmesi işlemine, i'rab denir.⁸⁷ Bir kelimenin irâbını belirleme, onun öge değerini belirleme olup dolayısıyla da cümlenin anlamını etkileyen bir işlemdir. Bu sebeple, kelimenin irâb harekesinin takdir edilmesi nahvî te'vîl yöntemlerinden biridir.⁸⁸

“وَالنَّارِعَاتِ غَرْقًا” / Andolsun tamamen çekip çıkaranlara.” (en-Nâziât 79/1) âyetindeki غَرْقًا ifadesi meful-ü mutlakın naibi olarak mansub gelmiştir.⁸⁹ Buradaki غَرْقًا ifadesini, النَّارِعَاتِ'nin mahzup meful-ü mutlakının sıfatı olarak yorumlayanlar olmuştur. Bu durumda غَرْقًا masdarı, “مُغْرَقًا/daldırarak” şeklinde ism-i fail olarak te'vîl edilir.⁹⁰ Manaya haml sayabileceğimiz bu te'vîlin cümleye yansımaları “وَالنَّارِعَاتِ تَرْعًا مُغْرَقًا” / daldırıp daldırıp çıkaranlara yemin olsun” şeklinde olacaktır. Ayrıca غَرْقًا ifadesi için, hâl diyenler de olmuştur.⁹¹ Bu durumda cümlenin çevirisi “Dalarak şiddetle çekip çıkaranlara yemin olsun” şeklinde yapılabilir.

“أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا” / (Ey münkirler!) Sizin yaratılmanız mı daha zordur yoksa göğün mü? Onu, O bina etmiştir.” (en-Nâziât 79/27) Âyetteki بَنَاهَا ifadesinin irâbdaki mahalli ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Yaygın kanaate göre بَنَاهَا ifadesi, burada hal cümlesidir.⁹² İsti'nâf beyânî olarak

⁸³ Nevevî - Muhammed Emin es-Sanâvî, *Merâhu Lebîd*, 2/602.

⁸⁴ Tantâvî, *el-vasît*, 15/278.

⁸⁵ Hasan, *en-Naḥvu'l-vâfi*, 2/470.

⁸⁶ Emîl Bedî' Yakûb, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 9/27.

⁸⁷ Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, 35.

⁸⁸ Tuleymât, “Eseru't-te'vîl”, 256-257.

⁸⁹ Şâfi, *el-Cedvel*, 15/225.

⁹⁰ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr*, 30/62.

⁹¹ Ahmed 'Abîd ed-Da'âs vd., *İrâbu'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dâru'n-Nemîr, 2004), 3/417.

⁹² Dervîş, *İrâbu'l-Ḳur'ân*, 10/212; ed-Da'âs vd., *İrâbu'l-Ḳur'ân*, act 3/418.

değerlendirenler de olmuştur.⁹³ İsti'nâf beyânî, mukadder bir soruya cevap olarak gelen cümle olduğuna göre;⁹⁴ öncesinde mahzûf bir cümle takdir edilmesi gerekir. İbn Âşûr bunu, ehl-i küfrün şüphelerine verilen cevap olarak yorumlamıştır.⁹⁵ el-Ferrâ (ö. 207/822); sıla cümlesi takdir etmenin dil açısından değil anlam açısından doğru olmayacağını, dolayısıyla بَيِّنَاتِ'nın sıfat olarak kabul edilebileceğini söylemiştir.⁹⁶ el-Kaffâl (ö. 365/976) ise; mahzûf bir ism-i mavsulun var olduğu düşünüldüğünde, cümlenin "... أُمُّ السَّمَاءِ الَّتِي بَيَّنَّهَا" şeklinde te'vîl edilebileceğini söylemiştir. Delil olarak da "Aksi takdirde بَيِّنَاتِ'nın sıfat olduğunu söylememiz gerekir ki, bir sonraki âyetin sıfat olduğu düşünüldüğünde peş peşe gelen sıfatların arasında atıf harfi bulunması gerekirdi" demiştir.⁹⁷ Bu görüşler anlama yansıması açısından değerlendirilecek olursa sıla cümlesi olmasıyla sıfat cümlesi olması arasında, kayda değer bir fark olmadığı söylenebilir. Her iki durumda da anlam, "Sizin yaratılmanız mı daha zordur yoksa bina ettiği göğün yaratılması mı?" şeklinde olacaktır. Hal olarak düşünüldüğünde ise, bunun anlama yansıması, "Sizin yaratılmanız mı daha zordur yoksa bina ettiği halde göğün yaratılması mı?" şeklinde ifade edilebilir.

"مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا تَعْمَلِكُمْ / Siz ve hayvanlarınız yararlısınız (yaşasın) diye." (en-Nâziât 79/33) Âyetteki "meta olarak" ifadesi, meful lieclih sayıldığında, "لِمَتَاعٍ لَكُمْ / size meta olması için" şeklinde te'vîl edilir.⁹⁸ Bu ifadeyi meful mutlak olarak yorumlayanlar olmuştur. Bu durumda mahzûf bir fiil takdir edilmek suretiyle, "مَتَاعًا لَكُمْ بِهَا تَمَيِّعًا لَكُمْ وَلَا تَعْمَلِكُمْ / Sizi ve hayvanlarınızı tam yararlandırdık" şeklinde te'vîl edilmiştir.⁹⁹ Birinci te'vîle göre anlam, yaşam koşullarının insanlık ve hayvanlar için oluşturulduğu; ikinci te'vîle göre ise, verilen nimetin zikredildiği çıkarımında bulunulabilir.

"يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا / 'Ne zaman gelip çatacakmış şu (kıyamet) saat(i)?!' diye sana sorup duruyorlar." (en-Nâziât 79/42) Âyet-i kerimedeki أَيَّانَ مُرْسَاهَا cümlesi, İsti'nâf beyânî olduğu için irâbda mahalli yoktur.¹⁰⁰ Bununla beraber, يَسْأَلُونَكَ fiilinin delalet ettiği mahzûf قَالَ fiili sebebiyle makûlül-kavl sayılabileceği söylenmiştir. Bu durumda cümlenin takdiri "يَقُولُونَ أَيَّانَ مُرْسَاهَا / derler ki, ne zaman gelip çatacak?" şeklinde olur.¹⁰¹ Aynı şekilde; أَيَّانَ مُرْسَاهَا cümlesini, يَسْأَلُونَكَ fiilinin ikinci mefulü olarak da yorumlayanlar olmuştur.¹⁰² Her iki durumda da cümlenin öge değeri mahallen mansub olur; ancak cümleye yeni bir anlam katıldığı pek söylenemez.

2.4. Manaya Haml Yoluyla Te'vîl

Manaya haml, anlama dayalı te'vîl demektir. Bir kelimenin zahirine göre değil, kastedilen manasına göre muamele görmesine, *manaya haml* denir. Örneğin, "إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ" / Biz alemlerin

⁹³ Şâfi, *el-Cedvel*, 15/233.

⁹⁴ Faḥruddîn Ḳabâve, *İrâbu'l-cumel ve eşbâhu'l-cumel* (Haleb: Dâru'l-Ḳalem el-ʿArabî, 1989), 44.

⁹⁵ İbn ʿÂşûr, *et-Taḥrîr*, 30/83.

⁹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed Yusuf Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 3/233.

⁹⁷ Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/41.

⁹⁸ Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, 5/281.

⁹⁹ Dervîş, *İrâbu'l-Ḳurʾân*, 10/213; Şâfi, *el-Cedvel*, act 15/234.

¹⁰⁰ Şâfi, *el-Cedvel*, 15/238.

¹⁰¹ İbn ʿÂşûr, *et-Taḥrîr*, 9/201.

¹⁰² Daʿâs vd., *İrâbu'l-Ḳurʾân*, 3/419.

Rabbinin elçisiyiz” (Şuarâ 26/16) âyetindeki رَسُولُ ifadesini, Ebû ‘Ubeyde’nin (ö. 209/824) “رِسَالَة/mesaj” şeklinde te’vîl etmesi bu kabildendir.¹⁰³

“فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا / (ilahi) emri çekip-çevirenlere (yani meleklere)” (en-Nâziât 79/5) âyet-i kerimesindeki أَمْرًا kelimesi mantıken çoğul olması gerekir. Nitekim İbn Âşûr, bu âyetin açıklamasında; ilahi emrin bir tane değil, bilakis pek çok olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Bununla beraber, söz konusu kelime, âyette tekil kullanılmaktadır. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde uyumsuz gibi duran kelime, anlama dayalı te’vîle çözüme kavuşmuştur. Şöyle ki, er-Râzi (ö. 606/1210) bu kelimeyi cins ismi olarak yorumlamıştır. Cins ismi, mana bakımından bütün bir cinsi kapsadığı ve bir tür çoğulu ifade ettiği için; أَمْرًا kelimesinin burada, أُمُورًا manasında olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵ er-Râzi’nin bu yorumu *manaya haml* çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu te’vîlin, âyet-i kerimeye kattığı anlam düşünüldüğünde âyetin meali, “(İlahi) emri çekip-çevirenler” şeklinde değil de “(İlahi) emirleri çekip-çevirenler” şeklinde değerlendirilebilir. Benzer durum, أَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمَ السَّمَاءِ بَنَاهَا / (Ey münkirler!) Sizin yaratılmanız mı daha zordur, yoksa göğün mü? Onu, O bina etmiştir.” (en-Nâziât 79/27) âyetindeki السَّمَاءِ kelimesinde de vardır. Bu kelime, âyette cins ism olarak yorumlanabilir ki bu durumda السَّمَاوَاتِ şeklinde çoğul anlamı kazanmış olur.¹⁰⁶ Bu te’vîle binaen âyetin çevrisi, “Sizin yaratılmanız mı daha zordur yoksa göklerin mi?” şeklinde yapılabilir.

“يَوْمَ تَرْجُفُ / Sarsıntının sarstığı gün” (en-Nâziât 79/6) âyet-i kerimesindeki تَرْجُفُ fiili, Türkçe meallerde ekseriyetle “sarsmak” şeklinde; yani, “Sarsanın sarstığı gün” şeklinde geçişli olarak çevrilmiştir.¹⁰⁷ Bununla beraber, başta Ömer Nasuhi Bilmen olmak üzere birkaç meal yazarı; âyeti, “Sarsılanın sarsıldığı gün” şeklinde, hem تَرْجُفُ fiilini lazım olarak hem de الرَّاجِفَةُ’yi ism-i meful olarak çevirmişlerdir.¹⁰⁸ Buradaki رَجَفَ fiili ve aynı kökten ism-i fail olan الرَّاجِفَةُ kelimesi, *manaya haml* çerçevesinde incelenebilir. Şöyle ki; رَجَفَ genelde lazım fiil olarak değerlendirildiğinden¹⁰⁹ “تَتَحَرَّكُ/sarsıldı” şeklinde mutavaat anlamı içerir.¹¹⁰ Bununla beraber hem lazım hem de müteaddi olduğu; dolayısıyla, hem “sarstı”, hem de “sarsıldı” (dönümlü fiil, edilgen değil) manasına geldiği bilinmektedir.¹¹¹ Sözlükte kelimenin ism-i mefulünün var olması,¹¹² bu fiilin müteaddi manasının da var olduğunu gösteren bir başka delil sayılabilir. Bir diğer husus da ism-i fail olan الرَّاجِفَةُ’nin ism-i meful şeklinde manaya haml edilmesidir. Nitekim bu âyeti belagat açısından ele alanlar, الرَّاجِفَةُ’nin anlam açısından الْمَرْجُوفَةُ olduğunu; yani “الأَرْضُ الرَّاجِفَةُ / titreten yer” değil, “الأَرْضُ الْمَرْجُوفَةُ / titreyen yer”

¹⁰³ Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzi el-Ğazvîni İbn Fâris, *eş-Şâhibi fi fikhi’l-luğati’l-‘Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-‘Arabi fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 195.

¹⁰⁴ bk. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/65.

¹⁰⁵ Faḥruddîn er-Râzi, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 31/26.

¹⁰⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/84.

¹⁰⁷ bk. “Türkçe Kur’an Mealleri” (Ocak 2022), en-Nâziât 79/6.

¹⁰⁸ bk. “Türkçe Kur’an Mealleri” (Ocak 2022), en-Nâziât 79/6.

¹⁰⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/67.

¹¹⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Ğur’ân*, 5/279.

¹¹¹ Ebu’l-Fezâil Radiyyuddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *el-‘Ubâbu’z-zâhir ve’l-lubâbu’l-fâhir*, thk. Muhammed Hasan Âlu Yâsîn (Irak Cumhuriyeti: Daru’r-Reşîd, 1981), Harfu’l-fâ/202.

¹¹² bk. Ahmed Muhtâr ‘Abdülhamîd ‘Amr, *Mu‘cemu’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âşıra* (b.y.: ‘Âlemu’l-Kutub, 2008), 2/863.

şeklinde, İsm-i failin ism-i mef'ul anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir.¹¹³ Müfessirlerin diğer âyetlerden de yola çıkarak, الرَّاجِفَةُ'nin "الأرض/yer" veya "الجبال/dağlar" olduğunu söylemeleri de bu fikri destekler mahiyettedir.¹¹⁴ Nitekim yer veya dağlar için hakiki manada bir sıfat düşünülecekse bunun "sarsan" (ism-i fail) değil, "sarsılan" (ism-i meful) olmasının gerçeğe daha uygun olabileceği de söylenmiştir.¹¹⁵ Aynı şekilde, "سِرٌّ كَاتِمٌ" / gizli sır" örneğinde oluşu gibi, Arapların İsm-i faili bazen ism-i mef'ul anlamında kullandıkları da bilinmektedir.¹¹⁶ Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda âyet-i kerime için; 1. Sarsan sarstığı gün, 2. Sarsan sarsıldığı gün, 3. Sarsılan sarsıldığı gün, 4. Sarsılan sarstığı gün, şeklinde dört farklı çevrinin söz konusu olduğu söylenebilir.

"يَقُولُونَ أَنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ / Diyorlar ki, eski hâlimize mi döndürülecekmiz?!" (en-Nâziât 79/10) et-Taberî, âyetteki الْحَافِرَةِ kelimesinin مَحْفُورَةٌ anlamında olduğunu; yani ism-i failin, ism-i meful anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.¹¹⁷ Bu durumda kelimenin anlamı, "kazınmış yer, kabir" şeklinde olacaktır. الْحَافِرَةِ فِي ifadesi hal kabul edilebileceğine göre;¹¹⁸ âyet, "kabirlerde olduğumuz halde geri mi getirileceğiz" şeklinde te'vîl edilebilir. Ayrıca, âyet-i kerimedeki يَقُولُونَ ifadesinin muzari gelmesi; onların bu sözlerini sürekli ve defalarca tekrar ettiği şeklinde te'vîl edilmiştir.¹¹⁹

"قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ / O gün kalpler (korku ile) titreyecek." (en-Nâziât 79/8) Âyet-i kerimede "قُلُوبٌ/kalpler" ifadesi mübteda olarak nekra gelmiştir. Mübtedada asıl olan, marife olmaktır. Nekra geldiye bunun bir amacı olmalıdır. İbn Âşûr, bir kelimenin nekra olmasının çokluk ifade ettiğini söylemiş ve bu durumda âyetin te'vîlinin "قُلُوبٌ كَثِيرَةٌ / birçok kalp" şeklinde takdir edilebileceğini ifade etmiştir.¹²⁰

"فَاخَذَهُ اللَّهُ تَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى / Allah da onu, ahiretin ve dünyanın ibretlik azabıyla yakalayiverdi!" (en-Nâziât 79/25) Âyet-i kerimede تَكَالَ ifadesi meful-ü mutlak olarak أَخَذَ fiilinin masdarına tercih edilmiştir. Bu durumun izahı olarak; تَكَالَ kelimesi, başkalarının aynı suçu işlememeleri için verilen şiddetli azap anlamına geldiğinden; onun, mübalağa amacıyla, أَخَذَ masdarına tercih edildiği söylenebilir.¹²¹ Meallerde, bu kelimenin "ibretlik azap" şeklinde çevrilmesi,¹²² bu durumu yansıtma çabası olarak da yorumlanabilir.

¹¹³ Âişe Muhammed Ali Abdurrahman Bintu's-Şâtîî, *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/131; Muhammed Huseyn Ali eş-Şağîr, *Mecâzu'l-Kur'an haşâişuhu'l-Fenniyye ve belâğatuhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Muerrihu'l-'Arabî, 1999), 111.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi'*, 24/192; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/693; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/67; Seyyid b. Kütüb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru-Şurûk, 1412), 6/3812.

¹¹⁵ İsmail, "et-Terâkîbu'n-Nahviyye", 282.

¹¹⁶ Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Fıkhul-luğa ve sirru'l-'Arabiyye*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (b.y.: İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 2002), 229.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi'*, 24/194.

¹¹⁸ Dervîş, *İrâbu'l-Kur'an*, 8/207.

¹¹⁹ İsmail, "et-Terâkîbu'n-Nahviyye", 284.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/67.

¹²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/81.

¹²² "Türkçe Kur'an Mealleri" (Ocak 2022).

Arapçada “el” takısı, bazen izafeti ifade için kullanılır.¹²³ “فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى / Şüphesiz, cehennem (onun) sığınağıdır.” (en-Nâziât 79/39) ve “فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى / (ona da) cennettir şüphesiz tek sığınak.” (en-Nâziât 79/41) âyet-i kerimelerindeki الْمَأْوَى kelimesinde bulunan “el” takısı, marifelik için değil, izafeti ifade içindir. Bu sebeple “o onun sığınağıdır” şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁴ İbn Âşûr, “مَأْوَى مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ / Rabbinin makamından korkanların sığınağı” şeklinde te’vîl edilebileceğini söylemiştir.¹²⁵ Aynı şekilde, “وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى / Nefsi(ni kötü) arzularından alıkoyan” (en-Nâziât 79/40) âyetindeki الْهَوَى kelimesinin “el” takısı da izafeti ifade için yorumlanmıştır. Bu durumda kelimenin takdiri, “عن هواها” / hevesinden” şeklinde olur.¹²⁶ Âyet-i kerimedeki النَّفْسَ kelimesi de aynı kural çerçevesinde yorumlanırsa “nefsi” yerine, “nefsini” şeklinde anlama yansıtılabilir. Nitekim meallerin bir kısmı bu kelimenin çevirisini, “nefsini” diye; yani نَفْسَهُ şeklinde yapmayı tercih etmişlerdir.¹²⁷ “el” takısının muzafun ile zamiri yerine kullanılması konusu, nahivciler arasında tartışılmıştır. Basralı dilciler, bu yorumu kabul etmezlerken Kufeli dilciler ve daha sonraki Basralı dilciler caiz görmüşlerdir.¹²⁸ Caiz görmeyenler ise bu âyeti, هِيَ الْمَأْوَى لَهْ şeklinde te’vîl etmişlerdir.¹²⁹ Türkçe çevirisi açısından değerlendirildiğinde bu iki te’vîlin aynı sonuca çıktığı söylenebilir. Bu te’vîl çerçevesinde değerlendirildiğinde yukarıdaki âyetlerin mealinde, parantez içerisinde ifade edilen “onu, ona” lafızları, asli metinden sayılarak parantezden çıkarılabilir.

2.5. Tazmîn Yoluyla Te’vîl

Tazmîn; bir kelimenin, aynı manayı içeren başka bir kelime yerine kullanılması, şeklinde tarif edilebilir.¹³⁰ Nahivde *tazmîn*, harf-i cersiz meful alan müteaddî fiillerin harf-i cerle mefulünü alması, ya da harf-i cerle meful alan lazım fiillerin harf-i cersiz meful alması şeklinde de tarif edilmiştir. Örneğin “لَا تَعْمُوا السَّفَرَ / Yolculuğa niyet etmeyin!” cümlesinde عَمَّ fiili, على harf-i ceriyle kullanılan lazım fiil olduğu halde mefulünü doğrudan almıştır.¹³¹ “فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا” / (İlahi) emri çekip-çevirenlere (yani meleklere) yemin olsun” (en-Nâziât 79/5) âyet-i kerimesi bu çerçevede değerlendirilebilir. en-Nahhâs, âyette بِ harf-i ceri hazfolduğu için دَبَّرَ fiilinin müteaddiye dönüştüğünü; âyetin takdirinin, “فَالْمُدْبِرَاتِ بِأَمْرٍ مِنَ اللَّهِ / Allhtan gelen emirle çekip çevirenler” şeklinde olduğunu söylemiştir.¹³² Âyeti en-Nahhâs’ın bu yorumu çerçevesinde düşündüğümüzde *tazmîn*

¹²³ Dağr, *Mu‘cemu’l-ğavâ‘id*, 74, 316.

¹²⁴ Dağr, *Mu‘cemu’l-ğavâ‘id*, 316; Fağruddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/13.

¹²⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 1/355; 30/87.

¹²⁶ Dağr, *Mu‘cemu’l-ğavâ‘id*, 74.

¹²⁷ “Türkçe Kur’an Mealleri” (Ocak 2022), en-Nâziât 79/40.

¹²⁸ Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi‘ fi şerhi cem‘i’l-cevâmi‘*, thk. ‘Abdulhamîd Hendâvî (Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfîkiyye, ts.), 1/311; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 1/77.

¹²⁹ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 1/652.

¹³⁰ Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 2/564.

¹³¹ Ünverdi, *Nahvi Te’vîl ve Tezâhürleri*, 192.

¹³² Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, thk. Zuheyir Gâzî Zâhid (Beirut: Âlemu’l-Kutub, 1988), 5/140.

için örnek sayabiliriz. Bununla beraber, دَبَّرَ fiilinin sözlüklerde müteaddi olarak geçtiği düşünüldüğünde¹³³ bu görüşün zorlama bir yorum olduğu da söylenebilir.

“وَالنَّارِعَاتِ غَرَقًا / Andolsun tamamen çekip çıkararlara.” (en-Nâziât 79/1) âyetindeki غَرَقًا masdarının fiili olan غَرَقَ, aslında lazım bir fiildir. Buna rağmen أَعْرَقَ mezid fiilinin isim masdarı olarak yorumlanmıştır. Bu sebeple de müteaddi manası kazanmıştır.¹³⁴ Buradaki lazım fiilin müteaddi şeklinde te’vîl edilmesi tazmin olarak değerlendirilebilir. Ayrıca; غَرَقًا ifadesi, إِغْرَاقٌ’tan daha kapsayıcı olduğu için¹³⁵ cümleye mübalağa manası katmaktadır. Bu yönüyle, çekip çıkarma işleminin şiddetini ifade etmesi için tercih edildiği söylenmiştir.¹³⁶ Bu durumda âyetin manası tercümeyle “وَالنَّارِعَاتِ إِغْرَاقًا / şiddetli bir daldırıyla (dalış değil) çekip çıkararlara” şeklinde yansıtılabilir.

Sonuç

Cümle veya terkinin nahiv açısından kaide dışı olması sebebiyle değerlendirilerek yorumlanmasına nahvî te’vîl denir. Nahvî te’vîl, İslamiyet’in ilk dönemlerinden itibaren, uygulamalı olarak ortaya çıkmış, zamanla disiplin kazanmış ve nihâyet 20. yüzyılın sonlarında, ıstılâhî anlamda adı konmuş bir te’vîl yöntemidir. Doğal bir ihtiyaçtan kaynaklanan bu şekildeki te’vîller kategorize edildiğinde hazif, takdim-te’hir, manaya haml, tazmin ve irâb yoluyla te’vîl şeklinde gruplara ayrılabilir.

Nâziât suresi bağlamında nahvî te’vîl incelendiğinde ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır: Nahvî te’vîl, bazen meale zaten yansıyan mahzûf kelimenin takdir sebebini dil kurallarını işleterek izah eder. Yemin cümlesinde mahzûf “uksimu” fiilinin takdir edilmesi bu kabildendir. Cümleler arasındaki mahzûf cümlenin tespit edilmesini bir pazılın eksik parçalarını bulmaya benzetirsek bazen nahvi te’vîl, kompozisyonun tamamlanmasını sağlayan bir araç görevini üstlenir; Nâziât suresi 11 ve 12’nci âyetlerin örneğinde olduğu gibi. Yerine göre tenvînu’l-ivaz örneğinde olduğu gibi, cümlede bir harfin işaret ettiği mananın kapsamını belirler. Bazen de *cümle-i ta’lîliyye* örneğinde olduğu gibi cümle türlerini açıklar. Dolayısıyla da cümlenin hangi sorulara cevap olarak geldiğini tespit eder. Cümlede, ögelerin nahiv kurallarıyla tespit edilmiş doğal bir sıralaması vardır. Bu sıralama bozulduğunda nahvî te’vîl devreye girer ve ögelerin yerlerini tespit eder. Yapılan bu değişikliklerin anlama katkısı, bir yönüyle de belagati ilgilendirdiği için; nahvî te’vîlin belağî te’vîlle buluşturulması araştırmacılarımızın ilgilenmesi gereken bir husus olarak tavsiye edilebilir.

Nahvî te’vîlin her zaman anlama katkı sağlaması beklenmez. Nahvî te’vîl bazen manayı doğrudan etkilediği gibi, bazen de etkilemez. Mevcut cümle yapısının te’vîle ihtiyacı varsa onun

¹³³ bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 4/273.

¹³⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 30/62.

¹³⁵ Bunun sebebi, kurala uymayan masdar/İsmu’l-masdar olayın vukuuna değil (daha üst ve kapsayıcı sayılabilen) olayın ismine delalet etmesidir. bk. er-Râcîhî, *et-Teṭbîku’n-nahvî*, 2/218.

¹³⁶ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd el-Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî me‘âlimu’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâr Tayyibe, 1409), 8/323.

dilbilgisi kriterleri çerçevesinde nahvî te'vîl yoluyla izah edilmesi de nahvî te'vîlin yerine getirdiği görevlerdendir.

Kaynakça

- Alî eş-Şağîr, Muhammed Huseyn. *Mecâzu'l-Kur'an haşâişuhu'l-Fenniyye ve belâğatuhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Muerrîhu'l-'Arabi, 1. Basım, 1999.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî me'âlimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâr Tayyibe, 1409.
- Bintu's-Şâtîî, Âişe Muhammed Ali Abdurrahman. *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 7. Basım, ts.Câsim, Mahmûd Hasan el-. "Mefhûmu't-te'vîli'n-nahvî". *Mecelletu Cuzûr* 6/3 (Eylül 2001), 442-460.
- Cemâleddîn el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Meğâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim'in Yemin Üslûbu". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2019), 85-112.
- Dağr, Abdulğani. *Mu'cemu'l-kavâ'idil-'Arabiyye fi'n-nahv ve't-tasrîf*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Da'âs, Ahmed 'Abîd vd. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nemîr, 1. Basım, 2004.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. 10 Cilt. Dımaşk - Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 11. Basım, 2011.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Cemheretu'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-Nass - Dirâse fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: ed-Dâru'l-Beyza, 1. Basım, 2014.
- Ebu'l-Fidâ', el-Meliku'l-Mueyyed imâduddîn ismâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *Kitâbu'l-Kunnâş fi fenneyi'n-nahv ve's-sarf*. thk. Riyad b. Hasan el-Havvâm. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ebu'l-Mekârim, Ali. *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*. 1 Cilt. Kahire: Dâru Ğarîb, 2006.
- Fağruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Omer b. Hasan b. Huseyin et-Teymî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâr Kitabi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *el-Cumel fi'n-nahv*. thk. Fağruddîn Kâbâve. b.y.: y.y., 1. Basım, 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ħâbenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- Hassân, Temmâm. *el-Uşûl dirâse ibistîmulûciyye li'l-fikri'l-luğavî 'inde'l-'Arab, en-nahv- fikhu'l-luğa-el-belâğa*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2000.
- Ħımşî, Muhammed Tahir. "el-Kasemu'l-mahzûfu'l-mukadder 'inde'n-nuhât: hakîka em iddi'â". *et-Turâsu'l-Arabî: mecelle fasliyye muhakkeme* 112 (2008), 166-184.

- Hunutlu, Ümit. "Atebetü'l-Hakâyık'ta Eksilteli Yapılar". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 769-793.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Fetḥ Oman. *el-Ḥaşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Ḳazvînî. *eş-Şâhibî fi fikhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Mısrî. *Evḍâhu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Yûsuf eş-Şeyḥ Muhammed el-Bâkâ'î. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Mısrî. *Muğni'l-Lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. thk. Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *et-Tibyân fi Eymâni'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Salim el-Batâtî. 1 Cilt. b.y.: Dâr Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1414.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedreddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fi ḥurûfi'l-me'ânî*. thk. Faḥruddîn el-Ḳabâve. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Ṭâhir b. Muhammed b. Muhammed b. Ṭâhir. *Tefsîru't-tahrîri ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İd, Muhammed. *Usûlu'n-nahvî'l-'Arabî fi nazrati'n-nuhât ve ra'y İbn Madâ' ve dav'i'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1989.
- İsmail, Ahmet Ferâc. "et-Terâkîbu'n-Nahviyye ve Delâlatuhâ fi Sûreti'n-Nâziât". *Mecelle Câmi'ati'l-Medineti'l-'Âlemiyye* 23 (Ocak 2018), 247-310.
- Ḳabâve, Faḥruddîn. *İ'râbu'l-cumel ve eşbâhu'l-cumel*. Haleb: Dâru'l-Ḳalem el-'Arabî, 1989.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Türkçe Meallerin Eksilteli Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 169-189.
- Kocabıyık, Halil İbrahim - Akgül, Pınar. "Arap Dilinde Ta'lîl Lâmi Edatı". *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/1 (2020), 48-57.
- Koçak, Süleyman. *Kur'ân'da Tazmîn Üslubu*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Mecmuatun Min'el-Muellifin. "Multekâ Ehli'l-Luğa". *el-Haberu ve Envâuhu ve Uslubu't-Takdîm ve't-Te'hîr*, ts. <https://al-maktaba.org/book/33501/1765>
- Nehḥâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'râbu'l-Ḳur'ân*. thk. Zuheyir Ğâzî Zâhid. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Nevevî, Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer b. Arabî b. Alî - Muhammed Emin es-Sanâvî. *Merâhu Lebîd li-keşfi ma'ne'l-Ḳur'âni'l-mecîd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Râciḥî, 'Abduh. *et-Teḫbîku'n-nahvî*. 1 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1999.

- Şâfi, Mahmud. *el-Cedvel fi İrâbi'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. 16 Cilt. Dımaşk: Daru'r-Reşîd, 3. Basım, ts.
- Sâgânî, Ebu'l-Fezâil Radiyyuddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen. *el-'Ubâbu'z-zâhir ve'l-lubâbu'l-fâhir*. thk. Muhammed Hasan Âlu Yâsîn. Irak Cumhuriyeti: Daru'r-Reşîd, 1981.
- Sâmerrâî, Fâdl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 4 Cilt. Kahire: Şeriketu'l-Âtik, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıkhul-luĝa ve sirru'l-'Arabiyye*. thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. b.y.: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Seyyid Kutub, Seyyid b. Ķuṭub b. İbrâhîm b. Hüseyin eṣ-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Ķur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru-Şurûk, 1412.
- Suyûfî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'î'l-cevâmi'*. thk. 'Abdulhamîd Hendâvî. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.
- Ṭaberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Dâr Nahda, 1. Basım, 1998.
- Tuleymât, Ğâzî. "Eseru't-te'vîli'n-nahvî fi fehmi'n-nass." *Mecelletu kulliyetu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 15 (1998), 243-279.
- Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Kitap Dünyası, 2012.
- Ünverdi, Şehmus. *Arap Dili Nahvinde Te'vil*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ünverdi, Şehmus. "Kaide Dışı Kullanımların Kaide Altına Alınması: Nahvî Tevîl". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Aralık 2021), 111-131. <https://doi.org/10.21733/ibad.890171>
- Ünverdi, Şehmus. *Nahvî Te'vil ve Tezâhürleri*. 1 Cilt. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2022.
- Yakûb, Emîl Bedî'. *Mevsû'atu 'ulûmi'l-luĝati'l-'Arabiyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Ķur'ân ve irâbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemaṣṣerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an ḥakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhit-te'vil*. thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- 'Amr, Ahmed Muḥtâr 'Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-luĝati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 2008.
- "Türkçe Kur'an Mealleri". Ocak 2022.
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=79&ayet=6>
- "إعراب سورة النازعات الجزء الثالث". haz. Ali Hani el-Aḳrabâvî. *Youtube*. Yayın Tarihi 18 Haziran 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=_kUeUKMPLqg

İslam Sanatları Enstalasyonlarının Müzelerdeki Performansları

(Performances of Islamic Arts Installations in Museums)

Yaşar ÖZRLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Assist. Prof., Van Yüzüncü Yıl University
Edebiyat Fakültesi faculty of Literature
Sanat Tarihi Anabilim dalı Art History Department
Van | Türkiye Van | Türkiye
yozrili@gmail.com orcid.org/0000-0003-4495-0705

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 07/Mart/2023 Received | 07/March/2023
Kabul Tarihi | 20/Haziran /2023 Accepted | 20/June/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

ÖZRLİ, Yaşar. "İslam Sanatları Enstalasyonlarının Müzelerdeki Performansları [Performances of Islamic Arts Installations in Museums]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 325-344.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1261733](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1261733)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Performances of Islamic Arts Installations in Museums

Abstract: One of the new movements of contemporary arts and creative versions of conceptual arts is the art of installation. This branch of art is shaped according to the physical reality of the space where it is applied. Because in this case, the art object is no longer in the focus but acts as a stunt double. In art galleries, digital platforms and museums, where new exhibition practices take center stage, artistic products are put on a performance. The installations first take viewers on an intellectual journey and then return them to the physical realm. Ultimately, these new programs are a different act of seeking to give meaning to the works on display. Different combinations of mystical, ornamental compositions and many other aesthetic works of Islamic arts have been offering visual feasts to visitors through various mediums for centuries. For this reason, installations, which are one of the mechanisms that enable Islamic arts to establish contact with new generations on national and international platforms, are an effective artistic communication actor. In this study, which was tried to be realized with document research and scanning methods, it was tried to analyze the interactions of the rare objects and works of Islamic arts with the viewers in museums through installations, which are one of the contemporary display practices of new media arts. As a result, some artistic activities are increasingly appearing on digital media. It is foreseeable that the most special artistic contents of the ancient Islamic civilization will cumulatively come to the agenda more and more in the near future through effective platforms, inspired by technology. This article evaluates the impact of Islamic arts installations in museums and the contact of new exhibition positions with audiences. Islamic arts are a set of disciplines that define the understanding of arts in the Islamic world, which has a rich and diverse cultural heritage. These arts, as well as their historical and aesthetic significance, offer an insight into the depths of Islamic culture. Museums provide an important setting for the preservation, display and expression of Islamic arts. However, the performance of Islamic arts installations in museums is still a mode of practice with controversial issues and challenges. Therefore, many factors are taken into consideration to evaluate the impact of Islamic arts installations in museums. In installation designs, imaging and space arrangement are planned first. Islamic arts installations draw attention with their unique style and sensitive structure. Because displaying the right objects in a healthy way is a sensitive issue that is emphasized in terms of providing a lasting and enjoyable experience for museum participants. Islamic arts include many elements such as Islamic culture, history, symbolism and aesthetic values. The aim here is to ensure that Islamic culture is accurately transmitted and understood through objects and that Islamic arts are better known. The study of Islamic arts installations in museums is also informed by social and political factors. Islamic arts are composed of data derived from issues such as cultural diversity, faith, history and identity. Museums construct these installations as a way of presenting Islamic arts to the public. They also address technical issues such as the conservation and restoration of works of Islamic arts. These artifacts are vulnerable to temporal influences and need the right conservation methods. For museums to preserve rare works of Islamic arts in a way that will preserve them for many years requires specialized knowledge. The result of this research shows that new museological trends and thought factors are influential factors in the exhibition of Islamic art and architecture. With special sociological reference, how the use of a space can be evaluated culturally and technically requires a contemporary analysis practice. Therefore, installation, as a special branch of art, is an artistic activity that can be learned through exploration using various materials and space. It is also possible to exhibit installations through Islamic institutions. For example, a museum could exhibit installations made with modern architecture combined with traditional Islamic artworks. In this context, Islamic symbolism is combined with the programming of modern images and symbols to create new meanings. Installations can also be used to draw attention to different forms of traditional elements of Islamic arts. However, the sacredness of the religion and the principles of faith in Islam are issues that need to be addressed in a special way. Curators can produce important artistic content by being consistent and rigorous when exhibiting certain elements of Islamic art in conjunction with religious rituals.

Keywords: Art history, Islamic Arts, Installation, Museology, Art.

İslam Sanatları Enstalasyonlarının Müzelerdeki Performansları

Öz: Çağdaş sanatların yeni akımlarından ve kavramsal sanatların yaratıcı versiyonlarından biri de enstalasyon (kurulum, yerleştirme) sanatıdır. Bu sanat dalı uygulandığı mekânın fizikî gerçeğine göre biçimlenmektedir. Zira bu durumda artık sanat objesi odakta olmayıp dublör olarak bir görev üstlenmektedir. Yeni sergileme pratiklerinin sahne aldığı sanat galerileri, dijital platformlar ve asıl kahramanları olan müzelerde, sanatsal ürünler bir performans ortaya koymaktadır. Enstalasyonlar, izleyicileri ilk önce düşünsel bir yolculuğa çıkarmakta daha sonra tekrar fizikî âleme döndürmektedir. Sonuçta bu yeni programlar sergilenen eserlere bir anlam yüklemeye arayışının farklı bir eylemidir. İslam sanatlarının mistik, tezyini kompozisyonlarının ve daha birçok estetik yönü yüksek yapıtlarının, farklı kombinasyonları yüzyıllardır çeşitli araçlar vasıtasıyla ziyaretçilerine görsel ziyafetler sunmaktadır. Bu sebeple İslam sanatlarını ulusal ve uluslararası platformlarda özellikle yeni kuşaklarla temas kurmalarına olanak sağlayan mekanizmalardan biri olan enstalasyonlar etkili bir sanatsal iletişim aktörüdür. Doküman araştırması, tarama yöntemi ile gerçekleştirilmeye çalışılan bu incelemede, İslam sanatlarının nadide objelerinin, eserlerinin yeni medya sanatlarının çağdaş teşhir pratiklerinden olan enstalasyonlarla kurgulanmalarının müzelerdeki izleyicilerle etkileşimleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Sonuçta bazı sanatsal etkinlikler dijital mecralarda giderek daha çok boy göstermektedir. Kadim İslam medeniyetinin en özel sanatsal içeriklerinin, teknolojiye de ilham alarak, etkili platformlar aracılığıyla yakın gelecekte kümülatif olarak daha fazla gündeme gelecekleri öngörüler dahilindedir. İslam sanatları, zengin ve çeşitli bir kültürel mirasa sahip olan İslam dünyasının sanat anlayışını belirleyen bir dizi disiplinden oluşur. Bu sanat yanı sıra tarihi ve estetik önemleriyle birlikte İslam kültürünün derinliklerine dair bir anlayış sunar. Müzeler, İslam sanatlarının korunması, sergilenmesi ve anlatılması için önemli bir ortam sağlar. Ancak, İslam sanatları enstalasyonlarının müzelerindeki performans hâlâ tartışma sorun ve zorluklar içeren bir uygulama tarzıdır. Dolayısıyla İslam sanatları enstalasyonlarının müzelerdeki etkilerini değerlendirmek için birçok faktör göz önünde bulundurulmaktadır. İslam sanatları enstalasyon tasarımlarında ilk olarak, görüntüleme ve alan düzenlemesi planlanmaktadır. İslam sanatları enstalasyonları, özgün tarzları ve hassas yapısıyla dikkat çeker. Zira doğru objelerin sağlıklı bir şekilde sergilenmesi, müze katılımcılarına kalıcı ve keyifli bir deneyim sunması bakımından üzerinde durulan hassas bir konudur. İslam sanatları, İslam kültürü, tarihi, sembolizmi ve estetik değerleri gibi birçok unsuru içerir. Burada amaçla, İslam kültürünün nesnelere aracılığıyla doğru bir şekilde aktarılmasını, anlaşılmasını İslam sanatlarının daha iyi bilinmesini sağlamaktır. İslam sanatları enstalasyonlarının müzelerindeki incelemeleri sanatsal, tarihsel, sosyal ve politik faktörlerce de ele alınır. İslam sanatları, kültürel çeşitlilik, inanç, tarih ve kimlik gibi konulardan elde edilen verilerden oluşmaktadır. Müzeler, İslam sanatları enstalasyonları ile İslam sanatlarını topluma nasıl sunacaklarını kurgulamaktadır. Ayrıca, müzeler, İslam sanatlarına ait eserlerin koruma altına alınması ve restorasyonu gibi teknik konularla da ilgilenir. Bu eserler, zamansal etkilere karşı hassas ve doğru koruma yöntemlerine ihtiyaç duyarlar. Bu konuda müzelerin, İslam sanatlarının nadide eserlerini uzun yıllar muhafaza edecek şekilde koruma altına alması ayrı bir uzmanlık bilgisi gerektirir. Bu araştırmanın sonucu göstermektedir ki, İslam sanatı ve mimarisinin sergilenmesinde yeni müzecilik eğilimleri, düşünce faktörleri etkili unsurlardandır. Sosyolojik olarak özel referansla, bir mekânın kullanımının kültürel ve teknik açıdan nasıl değerlendirilebileceği çağdaş bir çözümleme pratiği gerektirir. Dolayısıyla enstalasyon, sanatın özel bir dalı olarak, çeşitli materyalleri ve mekânı kullanarak keşif yaparak bilgilenebilecek bir sanatsal faaliyettir. Enstalasyonların İslamî enstitüler yoluyla sergilenmesi de mümkündür. Örneğin, bir müzede, geleneksel İslami sanat eserleriyle birleştirilmiş modern mimari ile yapılmış enstalasyonlar sergilenebilir. Bu bağlamda İslami simgesel yapı, modern imge ve sembollerle programlanması ile birleştirilerek yeni anlamlar yaratılır. Ayrıca, İslam sanatlarının geleneksel unsurlarının farklı biçimlerine dikkat çekmek için de enstalasyonlar kullanılabilir. Ancak, İslam'ın dinin kutsallığı ve inanç prensipleri özel bir şekilde ele alınması gereken konulardır. Küratörler, bazı İslami sanat unsurlarını, dinî ritüellerle birlikte sergilediklerinde tutarlı ve titiz davranarak önemli sanatsal içerikler üretebilmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, İslam Sanatları, Enstalasyon, Müzecilik, Sanat

Giriş

İslam sanatlarının çağdaş sergilenme ve yorumlanma alanlarından biri olan enstalasyon pratiklerini değerlendiren bu çalışma, 21. yüzyılda İslam sanatlarının yeni pozisyonuna farklı bir perspektiften temellendirmelerde bulunmaktadır. İslam sanatlarının postmodern, posthümanizm, transhümanizm vb. fikirler ile son konjonktürde kendini nasıl konumlandığına yönelik, sanatsal bir bakış açısı sunmaktadır. Sanat dünyasında Müslüman dimağın estetik kaygısı ve maddeye yansıyan yüzünün tanımlanmasındaki niteliklerini tahlil etmek gerekmektedir. Tevhit anlayışının doğru algılanarak bu çağdaki bazı sorulara cevap verebilecek bir sanatsal tavırla ortaya konması ve bu yanıtları sosyal hayatın güçlü temsilcilerinden olan sanat ve sanatın teknoloji ile teması neticesinde yetişen yeni bilinçlere aktarılması önemli bir gayedir. İslam'ın mistik doğasını belirli kalıpların dışında değerlendirerek servis edebilmek sanat tarihçiler için bir vazife mahiyetindedir.

İslam'ın ilk dönemlerinde en fazla mücadele, paganist çevrelere yöneliktir. Somut, birden fazla tanrı unsuru ile yoğun çekişme Kur'ân-ı Kerîm'de de sık sık bahsedildiği için Müslüman sanatçıların eserlerinde daha çok bitkisel, yazı, geometrik, insan dışı figürler vb. temalarla hareket etmeye çalıştıkları dikkat çekmektedir. Bu konuya uymayan münferit İslamcı sanatçılar da olmuştur. Ancak genel itibarıyla tasvir konusunda haddini aşmadan sanat icra etmek çabasında olan Müslüman bilincin, bu konu üzerinde hassasiyeti olduğu bir sosyal gerçeklik olarak değerlendirilebilir. İslam'da otorite Allah'tır. İslam inancına göre şirk affedilmeyecek tek unsurdur. Müslüman kimlikte, şirk konusu, insan eylemlerinin dünyadaki yaşamının sonucunda ahirette karşılık bulacak bir konudur. Dolayısıyla bu konudaki hassasiyet, kendini mümin olarak gören şahısların belirli prensipler ve sınırlar dâhilinde bir hayat sürmelerini dikkate alarak yaşamalarını gerektirmektedir. Bu sebeple Müslüman sanatkarlar sanatlarını icra etme noktasında hayatlarının her aşamasında vahiy ve tevhit kavramları perspektifinden hareket etmeye çaba göstermektedirler. Burada önemli bir hatırlatma yapmak gerekmektedir: Tevhit ve vahiy konusunu vurgularken, Kur'ân-ı Kerîm'de yani İslam dininin temel kaynağından edinilen bilgiler doğrultusunda bu düşünceden bahsedildiğinin altını çizerek vurgulamakta fayda vardır. Emevileri bu konunun biraz dışında tutmak gerekmektedir. Zira Emevilerin çoğu tutumları kendi İslami yorumları prensiplerine göre gerçekleştirildiği içindir ki, bu durumun bazı Emevi sanat eserlerine de yansıdığını apaçık görebilmekteyiz.

19. yüzyıl oryantalist idealistleri, küresel fuarlar için doğunun statik, zamansız görüntülerini ortaya çıkartmaya hizmet ederek bu niteliklerin nasıl tüketileceğini kılavuzlayan sergileme politikaları hazırlamışlardır. Zira İslam dünyası, Avrupa-Amerika müzelerinde temsil edilmeye başlanmıştı.¹ 20. yüzyıl ve özellikle 21. yüzyılda insanlık büyük değişim ve dönüşümler yaşamış ve yaşamaktadır. Teknolojinin sanata da sirayet etmesinden sonra bazı cüretkâr sanatçılar soyut, dijital (algoritmik, makine, yeni medya, yapay zekâ vb.) kavramsal sanat alanlarında sıra dışı

¹ Yuka Kadoi, "İslam Sanatını Yerleştirmek: İç Mekân ve Zamansal İmgelem", *International Journal of Islamic Architecture*, 7/2 (2018), 229-234.

kompozisyonlara imza atmışlardır. Bu yeni yapılanma girişimleri, İslam sanatlarının enstalasyonla ilişkisinin aslında yeni başlamadığını uzun bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.

Sanattaki gerçeklik algısını, yakın zamanlara değin doğanın betimlenmesi suretiyle sanatçıların tabiatı taklit etmesi şeklinde tasavvur eden Platon'dur. Tarih boyunca sanatın manası genişlemeye devam etmiştir. Daha sonraları sanatın, doğanın tekerrür etmesinden meydana gelmediği düşüncesi kabullenilerek ve sanat yapıtının gerçekliğin ilk görünümü değil özgün ifade tarzı olduğu doğrultusunda fikirler ortaya konulmuştur.² Enstalasyon, klişelerin ve klasik yorumun aksine, doğadan ayrı bir sanat objesi içermeyip sıradan bir bina için tasarlanan mimari yapının özelliklerini kullanıp inceleyen ve seyirci katılımının ana prensip olduğunu ileri süren bir sanat türüdür. Çıkış noktası kavramsal sanat ve hatta 20. yüzyıl soyut sanatçısı Marcel Duchamp'ın eserleri ve Kurt Schwitters'e dek uzanan enstalasyon, çağdaş sanata performans ve mimari haricinde birçok sanat formundan da referans alan hibrit bir biçimdir. Bu amaçla sanatçının ve seyircinin pozisyonu tekrar biçimlendirilmiş ve sanat eserinin tanımına değişik bir perspektif kazandırılmıştır.³ Zira sıradan obje üreticisinin bilincinde kavramsal bir imgeye bürünerek sanat eseri diye tasarlanmış olur.⁴

Enstalasyon çalışmaları, düşüncenin dışında, görsel ile birlikte felsefi olanı farklı bir açıdan metafiziksel bir plan dâhilinde bir arada buluşturacak şekilde kurgulanma yoluna gitmektedir. Daha sonra işin içine fiziki mekân dahil edilmiş, etkileşimli bir ambiyans yaratılarak ziyaretçiye aktive etmek amaçlanmıştır.⁵ Sanatın evrensel bir dili vardır. Sanat duygusunun yeryüzündeki tüm bireyde heyecan, mutluluk, hüznün, korku ve şaşkınlık gibi doğumundan itibaren bulunan özellikler olduğuna göre İslam sanatı, Hristiyan sanatı gibi kavramları yeniden tartışmak gerekir.⁶ İslam sanatları ürünlerinin üzerinde daha derin düşünülerek değerlendirmelerde bulunulması gerekmektedir. O halde enstalasyonlarla tasarlanan yeni küratöryel çalışmalarda daha fazla kurgulayıcı etkinlik düzenlenmesi bu tür eserlere olan ilgiyi arttırmaktadır.

Bu çalışmada İslam sanatlarının günümüz dünyasında dijital araçlar ve soyut düşünsel fikirler paralelinde enstalasyon sanat prensipleri ile yeniden yorumlanarak tasarlanması ve sergilere konu edinilmesi amaçlanmaktadır. Bu açıdan oryantalizm, Ortadoğu, İslam, tevhit, sanat kavramlarının enstalasyon seçkileriyle bulunduğu platformların yeni bir zeminde değerlendirmesinin sosyal, dini, sanatsal ve müze unsurlarıyla harmanlanmasının literatürde özgün bir fonksiyona sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.

² Serkan Öztürk, *Video ve Enstalasyon Sanatında Mekan Çözümlemeleri ve İzleyici İlişkisi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 29.

³ Hatice Nilüfer Sözen, "Sanata Disiplinlerarası Bir Yaklaşım: Enstalasyon Sanatı ve Genco Gülan Örneği". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 1/6 (2010), 147-162.

⁴ Dilek Toluyağ, "Sanat Pratiğinde Enstalasyon, Mekan ve Nesne", *Akademik Sanat*, 5/11 (2020), 101-114.

⁵ Tuğba Sezer Yavuz, *Çağdaş Türk Sanatında Enstalasyon* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019), 56.

⁶ Aziz Doğanay, "Dosya: İslam Sanatı İslam Sanatı Nedir"? *Perspektif*,

1. İslam Sanatı

İslam inancında Allah en büyük sanatkâr ve yaratıcıdır. Ancak bütün sanat felsefesi ilkelerine göre bir yaratının sanat nesnesi olabilmesi, insan tarafından yapılmış olması ön koşuluna dayanır. Bu bilgiye göre sanat, estetik açıdan, kasıtlı olarak insan ürünü olmalı ve insanlara bir mesaj vermelidir. Bu sebeple sanat diye nitelendirilen unsur aslında Allah'ın yarattığı varlıkların değişik yorumlarla değerlendirilerek anlamlandırılmasından oluşmaktadır. Yani yaratılmış her şey insanı yaratıcıya götüren birer araçtır. Sanat da söz konusu ayetlerin deşifre edilmesidir. Bu bakış açısı 1995 yılında Cenevre'de gerçekleştirilen Uluslararası 10. Türk Sanatları Kongresi'ndeki tutuma bir tepki olarak Türk sanat tarihçisinin "İslam sanatı tarzında bir ifadenin olmadığı; Batı Sanatı, Fars Sanatı, Arap Sanatı, Türk Sanatı, vb. şeklinde farklı kültürel sanatsal alanlar olduğunu belirtmiştir. Dahası, İslami halkların sanatları vardır." Vurgusunda bulunulmuştur.⁷

Tevhit, İslam inançlarının ilk maddesi ve en temel ilkesi olduğundan, bu konu İslami sanatlara da tesir etmiştir. Geleneksel İslam sanatları düşüncesinde "birlik" ilkesi İslam sanatının mihenk taşı durumundadır. Bu bağlamda İslam sanatında güzel anlayışı teklik içinde çoğulluk ve çoğulluk içinde tekillik üzerine kuruludur. Zira sonsuzluk manasına gelen daire sembolünde olduğu gibi sonsuzluk ve evrenin ortasında olmak ebedilik anlamı taşıdığı için tek tanrıcılığı temsil eder. İslam çinilerinde yer verilen güneş, evrenin simgesi olan daire, süslemelerin merkezinde bulunarak bu özelliğin estetik bir imgesidir. Bu dairenin şekli, izleyicinin bakışını bir noktaya yönlendirecek şekildedir. İslam sanatlarının estetik prensipleri sanatçıların inançlarına dayanmaktadır. İslam sanatının eksenini monoteizmdir. Dini sanat, teolojik gerçeklerin tezahürüdür. Dini sanat, ilahi mesajları betimlemektedir.⁸

İslam devleti, kültürel bakımdan 7. yüzyıldan başlayarak İslami ananeler tarafından yönetildi. Bu medeniyet yüzyıllar boyu geniş kara parçasına yayılarak gelişti. İslam sanatları farklı insan çeşitliliğini kapsayan tarif edilmesi karmaşık bir sanattır. İslam sanatı, mümin vasfını taşıyan ve gayrimüslimlerce yaratılan görsel sanatlara referansta bulunur. Bu sanat ayrıca herhangi bir dine, zamana, bölgeye veya ortama bağlı değildir. İslam sanatı, yazı, çini, seramik, tekstil, geometri, mimari, vb. çok farklı sanat dallarını kapsar. Müslüman kimliğinin çoğunlukta olduğu ülkelerdeki çeşitli topluluklar sanatsal verilerde bulunmuşlardır. Ayrıca bazı İslam ilahiyatçıların İslam inancına uyan çalışmaları olduğunu düşündükleri unsurların yanı sıra seküler unsurları da içeren yasak konumunda olan çalışmalar da icra etmişlerdir. İslam dini sanatı, Hıristiyan dini sanatından biraz farklıdır. Hıristiyanlıkta sık kullanılan figürsel çalışmalar, tasvirler İslam sanatında genellikle yasaklanmıştır. Hat sanatı geleneğinde görüldüğü gibi terim de resim de dini bir çağrışım üstlenir. Terim dini ve sanatsal anlam kazandığından, hat sanatı ve Kuran el yazmalarının dekorasyonu İslam sanatının önemli yönleridir. Yunan, Roma, erken Hıristiyan ve Bizans sanat biçimlerinin yanı sıra İslam öncesi Pers, Sasani sanatının tümü İslam

⁷ Aziz Doğanay, "Dosya: İslam Sanatı İslam Sanatı Nedir?"

⁸ Mahdis Mohammadi-Mahin keramatifard, "Philosophy of Aesthetics and Art in Islamic Architecture". *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8/2 (2021), 612-626.

sanatına ilham veren kültürlerdi. Çok sayıda göçebe akınıyla Orta Asya stilleri ve Çin unsurları İslam sanatını, seramiğini ve tekstilini etkileyen unsurlardı. Cam, mum, çini, ahşap işleri ve halılar gibi el sanatları ürünleri cami mimarisinde yoğun kullanılmıştır. Buna paralel modern laik sanatla aynı tema ve motifler paylaşılır ancak yazı sanatı İslam sanatının tematik analizi olarak daha popülerdir.⁹ İslam mimarisi dini tabiatlı bir özyapıya sahiptir. Bu anlamda İslam sanatının merkezini de cami mimarisi türetmektedir.¹⁰ İslam sanatında Emevi döneminde Sasani, Bizans, Roma, Mezopotamya, etkileri görülürken, Abbasi Döneminde Türk sanatı etkileri hissedilmektedir.

Bir dini, kanyı, kültürü anlaşılır kılabilmenin sağlanabilmesi o inancı, kültürü sanatla kaynaştırarak ifade etmekten geçer. Çünkü din, itikadi olarak terimlerini soyut içerikler vasıtasıyla kurgular ve kendi sentezini oluşturur. İnsanlar, metafizik kavramlar içeren soyut öğeleri idrak edebilmeleri için istenilen çapta anlamlandırılmaya gereksinim duyarlar. Zira soyut imgelerin ne söylemek istediğinin anlaşılır ve duyumsanabilir hâle gelmesinin en etkili aracı sanattır. Enstalasyon yani çok anlamlı sanat, uhrevi dili somutlaştırarak, ölçüler ve sınırlarla görünür ve anlaşılır hâle gelmesine imkân sağlar.¹¹ Son yıllarda, bilhassa, İran, Türkiye, Kuzey Afrika ve Orta Asya'da yürütülen çalışmalarda, sanatların daha çok mahalli, yerel nitelikleri üzerinde durulmaktadır. Ancak daha önceki bilimsel yorumlar, İslam'ın muhafaza edilmesi koşuluyla gelişen sanatlar ile birlikteliği desteklemekteydi. Bu modern eğilimin sebebi, tahminen, İslam sanatını Gotik ya da Barok sanat gibi Avrupa'ya özgü tanımlamanın bilinçli olarak kabul edilmemesinden ziyade, modern İslam yorumu ile değişik konularda hizmet veren bilim insanlarının bilişsel ve uygulamalı yalıtılmışlıkları ve giderek katılaştıran milliyetçilik akımı fikirlerinden dolayıdır.¹²

İslam uzmanlarının bilhassa iki boyutlu ve gölgesiz olan “minyatür sanatına” yönelik herhangi bir reddiyede bulunmamaları, İslam sanatkârlarının bazı olayları betimlerken, minyatüre daha sık başvurmalarına sebep olmuştur. Benzer şekilde tezhip sanatında da minyatürde olduğu şekilde resmi yapılan öznenin yansıması olmayacak halde aktarılmasına dikkat edilmiştir.¹³ İslam inancının dinamikleri yüzyıllardır sanata yön veren en önemli kaynaklardır. İslami duyarlılığı yüksek bir takım çağdaş sanatçılar 21. yüzyılın postmodern insanına kendi kutsalları ve değer yargıları nezdinde nasıl hizmet edeceklerini sanatsal enstalasyonlarıyla ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Ancak amacı önemli bir kitleye esasl bir mesaj vermekten ziyade çok önemli mesajlar barındıran İslam sanatlarına ait eserleri, kendi iletişim anlayışı doğrultusunda ifade etmeye gayret eden sanatçılar da bulunmaktadır.

⁹ Selahaddin Beşar Manik-Muhammed Fayzul Haque, “The Effect of Philosophy on the Establishment of Islamic Art”, *International Journal of Innovative Research and Publications*, 1/3 (2021), 33-46.

¹⁰ Suud Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965), 3.

¹¹ Ünal Ünal, “Dosya: İslam Sanatı”, *İslam Sanatları Tevhit ve Tenzih İlkelerine Bağlı Perspektif*,

¹² Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz, (İstanbul: YKY, 1988), 22.

¹³ Osman Mutluel, “İslam Sanatının Oluşumundaki Etkenler AİBÜ”, *Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11/1(2011), 19-27.

İslam sanatı dönemlerini kısaca özetlemek gerekirse: Erken İslam Dönemi, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki iki yüz yıl, Emevi, Abbasi, İspanya (Mağrib) Dönemi, Mısır İslam Sanatı, Türk ve İslam Sanatı Dönemi, Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu, Timurlu, Safevi, Hindistan, Mısır'da Memlük Sanatı, Erken Dönem Anadolu Türk İslam Sanatı, Artuklu, Danişmentli, Saltuklu, Mengüceklî, Anadolu Beylikler Dönemi ve daha sonra Osmanlı Dönemli diye devam eder, Osmanlı Devrinde Külliyyeler, Dini Mimari, Eğitim Yapıları, Askeri Mimari ve Sivil Mimari şeklinde kategorize edilir. İslam Sanatlarında tezhip, hat, minyatür, çini, seramik, ebru, cilt vb. el sanatları da yaygın olarak üretilmiştir.

20. yüzyılın ilk yarısı Osmanlı'nın gerilemesi, dağılması ve çöküşü ile imparatorluk, İslam Müzesi gibi diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam'ı vurgulamak için Orta Doğu'da birkaç bölge belirlemeye başlamıştı. 1923 yılında Kudüs'te bazı kurumlar oluşturulmuştu. Yerel kültürün seküler sınırlarını vurgulamak veya hibrit sanatsal bir tavır sergilemek amaçlanmıştır. 1903 yılında Kahire'de Arap Müzesi kurulmuştur. 1914 yılında Türkiye'de İstanbul'da Türk ve İslam Eserleri Müzesi hayata geçirilmiştir. 1974'te Kudüs'teki L.A. Mayer İslam Sanatı Enstitüsü kurulmuştur. 1976'da Londra'da Uluslararası İslam Festivali düzenlenmişti.¹⁴ Georges Marçais, sanat eğitimi edinmiş bireyin yeryüzündeki önemli sanat eserlerinin görsellerini rastgele sergilemesini ifade ederek der ki: Bazı çalışmaların üslup veya yöre bakımından Hıristiyan, Müslüman, Mağribi ya da Pagan sanatı olarak farklılaşacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla bilinen ortak özellikler, Marçais'nin ifadesiyle, *“İslam sanatının karakterini taşırlar ve bu yönüyle diğer sanat akımlarının başyapıtlarından ayrılırlar.”*¹⁵

11 Eylül olaylarının akabinde İslamofobi, kışkırtma vb. provokasyonlarla İslam dinine yönelik negatif bir algı oluşturulmaya çalışılmıştır. Küresel çapta önemli kültür merkezleri özellikle logolarında İslami simgeler olanlar, fonksiyonel ve anlamı hakkında büyüyen sosyolojik, tarihsel münazaralar, İslam sanatının tanıtılmasına dair eleştiriler, giderek daha büyümeye başlamıştır. Kültürel eleştirilenler, sosyologlar, siyasiler hem resmi hem de özel müzeler, Müslüman kültürünün daha iyi bilinmesi için İslami eserlerle büyük kitlelerin buluşmasının yeni fırsatlar sunmalarına yönelik imkân yaratmak çabası göstermektedirler.¹⁶

2. Enstalasyon (Yerleştirme) Sanatı

Fransızca menşeli bir sözcük olan “Enstalasyon” kavramı Türkçenin yerleştirme veya kurulum kelimesi ile karşılık bulmuştur. Günümüz sanatında nispeten önemli bir yere sahip olan enstalasyon sanatını, sanatçının belirlediği olağan nesnelere mekânla beraber hazırlayarak yeni bir sanatsal kavrama dönüştürmesi tarzında tanımlanabilir. Disiplinlerarası bir sanat olarak bilinen enstalasyonda gözlemcinin varlığı ve içinde bulunduğu mekânda kurgulanan eserlerin

¹⁴ Kadoi, “İslam Sanatını Yerleştirmek”, 230.

¹⁵ Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, 21.

¹⁶ Kadoi, “İslam Sanatını Yerleştirmek”, 231.

veya objelerin, kavram ve idrak bakımından mekânla teması önemlidir.¹⁷ Bu faaliyetlerde önemli olan enstalasyondaki nesne ve bina arasındaki kavramsal zemindir. Enstalasyonda mekân ve obje birbirinden bağımsız düşünülememektedir. Mekân özü itibarıyla kendisine uyumlu eserler veya nesnelere tasarladıkları için yeni bir boyut, anlam, olgu, varlık ya da sanatsal ifade meydana getirmekte olup gözlemcinin yorumu ve algısı ile tamamlanır.¹⁸

20. yüzyılın sonuna doğru artık sanatta, iki kapsamlı düzlem üzerindeki ifadenin ötesine geçilmesiyle 3. boyutun sınırlarının aşılması, “zaman ve hareket” kurgusuyla birlikte 4. boyutun ortaya çıkması durumu incelenmiştir. Platform üzerinde belirlenmiş, Aykut Köksal’ın ifadesiyle izlenimlik nesne, 20. yüzyılın ilk yarısında yerini endüstriyel objelere bırakmıştır.¹⁹ Bundan böyle 21. yüzyılın sanatı, “çağdaş sanat”, kavramsal alt yapısıyla, izleyen-obje-mekân, özne ve zaman unsurlarını sanatçının tespit ettiği mana üzerinde bir araya getirerek yeni deneyimler, yapısal çalışmalar ortaya koymaktadır. Sanatta bu mekânsal, fiziki konsept arayışları, tasvir ve heykel kavramından çıkarak insanın algısal deneyimini ve bu sayede beliren kavramsal mesajları hedefleyen deneyimlenen sanat pratiklerine uzanmıştır. 20. yüzyılın sonlarında, bu faaliyetler “Yerleştirme (Enstalasyon)” olarak isimlendirilmiştir.²⁰

Enstalasyon (mekân sanatı) fikir ve tatbiki esnasında öne çıkan sanatçıların “sergileme” düşüncesine karşı ilgilerinin bir değişimi ifade ettiğini gösteren Kanadalı sanatçı Johanne Lamoureux’dur. Bir nesne ve onun sergilendiği platform, onun sergi tasarımı ve otantikliği arasındaki ilişki, sanatçılar, gözlemci veya katılımcılar için en heyecanlı taraftır. Lamoureux günümüz yerleştirmelerinin genellikle daha uzun ömürlü ve birçok sergide rol alan, orijinal bir konseptte dahil olarak bazen daha kısa süreli uygun zamanlı programlarla gerçekleştirilen portatif işler olduğunu açıklamaktadır.²¹

Enstalasyonda sanatsal objelerle mekân arasında özel bir bağ oluşturulmak amaçlanmaktadır. Bu ikili bağ, kurumun ya da mekânın sahip olduğu bilgiler bakımından; fonksiyonel, fiziksel ve anlamsal açıdan kendini göstermiştir. Bugünkü yerleştirmede manaların çokluğu, açık uçluluk, katılımcıların deneyimi ve beraberinde sanatçıyla diyalog bakımından çoğulcu bir ortamın varlığından bahsetmek mümkündür. Eser yaratımı sürecinde katılımcı ve sanatçı arasındaki etkileşimde izleyici, sanatçıdan bağımsız olarak, kendi bakış açısı ve amacı tecrübesiyle çözümlendiği bir görev üstlenir. Ayrıca enstalasyonlarda mekândaki uyarıcı zenginliği ziyaretçinin algı ve yargılarının taşıdığı bilgilere dayanarak bir kavramsal anlam şeklinde nihayetlenmektedir. Enstalasyon ve mekânı, özel sanat etkinlikleri vasıtasıyla değerlendirmek amaçlanmaktadır. Sergi

¹⁷ Evrim Ergün, *Yeni Medya Sanatında Video Projeksiyon Eşleme* (Kıbrıs:Yakın Doğu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi, 2018), 32.

¹⁸ Gökçen Öçalan, *Çağdaş Sanatta Bir Anlatım Dili Olarak Video ve Enstalasyon* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007),24.

¹⁹ Aykut Köksal, *Zorunlu Çoğulluk, Mimarlık ve Sanatta Dilin Süreksizliği*, (İstanbul: ATT Yayınları,1994),49.

²⁰ Öztürk, *Video ve Enstalasyon Sanatında Mekan Çözümlemeleri ve İzleyici İlişkisi*,10.

²¹ Özer Aktimur, *Türkiye’de 1970’den Günümüze Sergi Mekânları ve Sanatçıların Eserleriyle Kurduğu İlişki* (İstanbul:Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2009),30.

teması ve hikâyesi, sanatçının ya da gözlemcilerin yorumları ile birlikte her eserin orijinal durumuyla betimlenmesini sağlayacak tarzda konumlandırılmıştır. Netice itibarıyla belirlenen örnekler ve bunların yorumları, mimarlık sahasında kapsamlı ve yaygın bir konu olan mekân kullanımını yönünden farklı bir hedefe işaret etmektedir.²²

Kavramsal sanatçılar ussal davranmaktan ziyade mistiktirler. Bilişsel olarak ulaşamayacak düzeylere kadar çıkabilirler. Mantiğe dayalı yargılar, ussal yargıları yineler. Mantık dışı yargılar yeni bilgilenmelere sebep olur. Şekilsel sanat mantığa dayalı ve ussaldır. Kanaatler yalnızca sanat eseri üretebilir. Biçimsel olarak dönüştürülebilir özelliklerdir. Bütün fikirler maddi ve fiziki olamaz, görmek subjektif bir durum arz eder. Düşüncenin eyleme geçtiği bir sanat etkinliğinin yankıları yoğun olarak hissedilmeye başlayınca, eserin maddi varlığı ve formel tesiri büyük ölçüde etkisini azaltmıştır.²³ Enstalasyonun bir kanı tarzında tahayyül edilmesinden sonra, sanatsal yaratımın dışına taşarak kavramsal manada akıl yürütmenin önünü açmakta etkili olmuştur. Bayağı ve tek düze bir objenin gerçek görevinden uzaklaşarak nesneye metafiziksel manalar yüklenmesi, sanatsal sebepleri bilinen geleneksel sanat tasavvurundan ayrı olarak üretilen bu eserleri analiz etmeye mecbur bırakmıştır. Dolayısıyla enstalasyonda katılımcının müdahil olması sağlanmış olur. Sanat objesinin farklı ortamlarda gösterime girmesi enstalasyon etkinliğinin tanıtılmasına sebep olmuştur. Enstalasyon sanatının kültür âlemine sızmasıyla birlikte sanat galerileri ve sergi alanlarının da görevlerinde ciddi oranda değişim görülmüştür.²⁴

Enstalasyonda eserlere ya da tüm sergi alanına yönelik sanat felsefesi perspektifinden ne tür bilgi ve anlam aktarımlarının gerçekleştirildiği yeni müze bilim atılımlarıdır. Bu manada sanat eserini ortaya koyma amacı, bir sanat eserinin nasıl değerlendirilebileceği, sanatın tanımı, bir sanat yapıtını başarılı kılan kriterlerin neler olduğu? Sanat eseri ile ontolojik açıdan nasıl bir bağın olduğu? ²⁵ gibi sorulara yönelik sorgulamalar yapılmaya çalışılması kavramsal sanatın ve dolayısıyla enstalasyon sergilemelerinin temel hedeflerindedir.

3. Müzelerdeki İslam Sanatları Temalı Enstalasyonlar

İslam, dünya sanatlarına yönelik birçok farklı kültürde ve coğrafyada gelişmiş bir sanat geleneğidir. İslam sanatı, özellikle mimaride, el yazması kitaplarda, seramik, çinilerde, tekstilde, metal işçiliğinde, camda ve vitray işçiliği ile ahşap oyma sanatında kendini gösterir. Ancak, enstalasyon sanatı, İslam sanatı içinde çok yaygın bir uygulama değildir. Enstalasyon sanatı, genellikle çağdaş sanatın bir parçası ve sanatçısının, bir konsept veya mesajı görsel bir şekilde ifade etmek için farklı objeleri ve materyalleri bir araya getirdiği bir sanat formülüdür. Bununla birlikte, son yıllarda İslam sanatçıları da enstalasyon sanatına ilgi duymaya başlamışlardır. Örneğin, Pakistanlı sanatçı Anila Quayyum Agha, tasarladığı bir enstalasyonla, İslami geometrik

²² Nail Egemen Yerce, *Enstalasyon ve Mekân* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi 2007).

²³ Melek Çalka, "Kavramsal Sanat".

²⁴ Toluyağ, "Sanat Pratiğinde Enstalasyon, Mekan ve Nesne", 105.

²⁵ Nesrin Kale, *Felsefiyat*, (Ankara: Pegem Yayınları, 1996), 201.

desenleri kullanarak, zemindeki bir ışık kaynağıyla oluşturduğu gölgelerle tasarladığı bir oda oluşturmuştur. Bu çalışma, 2014 yılında ABD'deki ArtPrize yarışmasında büyük bir ilgi görmüştü. Başka bir örnek de İranlı sanatçı Monir Shahroudy Farmanfarmaian'dır. Kişi, cam ve aynayı bir araya getirerek oluşturduğu enstalasyonlarıyla tanınmaktadır. Bu çalışmalar, İslami desenleri modern bir tarzda yorumlayarak yapılmıştır.

Müzelerin sanatçıların ortamlarını yeniden yapılandırmaya yönelik çabaları 1960' ların ortalarında daha da artmıştır. Müzeler odaklandıkları, şehrin yeniden inşasında kendilerini kentin merkezinde yer alacak şekilde konumlandırmaları 20. yüzyılın sonlarına doğru iyice belirginleşmiştir. 1965 tarihinde El Lissitzky'nin Proun Space sergisi ve Theo van Doesburg'un Çiçek Odası'nın ölçekli rekonstrüksiyonları ve Café Aubette 1968' de. 3. bir yeniden yapılanma projesi 1970 yılında, Moholy-Nagy'nin Işık-Uzay Modülatörü enstalasyonları gerçekleştirilmiştir.²⁶

Türkiye'deki örneklere değinmek gerekirse, Büyük Çamlıca Camisi Külliyesi'nde bulunan İslam Medeniyetleri Müzesi bunlardan biridir. Bu müze, Türkiye'de yeni açılan müzelerdendir. Milli Saraylara bağlı İslam Eserleri Müzesi, Topkapı Sarayı ve Saray Koleksiyonları Müzesi, İstanbul Türbeler Müzesi, Vakıflar Müzesi, İstanbul Arkeoloji Müzeleri, koleksiyonlarından seçilen eserlerle sergiler düzenleyen bu müze, teknolojik programlarıyla da ilgi çekmektedir. Türkiye'de İslam Medeniyetleri Müzesi'nde sesin emilmesi amacıyla mineral fiber tavan kaplamasından faydalanılması ilk defa burada kullanılmıştır. Müzede bu uygulama ile odalardaki homojen ses dağılımı ile seslerin birbirine karışması gibi problemlerin önüne geçilmiştir.

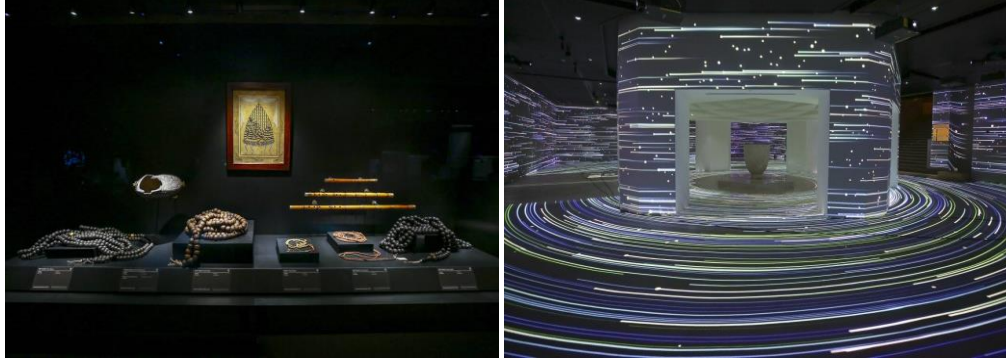
Müzenin göze çarpan dijital uygulamalarından biri de gelenekle geleceği aynı ortamda bir araya getiren mekânda; üç boyutlu programlar 2 dakika 17 saniyelik 'Ab-ı hayat enstalasyonu' dur (Fotoğraf 1). Bu uygulama ile İslam uygarlığının suya atfettiği mana dijital uygulama ile hikâyeleştirilmektedir. Ab-ı hayat enstalasyonu suyun taşın içinden doğuşu, havuzlardan geçerek dört bir tarafa dökülüşü ve yüzeyde kayboluşuyla hayat döngüsünü temsil eder. Müzede ayrıca çini tabak kurgulama ve yaratma deneyimi yaşatan dokunmatik ekran gibi uygulamalar da bulunmaktadır.²⁷

Teknolojik ilerlemeler müzecilikte de dijital olanaklardan yararlanılarak etkili sunumlar gerçekleştirilebileceğini göstermektedir. Milli Saraylar yönetimi olarak da Türkiye müzelerinin teknoloji ile kültürel hafızayı ortak paydada buluşturacak topluma dönük ve halka daha yakın hizmet verecek bir anlayış geliştirilmiştir. Müze katılımcılarının, ilgisini çekebilecek enstalasyonlar her fırsatta tekrarlanacak gibi durmaktadır. Bu doğrultuda belli nesnelere varoluş sürecini hikâyeleştirerek interaktif ve enstalasyon tasarımlarıyla dijital panolarda sunulması kararlaştırılmıştır. Enstalasyon sergilemeler, izleyicilerin dijital ortamda müze nesnelileriyle temas kurabileceği, enstalasyonlara dâhil olabileceği ve deneyimlemelerde bulunabilecekleri şekilde düşünülmüştür. Tarihi miras ile kavramsal sanatların türevleri, geleneksel olanla homojen olarak

²⁶ Claire Bishop, *Installation art*, (London: Tate.2005), 430.

²⁷ "Gelenekle geleceği buluşturan müze".

sentelenmektedir. Hibrit sergiler ve mekânsal kurgulamalar neticesinde bu müzenin ulusal ve uluslararası bireylere çok ciddi olanaklar sunabileceğini ilerleyen yıllarda da gösterebileceği beklenmektedir²⁸(Fotoğraf 2).



Fotoğraf 1: Ab-ı hayat enstalasyonu'

https://www.itohaber.com/haber/guncel/222767/gelenekle_gelecegi_bulusturan_muze.html

Fotoğraf 2: <https://www.gezelim.com/islam-medeniyetleri-muzesi-kapilarini-aciyor-5748.html>

Pergamon museum (Bergama Müzesi) Felekşan Onar'ın "Perched-Kanatsız Kuşlar" enstalasyonu gerçekleştirilen gala ile Berlin'in en saygın sanat kurumlarının güney bölümünde yer alan Museum für Islamische Kunst (İslam Sanatları Müzesi)'nde yerini almıştı (Fotoğraf 3). Aslında bir çağdaş cam sanatçısı olan Felekşan Onar enstalasyonu ile Suriyeli mültecilerin pozisyonuna dikkat çekmek istemişti. Felekşan, İstanbul'un Pera semtinde yer alan stüdyosundaki sahnelerinde hikâye ikliminden feyz alarak tertiplemediği tasarımlarında sığınmacıların hayat tarzından etkilenen öykülerini, "sığınmacılar kendilerini karmaşık bir kentin ortasında buluyor. Geleceklerini, akıbetlerini yarınlarını bilmedikleri için köprü, kaldırım ve merdiven altlarına tünemiş gibi yaşıyorlar. Hareket alanları çok sınırlıdır. Ancak orayı da terk edemiyorlar". Sözleri ile dile getiren Felekşan Onar'ın bu enstalasyonu Berlin İslamiyet Müzesi'ndeki Aleppo Odasına yerleştirilmiştir.²⁹

²⁸ Esmâ Balcıoğlu "İslam Medeniyetleri Müzesi Kapılarını Açıyor".

²⁹ "Felekşan Onar'ın Kanatsız Kuşlar Enstalasyonu Berlin İslam Sanatları Müzesinde".



Fotoğraf,3: Perched-Kanatsız Kuşlar enstalasyonu,

<https://www.alem.com.tr/sergiler/felaksan-onarin-kanatsiz-kuslar-enstalasyonu-berlin-islam-sanatları>

2017 yılında (İKSAV) İstanbul Kültür Sanat Vakfı ve Pera Müzesi ortaklığıyla 15. İstanbul Bienali'ne ev sahipliği yapılmıştır. Pera Müzesi'nde 17 sanatçının çalışmalarına kucak açılmıştır. Bienal sürecince iştirak eden sanatçıları ve eserlerinin tanıtımları yeni medya araçları vasıtasıyla da yapılmıştır. Müzenin 3. Katında Fred Wilson'ın mekânla özdeşleşen enstelasyonu sahnelenmiştir.³⁰ Wilson, performansında hem Venedik Devleti'nin hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış olan Afrika vatandaşlarına ithafen kendisinin tasarlamış olduğu bir fikir pratiğini sergilemiştir. Osmanlı döneminin 2 adet şamdanı, yüzyıllar boyunca Venedik'te cam işiyle uğraşan bir aileden gelen Stefano Toso'nun "alışılmışın dışında" diye ifade edilen siyah camdan ürettiği şamdanlarla bir enstalasyon oluşturularak, Osmanlı, Venedik ve Afrika diasporası, arasındaki tarihsel ekonomik, ticari iş birliklerine gönderme yapmıştır. Wilson bu enstalasyon çalışması için, minyatür sanatçısı Özcan Özcan'a 4 adet Osmanlı minyatür eserini talep etmişti. Buna ek olarak üzerinde Arapça hatla "Anne Afrika ve Siyah Güzeldir" yazılı olan kökeni 17. yüzyıla kadar giden Anadolu'ya özgü bir seramik formu olan İznik çinilerini üretmişti. Geleneksel bitki motiflerinin içine yerleştirilmiş olan bu yazılar, çinilerde nadiren karşılaşılan koyu renklerle betimlenmiştir. Diğer görseller, resimler ve küçük bibloların bazıları Türkiye'deki birtakım müzelerden geçici süreliğine alınmışlardı. Bazıları da İstanbul'daki antikacılardan edinilmişti. Enstalasyonda, bunlardan başka, Osmanlı Dönemine ait bir sürü ABD'de üretilmiş sanat eserleri ve gravürler bulunmuştur. Wilson'ın enstalasyon çalışması insanların hayat şartlarına nasıl uyum sağladığını, eski imparatorluk ve tarih arasındaki karşılıklı diyalogları gözler önüne sermektedir. Türkiye sahasını hem Afrika'nın uluslararası tarihi hem de güncel siyahi yaklaşımlar ekseninde araştırarak, çok katmanlı bir yansıtıcı, insan nakilleri, istismar, karşı koyma ve başkaldırı anlatısını inşa etmeye çabalamıştır³¹(Fotoğraf 4).

³⁰ "İrk ve Irka İlişkin Mefhumlar Fred Wilson, Pera Müzesi".

³¹ "İrk ve Irka İlişkin Mefhumlar Fred Wilson, Pera Müzesi".



Fotoğraf, 4: *Alışılmışın dışında* enstalasyonu,

<https://www.peramuzesi.org.tr/blog/irk-ve-irka-iliskin-mefhumlar-fred-wilson/1218>

Sanatsal yapıtlar üretmek gayesiyle belirli kavramlara ya da temalara yaklaşmak, ister istemez algısal ve duyuusal deneyimler uyandırmayı gerektirir. Sanatsal yaratıcılık, yaratıcı sürecin aşamalı açılımı yoluyla birincil kavramlara zengin boyutlar katacak hayal gücünü serbest bırakmaya bağlıdır. İslam sanatları şöleni, en yeni gösteriminde “Derecelendirmeler” temasını benimsemektedir. Bu bir referans ya da kavram ve yaratıcı çalışmalarını formüle etmek için bir kılavuz olarak da değerlendirilebilir. Bu anahtar kelime, bireyin hem iç hem de dış âleminde başlayan her çeşit eylem adına hemen hemen vazgeçilmezdir. Basamaklı bir üretim safhasından bağımsız hiçbir şey tamamlanmaz ve temel yapısını oluşturan birçok özelliğin tamamlayıcılığı ve birbirine geçmesi olmadan yürütülen bir durum yoktur; tamamlanma, çeşitli kombinasyonların büyümesiyle aşama aşama elde edilir³² (Fotoğraf 5).

Dolayısıyla sanatçıların araçları, yöntemleri ve anlatım tarzları ne olursa olsun bu kavrama kendi algılarından hareket edecekleri umut edilmektedir. Hedef ana konunun, sanatçıların bu temayı ifade eden yapısal ve sanatsal retorik ile özgünleştirmek görsel bir yaratıyı arzu edilen düşünsel kalıba sokmaktır. Ayrıca izlenecek yaratıcılık yolunun bir göstergesi olarak hizmet etmesidir. Önerilen bu kavram, büyüyen estetik, nesnel bilgi ve deneyimlerin yanı sıra bunları özgün bir şekilde kurmanın ve ifade etmenin çeşitli yolları bağlamında ele alınabilir. Nihayetinde bu kavramı, doğası gereği mutlak ve sonsuz kavramını gösteren İslam sanatlarındaki kullanımlarını keşfetmeye yöneliktir. İslam sanatlarının her zaman çeşitlilikte birlik, ritimde ahenk ve sayısız oranlarda denge içinde vücut bulduğuna şüphe yoktur. Afra Al Dhaheri' nin son yerleştirme çalışması “Ebb and Flow” sanatçının sürekli biçim, malzeme ve süreç anlayışına dayanıyor. Ortam ve süreç içinde sürekli olarak anlam aramak; bazen süreç bir anlama, bazen de ortamdaki anlam bir sürece yol açar³³ (Fotoğraf 5, 6).

³² Afra Al Dhaheri, “Tadaraj (Derecelendirme), İslam Sanatları Festivali, Sharjah, BAE 2021 – 2022”, Green Art Gallery.

³³ Dhaheri, “Tadaraj (Derecelendirme), İslam Sanatları Festivali, Sharjah, BAE 2021 – 2022”.



Fotoğraf 5,6: Afra Al Dhaheri, Ebb ve Akış, 2021

Sharjah Müzesi, İslam Sanatları Festivali, Sharjah, BAE'de kurulum görünümü

Brooklyn Museum, İslami Galerî (uzun süreli Enstalasyon 2009)'de İslam sanatlarının *İslam dünyasının sanatları* temalı, zamanın çeşitli anlarında İslam'ın doğrudan mevcudiyetinin önemli ölçüde dokunduğu birçok bölge ve kültürün sanatını ve mimarisini ifade eder. Bu sanatlar, İspanya, Kuzey Afrika'dan Doğu ve Güneydoğu Asya'ya ve çağdaş İslami diasporaya kadar 1300 seneden daha fazla bir zamanı ve dönemi kapsar.

Brooklyn Müzesi, İslam dünyasının çeşitli kültürlerinden ve bağlarından hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler tarafından üretilen farklı medyanın zengin ve çeşitli sanat koleksiyonunu içerir. Bunlar arasında kâğıt, cilt, büyük ölçekli yağlı boya tablolar, seramik, metal işleri, ahşap işleri, cam, taş, tekstil, takılar, halı, dokumalar ve mimari öğeler üzerine yapılan çalışmalar yer almaktadır. Çini, seramik, daha sonra tekstil ve İran sanatına ait özel yeri olan yaklaşık 1.700 nesneyi kapsayan müze koleksiyonu, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam dünyasının en önemli sanat arşivleri arasında bulunmaktadır. "İslam dünyasının sanatları ve İslam sanatı" ifadeleri, İslam'ın gelişinden sonra İspanya ve Kuzey Afrika'dan Doğu ve Güneydoğu Asya'ya kadar geniş bir coğrafyada gelişen sanatsal gelenekleri ifade eder. Bu anlamda İslam, Müslüman ve gayrimüslim sanatçı ve zanaatkarların eserlerini ürettikleri çağdaş İslami diaspora

da dahil olmak üzere idari yapının inancını ve kültürel bağlamını açıklamaktadır. Çeşitli ilhamlar ve ifadeler dini, laik, saraylı, popüler, şehirli, göçebe İslam uygarlığının sanatlarıyla alakalı büyük bir medya yelpazesinde yer almaktadır³⁴ (Fotoğraf 7, 8).



Fotoğraf 7,8: İslam Galerisi

(Uzun süreli yerleştirme 2009), DIG_E2009_Islamic_Gallery_02_PS2.jpg Brooklyn Müzesi

Doha, Katar, İslam Sanatları Müzesi, Çinli mimar I. M. Pei'nin çağdaş tasarımı olarak dikkat çekmektedir. Katar'ın ve Doha'nın bir dünya markası olma gayretleri adına ciddi katkıları olan bir baş yapıttır. İlk yıllarda ismi tanınmamış bir kent olan Doha, başta İslam Eserleri Müzesi olmak üzere mühim atılımlar gerçekleştirerek bir kültür ve sanat kenti haline gelmeye başlamıştır. Pei'nin sade fakat yine de ihtişamlı binası, İslam mimarisini çağdaş bir üslupla somutlaştırmış versiyonudur. 5 katlı müze binasının gece ve gündüz ışığın geliş tarafına ve miktarına göre şekillenen ayrıntılar, üzerine düşen gölgeler büyüleyici bir kontrast yaratır. Kentin başka bir müzesi de Arab Museum for Modern Art ya da diğer adıyla Mathaf Çağdaş Arap sanatının gelişimi ve neşredilmesi alanında dikkate değer merhaleler geçiren müzede, süreli sergiler ve enstalasyonlarla birlikte sürdürülebilir bir çağdaş resim ve heykel koleksiyonu da muhafaza edilmektedir.³⁵

Doha İslam Sanatları Müzesi, Emevi, Abbasi, İran, Azerbaycan, Hindistan, Pakistan, Osmanlı, Irak ve Suriye hâkimiyetindeki İslam sanatına dair yoğun resim, tekstil, cam, metal, takı, çini, ahşap ve astronomi koleksiyonlarına sahiptir. Eserler modern müzecilik yaklaşımları çerçevesinde rahat izlenebilecek tarzda duru bir ifadeyle kademeli olarak yükselen platformlara yerleştirilerek uygun içerikte bilgiyle, görsel ve işitsel metinlerle desteklenerek sergilenmektedir. Gözlemciler için ayrıntılı bilgi edinmelerini kolaylaştıracak dijital ve interaktif bilgi ekranları ile temalara vurgu yapacak kapasitede demolar yüklenmiştir. Müzenin mimarisi ve sergi tasarımının

³⁴ "Brooklyn Museum".

³⁵ Nur Altınyıldız Artun, "Katar'da Çağdaş Sanat, İslam ve Para", e-Skop.

ek olarak sosyal fonksiyonunu gerçekleştirmek için tertiplenen müze eğitimi birimi aktif biçimde hizmet vermektedir.³⁶

Sonuç

İslam sanatı, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve İspanya gibi İslam'ın etkilediği bölgelerde yaratılan sanat ve mimariyi tanımlamak için kullanılan bir terimdir. İslam sanatı, figüratif sanattan ziyade girift desenlere ve yazıya odaklanan zengin bir dekoratif stil ve teknik çeşitliliği ile karakterize edilir. İslam sanatının en ünlü biçimlerinden biri, güzel ve özenle hazırlanmış tasarımlarla Arapça yazı yazmayı içeren hat sanatıdır. İslami yazı genellikle camileri, dini metinleri ve diğer önemli binaları ve nesnelere süslemek için kullanılır. İslam sanatının öne çıkan diğer bir biçimi de İslam mimarisinde, dokumalarında ve seramiklerinde sıklıkla bulunan geometrik desenlerdir. Bu desenler genellikle yıldızlar, çiçekler ve iç içe geçen daireler gibi tekrar eden şekiller ve tasarımlara sahiptir. İslam sanatı ayrıca, akıcı hatlar ve şekillerden oluşan karmaşık tasarımlar olan arabeskler ve bazen dünyevi nesnelere dekorasyonunda kullanılan figüratif sanat gibi çeşitli başka stilleri de içerir. İslam sanatı, dünyanın birçok yerinde sanat ve mimarinin gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur ve bugün hala güzelliği ve kültürel önemi nedeniyle takdir edilmekte ve incelenmektedir.

İslam sanatları temalı sergilerde ve İslami koleksiyonlarda geleneksel bir anlayış hâkimdir. Bu tavır İslami eser ve nesne barındıran çoğu Ortadoğulu bölgelerdeki müzelerde hala uygulanan bir tutumdur. Türkiye'de bazı sanat ortamları ve müzelerde ayrıca batılı ülkelerin çağdaş sanat mekânları ve müzelerinde teknolojinin imkânlarını imgesel boyutlarda işleyerek yeni formlar yaratan uygulamalar uzun yıllardan beri görülmektedir.

İslam sanatı ve mimarisinin sergilenmesinde çağdaş müze biliminin felsefi ve sosyolojik konularına özel referansla, bir mekânın kullanımının kültürü ve teknik eylemlerinin nasıl sanat ürettiği sorusu güncel bir çözümleme pratiğidir. Her yapıt dünyanın geniş bir alanını kapsayan küresel eğilimlerle ilgilidir. Dolayısıyla İslam sanatlarının her bir dalının meydana getirilme amacının altında yatan motivasyon kaynağını incelemek, enstalasyon sanatsal pratikleriyle yeni bir boyut kazanmıştır. İslam sanatlarının dünyaca ünlü mirasının geleneksel sunum ve teşhir anlatıları zaten yüzyılı aşkın bir süredir insanlara servis edildiği bilinen bir gerçektir. Bu kadim kültüre ait izlerin, yeryüzünün farklı bölgelerindeki halkların kendi müzelerinde sergilenen İslam eserleri örnekleri ile zaten bir ön farkındalık yaratılmıştır. Ancak bu eserlerin arka planında ne anlatılmak istendiği, döneminin yaşam tarzının detaylarının ve ince nüanslarının enstalasyon tasarımlarıyla gözlemcilerle sunulması Ortadoğu, İslam, Türk, Arap, Fars, Hint vb. medeniyetlerini, estetik hassasiyetlerini tanıma adına zengin içerikler aktarmaktadır. Enstalasyonlar İslam eserlerini incelemek, bilmek, yaşamak adına ziyaretçilerin bu kültürü yeniden öğreniyorlarmış gibi içselleştirmelerine olanak sağlaması bakımında da alternatif bir bilgi sağlayıcıdır.

³⁶ Ceren Karadeniz, "Katar'da Kültür, Miras ve Müze Çalışmaları". *Art-e Sanat Dergisi*, 12/24 (2019), 719-747.

İslami sanat, tarihi boyunca farklı disiplinlerde üretilmiş zengin bir sanat geleneğidir. Enstalasyon, modern sanatın bir türü ve farklı malzemeleri, ortamları ve mekânları kullanarak keşfetmenin deneyimleyebileceği bir sanat eseri oluşturur. Enstalasyonların İslami enstitüler yoluyla sergilenmesi mümkündür. Örneğin, modern bir sanat galerisinde, müzelerde, geleneksel İslami sanat eserleriyle birleştirilmiş modern mimaride yapılmış enstalasyonlar sergilenebilir. İslami simgesel çerçeve, modern imge ve sembollerle yürütücü çözüm ile birleştirilerek yeni anlamlar yaratılır. Ayrıca, İslami sanatın geleneksel unsurlarının farklı biçimlerine vurgu yapmak için de kurulumlar kullanılabilir. Ancak, İslam'ın dini hassasiyetleri ve inançları, icraat sunumunda hassas bir şekilde ele alınması gereken konulardır. Küratörler, bazı İslami sanat unsurlarını, dini ritüellerle birlikte sergilediklerinde tutarlı ve titiz davranarak önemli sanatsal içerikler üretebilmektedirler.

Sonuç olarak, İslam sanatı temalı enstalasyonlar minimal düzeyde seyretse de yeni kuşak İslam sanatçılarının bu sanat formülüne karşı ilgileri giderek artmaktadır. Yanı sıra bu tür sanatsal eylemler giderek daha fazla ilgi görmektedir. İslami sanatın enstalasyonlarla sergilenmesi mümkündür, ancak bu yapılırken İslam'ın dini öğretileri ve hassasiyetleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça

- Aktimur, Özer. *Türkiye'de 1970'den Günümüze Sergi Mekânları ve Sanatçıların Eserleriyle Kurduğu İlişki*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Artun, Nur Altınyıldız. "Katar'da Çağdaş Sanat, İslam ve Para". *e-Skop*. Erişim 11 Aralık 2022. <http://www.e-skop.com/skopbulten/katarda-cagdas-sanat-islam-para/1423>.
- Aykut, Köksal, *Zorunlu Çoğulluk, Mimarlık ve Sanatta Dilin Süreksizliği*. (İstanbul: ATT Yayınları,1994).
- Balcıoğlu, Esmâ. "İslam Medeniyetleri Müzesi Kapılarını Açıyor". BİSHOP, C. Installation art, London: Tate. Erişim 11 Ekim 2022. <https://www.gezelim.com/islam-medeniyetle-ri-muzesi-kapilarini-aciyor-5748.html>.
- Beşar, Manik Selahaddin – Fayzul, Haque Muhammed, "The Effect of Philosophy on the Establishment of Islamic Art". *International Journal of Innovative Research and Publications*, 1/3 (2021), 33- 46.
- "Brooklyn Museum." Erişim 11 Aralık 2022. <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/exhibitions/3199>
- Çalka, Melek. "Kavramsal Sanat". Sanat Tarihçiler Derneği. Erişim 11 Ekim 2022. <http://satad.org/kavramsal-sanat/>.
- Dhaheri, Afra Al. "Tadaraj (Derecelendirme), İslam Sanatları Festivali, Sharjah. BAE 2021 – 2022". Green Art Gallery. Erişim 11 Aralık 2022. <https://www.gagallery.com/#2>.

- Doğanay, Aziz. “Dosya: İslam Sanatı İslam Sanatı Nedir”? *Perspektif*. Erişim 18 Aralık 2022. <http://perspektif.eu/2021/11/01/islam-nedir/>.
- Ergün, Evrim. *Yeni Medya Sanatında Video Projeksiyon Eşleme*. Kıbrıs: Yakın Doğu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Felakşan Onar'ın Kanatsız Kuşlar Enstalasyonu Berlin İslam Sanatları Müzesinde”. *Alem Dergisi*. Erişim 17 Ekim 2022. <http://www.alem.com.tr/sergiler/felaksan-onarin-kanatsiz-kuslar-enstalasyonu-berlin-islam-sanatlari->.
- “Gelenekle geleceği buluşturan müze”. Erişim 11 Ekim 2022. http://www.itohaber.com/haber/guncel/222767/gelenekle_gelecegi_bulusturan_muze.html.
- Grabar, Oleg. *İslam Sanatının Oluşumu*. çev. Nuran Yavuz. (İstanbul: YKY, 1998).
- “İrk ve Irka İlişkin Mefhumlar Fred Wilson, Pera Müzesi”. Erişim 17 Ekim 2022. <http://www.peramuzesi.org.tr/blog/irk-ve-irka-iliskin-mefhumlar-fred-wilson/1218>.
- Kadoi, Yuka. “İslam Sanatını Yerleştirmek: İç Mekân ve Zamansal İmgelem”. *International Journal of Islamic Architecture*, 7 /2 (2018), 229-234.
- Kale, Nesrin. *Felsefiyat*. (Ankara: Pegem Yayınları, 1996).
- Karadeniz, Ceren. “Katar'da Kültür, Miras ve Müze Çalışmaları”. *Art-e Sanat Dergisi*, 12/24 (2019), 719-747.
- Mutluel, Osman. “İslam Sanatının Oluşumundaki Etkenler AİBÜ”. *Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11 /1 (2011), 19-27.
- Mohammadi, Mahdis - Keramatifard, Mahin. “Philosophy of Aesthetics and Art in Islamic Architecture”. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8/2 (2021), 612-626.
- Öçalan, Gökçen. *Çağdaş Sanatta Bir Anlatım Dili Olarak Video ve Enstalasyon*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztürk, Serkan. *Video ve Enstalasyon Sanatında Mekan Çözümlemeleri ve İzleyici İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sözen, Hatice Nilüfer. “Sanata Disiplinlerarası Bir Yaklaşım: Enstalasyon Sanatı ve Genco Gülan Örnekleme”, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1/6 (2010), 147-162.
- Toluyağ, Dilek. “ Sanat Pratiğinde Enstalasyon, Mekan ve Nesne”. *Akademik Sanat*, 5/11 (2020), 101-114
- Ünal, Ünal. “Dosya: İslam Sanatı, İslam Sanatları Tevhit ve Tenzih İlkelerine bağlı Perspektif”. Erişim 18 Aralık, <https://perspektif.eu/2021/11/01/islam-sanati-nedir/>.

Yavuz, Tuğba Sezer. *Çağdaş Türk Sanatı'nda Enstalasyon*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yerce, Nail Egemen. *Enstalasyon ve Mekânı*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yetkin, Suut Kemal. *İslam Mimarisi*. (Ankara Üniversitesi Basımevi:1965).

Görsel Kaynakçası

https://www.itohaber.com/haber/guncel/222767/gelenekle_gelecegi_bulusturan_muze.html

<https://www.gezelim.com/islam-medeniyetleri-muzesi-kapilarini-aciyor-5748.html>

<https://www.alem.com.tr/sergiler/felaksan-onarin-kanatsiz-kuslar-enstalasyonu-berlin-islam-sanatlari-muzesinde-848821>

<https://www.peramuzesi.org.tr/blog/irk-ve-irka-iliskin-mefhumlar-fred-wilson/1218>

<https://www.gagallery.com/#2>

Brooklyn Museum, <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/exhibitions/3199>

İslâm Hukukuna Göre Açlık Greviyle İlgili Bazı Değerlendirmeler

(Some Assessments on Hunger Strike According to Islamic Law)

Halis DEMİR

Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Department of Basic Islamic Science
Sivas | Türkiye Sivas | Türkiye
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0002-6576-1404

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 21/Mart/2023 Received | 21/March /2023
Kabul Tarihi | 22/Haziran /2023 Accepted | 22/June/2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023 Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

DEMİR, Halis. "İslâm Hukukuna Göre Açlık Greviyle İlgili Bazı Değerlendirmeler [Some Assessments On Hunger Strike According To Islamic Law]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 345-366.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1268796](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1268796)

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Some Assessments on Hunger Strike According To Islamic Law

Abstract: Hunger strike is a subject which is still discussed today. In this article, the subject is discussed in terms of Islamic Law. Generally seen as a way of seeking rights, Hunger strike seems similar to actions such as resistance, suicide, fasting etc. However, hunger strike is a versatile action. In modern law, hunger strike is not accepted as a right, but the activist is tried to be saved by law. Hunger strike may be looked upon from the side of religion, race, geography, east, west etc. With these kinds of approaches, hunger strike is fairly exploited. On the contrary, there may be strike against some unjust and extralegal executions. Generally accepted, if it does not cause death or harm the body, hunger strike is considered mubah. Hunger strike which cause death or harm on the body is haram. The ones who say that hunger strike is not permissible seem to prejudicate. In these assessments, the situation of activists is ignored. In hunger strike, there is also death risk. Activists, prisoners, relatives, and supporter dispose on their bodies. The hunger strike activist's harm to his body should also be assessed from the point of person, society and state. As the most important valid reason for hunger strike is to seek rights, the opportunities of seeking rights must be analyzed. When the hunger strike is trivialized as a direct unlawful action, seeking rights in society and expressing the legitimate demands may lose their importance. If it is done for some administrative and security precautions, and if it is presented to the sense of community as a petition signed with body parts, it must be considered. Because values like justice are valuable beyond people's personal choices and differences. People have rights such as living, believing, expressing opinions, and dwelling. Generally, hunger strike is discussed in the center of life right. If it has legitimate reason, this approach brings into mind that the hunger strike activist may be right. Because he may sometimes express more than one of his rights to be considered with that stance. Another point of the subject is approaching the hunger strike from the responsibilities of prison staff. In these approaches, if the prisoner is not treated unlawfully, the seeking rights part of the subject may be seen as unnecessary. In fact, the activist gives the message to everybody that his life health and other inherent rights must be provided. In our country, hunger strike is done by radical organization members throught the country. The action turns into political action losing its goal of seeking rights. A person putting his life into danger by leaving himself hungry is unsuitable for his personality. In addition to the punishment of taking his freedom away, too hot or too cold places, cell punishment, not providing medicines, limiting the food, blocking the things which are required for personal needs, laxness in cleaning the places which can cause illnesses, not providing necessary and continuous treatment to chronic patients, limiting the visits of family and relatives and restriction of worship opportunities are also some implementations which harm personal honour and reputation. Since before now, it has been given up to call prisons as jail, bullpen, prison, and it is called as department of corrections which means its limits are determined by law and must be treated accordingly. Although, in modern law, hunger strike is not accepted as a right, the activist is tried to be saved by law. Hunger strike becomes the main topic of the conversation in many countries. But some quarters still look at the hunger strike in the limits of religion, language, race, geography, east, west etc. Some people and prisoners' challenge of seeking rights is ignored because of their geography and choice of religion. Hunger strike may be done against unjust but limited implementations. West can also presents the same thing to the world public opinion about political criminals in our country. All the reasons of hunger strike can not be calles as legal. The articles about the subject state that it is not a legitimate way of seeking rights but is discussed. Going off the conditions that requires the hunger strike to be successful shows that it is a systematical movement. In Islamic Law, the definitions of bağy crime give us the message that seeking rights in self defence and freedom of thought are important in Islamic Law resources.

Keywords: Islamic Law, Strike, Prison, Suicide, Euthanasia.

İslâm Hukukuna Göre Açlık Greviyle İlgili Bazı Değerlendirmeler

Öz: Açlık grevi, günümüzde hükmü tartışılan bir mevzudur. Bu makalede açlık grevini yapan bakımından konu İslâm hukuku açısından ele alınmaya çalışılmıştır. Genel olarak bir hak arama yöntemi olarak görülen açlık grevi direnme, meşrû müdafaa, intihar, oruç gibi fiillere benzerlik göstermektedir. Bu sebeple bazı çalışmalarda bu kavramlarla benzerlikleri ile doğrudan hükmü verildiği görülmektedir. Modern hukukta açlık grevi bir hak olarak kabul edilmemekle beraber eylemci kanunla korunmaya çalışılmıştır. Açlık grevine din, dil, ırk, coğrafya, doğu batı vb. sınırları içerisinde bakılabilmektedir. Bu tür yaklaşımlarla adeta açlık grevi istismar edilmektedir. Buna karşılık bazı haksız ya da hukuk dışı uygulamalara karşı da grev olabilir. Genel kabul gören bir netice olarak, ölüm veya kişinin sağlığına, bedene zarara sebebiyet vermiyorsa mübah olarak değerlendirilmiştir. Ölüme ve ciddi bedeni zarara sebep olan açlık grevinin hükmü haramdır. Açlık grevine caiz değildir diyenler kanaatimizce verili dünyada halen uygulanagelen durumu kabul ederek, peşin hüküm vermiş görünmektedir. Bu değerlendirmelerde eylem yapanların bulunduğu konum itibarıyla acizyetleri göz ardı edilmektedir. Açlık grevinde ölüm riski de vardır. Eylemci, mahkûm, yakını, destekçisi, vücudu üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Grev yapan kişinin bedenine verdiği zararı kişi, toplum ve devlet nezdinde de değerlendirilmelidir. Yine açlık grevinin en önemli meşrû sebebi hak arama olduğuna göre, açlık grevini değerlendirmeden önce, hak arama imkanları incelenmelidir. Açlık grevi doğrudan hukuk dışı bir uygulama olarak değersizleştirildiğinde toplumdaki hak arayışı veya meşrû talepleri ifade anlayışı önemini kaybedebilir. Açlık grevi, bazı idare ve emniyet tedbirlerine karşı yapılıyorsa, hukuk dışı davranışlar üzerine adeta kişinin azaları ile imzaladığı bir dilekçe olarak kamu vicdanına sunuluyorsa, bu dikkate alınmalıdır. Zira adalet gibi değerler insanların kişisel tercih ve farklılıklarının ötesinde kıymetlidir. İnsanların hayat hakkı, inanma, fikrini ifade etme, mesken edinme gibi hakları vardır. Genelde açlık grevi tartışmalarda hayat hakkı merkezinde ele alınmaktadır. Bu yaklaşım sebebi meşrû ise açlık grevcisinin haklılık ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü o duruşu ile kimi zaman birden çok hakkının dikkate alınmasını ifade edebilmektedir. Konunun bir yönü de açlık grevine hapishane personelinin sorumluluğu açısından yaklaşılmasıdır. Bu yaklaşımlarda tutuklu veya hükümlüye haksız uygulama yapılmamış ise, konunun hak arama tarafı gereksiz görülebilmektedir. Oysa eylemci muhatap aldığı herkese can güvenliğine ilave olarak diğer temel hakların da sağlanması gerektiği mesajı verilmektedir. Ülkemizde radikal örgüt mensupları aynı zamanda organize olarak ülke genelinde de açlık grevi yapmaktadırlar. Konu hak arama maksadını geçip siyasi sonuçlara ulaşan eyleme dönüşmektedir. Kişinin açlık grevi yaparak kendini aç bırakmak suretiyle canını tehlikeye atması daha bu eylemin başında kişiliğine uygun düşmez. Hürriyetinin elinden alınması cezasına ilave olarak, aşırı sıcak ya da soğuk mekanlar, hücre cezası, ilaç verilmemesi, yemeklerin sınırlı hale getirilmesi, şahsi ihtiyaçları giderecek malzemeleri engelleme, mekan temizliğinde hastalıklara sebebiyet verebilecek boyutta ihmalkarlıklar, kronik hastalara gerekli ve sürekli olan tedavi imkânının sunulmaması, mahkum yakınları ile görüşlerin kısıtlanması ve ibadet imkânlarından mahrumiyet de insan şeref ve haysiyetine zarar veren bazı uygulamalardır. Hapishaneler öteden beri zindan, hapishane, nezarethane, cezaevi gibi isimlerden vazgeçilerek ceza infaz kurumu adının verilmesi sınırları belirli, kanunlarda belirlenmiş bir muamele yapılması gereken, öngörülen mekân arayışı olarak değerlendirilebilir. Modern hukukta açlık grevi bir hak olarak kabul edilmemekle beraber eylemci kanunla korunmaya çalışılmıştır. Açlık grevi dünyanın çeşitli ülkelerinde gündeme gelmektedir. İnsan olmak başlı başına değerdir. Kimi çevreler buna rağmen açlık grevi konusuna din, dil, ırk, coğrafya, doğu, batı vb. sınırlar içerisinde bakmaktadır. Coğrafi aidiyetleri veya dini tercihleri sebebiyle çeşitli ülkelerdeki mahkumların veya başka insanların hak arama mücadeleleri yok sayılmaktadır. Haksız fakat sınırlı uygulamalara karşı açlık grevi yapılabilir. Batıda bizim ülkemizdeki siyasi suçlular için aynı şeyi dünya kamuoyuna sunabilir. Açlık grevinin bütün sebepleri hukuki denilemez. Konuyla ilgili makalelerde açlık grevinin meşrû bir hak arama yöntemi olmadığı, bunun tartışıldığı ifade edilmiştir. Açlık grevinin başarılı olmasını gerektiren şartların çalışmalarda uzun uzadıya anlatılması da konunun sistemli bir hareket olduğu izlenimi vermektedir. İslam hukukunda bağı suçunun tanımları bize meşrû müdafaa hak arama, fikir hürriyeti gibi kavramların İslam hukuku kaynaklarında önemsendiği mesajını da vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Grev, Hapis, İntihar, Ötenazi.

Giriş

Açlık grevi; mahiyeti, gayesi, konuyla alakalı çeşitli kavramlar, ortaya çıkış sebepleri ve neticeleri ile geniş bir konudur. Konunun ayrıntılarında açlık grevi yapan insanlar, bunlara destek verenler, kendisine karşı açlık grevi yapılan tüzel kişiler veya kurumlar bulunmaktadır. Burada ölümle sonuçlanan açlık grevinin hükmü incelenmiştir. Açlık grevi yapanların dışındaki insanların fiilleri, destekleri, sorumlulukları ele alınmamıştır. Açlık grevine müdahale incelemeye dahil değildir. Genel kabul gören hüküm şudur: Açlık grevi, ölüme veya bedende bir zarara sebebiyet vermiyorsa, mübahtır. Bir sonuca sebep oluyorsa bunda beis yoktur. Ölüme, telef olmaya ve zarara sebep olan açlık grevinin hükmü haramdır. Bu çağdaş alimlerin cumhurunun kanaatidir.¹

Bu çalışmada önce açlık grevi, açlık grevi ile irtibat kurulan benzeri bazı eylemler ele alınacak, nihayet bir değerlendirmeye yer verilecektir.

1. Açlık Grevi

Açlık grevi, “Belirli bir olayı, tutumu veya davranışı benimsemeyerek tepki göstermek, çeşitli istekleri yetkili kişi veya makamlara kabul ettirmek ya da savunulan görüşlere ilgi çekmek amacıyla uygulanan ve greve katılanların, vücudun ihtiyaç duyduğu besin maddelerini almayarak kendilerini aç bırakmaları esasına dayanan bir protesto yöntemi”² Tanıma göre açlık grevi, insanın bir olayı, bir duruma ya da bir uygulamaya bedeni ile bedenini kullanarak bedenini yeme ihtiyacında mahrum bırakarak gösterdiği bir tepkidir. Bu grevin muhatabı öncelikle resmi bir kurumdur. Açlık grevi yapan insan bilinçli olarak yemeyi, içmeyi, aralıklı veya sürekli beslenmeyi terk eder. Bu eylemi grevciler belirli aralıklarla beslenmek suretiyle ya da "süresiz" veya "ölüm orucu" olarak, yani grevin aynı kişilerce devamı şeklinde de gerçekleştirmektedir. Bazen bu durumda beslenmeyi devam ettirmek için tuz, şeker, su ve vitamin kullanılabilir.³

Açlık grevinin mahiyeti İslam hukuku bakımından tartışılmıştır. Tartışma konusu şudur: Açlık grevi cihadın bir çeşidi midir? Zulme karşı mücadele sayılabilir mi? Meşrû müdafaa olabilir mi?

Açlık grevi insan bedeninde başlayan, yine orada biten fiziki bir eylemdir. İnsan ise Kur'an'da ahsen-i takvîm diye zikredilmiştir;⁴ Allah'ın yeryüzündeki halifesidir;⁵ dinini, aklını, malını, bedenini ve namusunu korumakla yükümlüdür;⁶ ölüsü de değerlidir. Ölmesi halinde yakılmaz,

¹ Abdullah b. Mübarek b. Abdullah el-Seyf, *Hükmü'l-İdrâbi ani't-taâmi fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Câmîatü'l-imam Muhammed b. Suûd, 2006), 53-55.

² Ahmet Taşkın, “Ceza Ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun'unda Beslenmenin Reddi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 62 (2006), 234.

³ Metin Feyzioğlu, “Açlık Grevi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 43/1-4 (1993), 157-169, 161.

⁴ Tîn, 95/4.

⁵ el-Bakara, 30-37.

⁶ Bk. el-Bakara, 2/178; el-Maide, 2/35.

ortalıkta bekletilmez.⁷ İnsanın helal olan şeylerden yemesi vaciptir;⁸ aç ve susuz kaldığı için ölüm tehlikesi taşıyorsa, helal gıda da bulamamışsa, hayatta kalabilmek için domuz eti gibi haram kılınmış şeyleri yemelidir.⁹

Bir hadiste konuyla ilgili bir olay nakledilmiştir. Bir araya gelen üç-dört sahabeden birisi kendisini ibadete adayacağını, birisi her gün kesintisiz oruç tutacağını, bir başkası her gece namaz kılacağını hanımı ile birlikte olmayacağını, bir başkası et yemeyeceğini, ifade eder. Sağlıklı bir hayat sürdürmeye zarar verecek bu kararları duyan Resulullah bu sahabeleri şiddetle ikaz etmiştir.¹⁰ İnsan nefsinde yumuşak muamele yapmalı, fitri ihtiyaçlarını gözetlemeli ve aç, susuz olarak hayatını sürdürme çabasını terk etmelidir.¹¹

Bu yönteme siyasî mahkûmlar¹² ve bazen de onları destekleyenler başvurmaktadır. Gaye “ölüm” olmamakla birlikte, süreç ölümle de neticelenebilmektedir.¹³ Açlık grevi, kişi hak ve özgürlükleri savunmak için başvurulmuş fiilî yollardan birisi olabilmektedir.¹⁴

Açlık grevi ile duygusal olarak yetkilileri etkilemek, ölümü göze almış izlenimini vererek toplumun da dikkatini çekmek suretiyle isteklerine ulaşabilmek amaçtır. Genel olarak otoriter devletlere karşı temel hakları korumak; şahsi sebebi ise başka şekilde haksız bir uygulamayı ortadan kaldırmanın mümkün olmadığına başvuruların son yöntemidir.¹⁵ Bu ifadeyi açacak olursak; mesela hapishanelerde bir işkence yöntemi olarak verilen aşırı ısı ya da soğuk, hücre cezası, ilaç verilmemesi, yemeklerin sınırlı hale getirilmesi, şahsi ihtiyaçları giderecek malzemelerin engellenmesi, şahsi temizliklerde ihmalkârlıklar, yetersiz tedavi imkânı sunulması, mahkûmların yakınları ile görüşlerinin çok sınırlı olması, kitap okumalarının engellenmesi ve ibadet imkânlarından mahrumiyet bazı açlık grevi sebepleridir.

Konu İslam devletlerinde Emevîler döneminden itibaren gündeme getirilmiştir. Şöyle ki: Temel insanî hakların sağlanmasına titizlik göstermenin gereği fakihler tarafından ifade edilmiş, aksi uygulamalar eleştirilir. Nitekim Makrîzî (öl. 845/1442) döneminde hapishanelerde izdiham olduğunu, mahpusların ibadete, dinen gerektiği şekilde örtünmeye, soğuktan ve sıcaktan

⁷ Talip Türcan vd., *İslâm İbâdet Esasları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 168.

⁸ Maide, 87.

⁹ Bk. el-Bakara, 2/173; Bk. Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî: *el-Mebsûr* (Beyrut: h.1331), 24/48; Abdülkadir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyü'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/570; Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (öl. 587/1191), *Bedâi'ü's-sanâi fi tertibi's-şerâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 7/176; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (öl. 620/1223), *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 8/596.

¹⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail (öl. 256/ 870), *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikah”, 1; Müslim b. Haccac (öl. 261/875), *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikah”, 1.

¹¹ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-İdrâbi ani't-taâmi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 62.

¹² Ali Bardakoğlu, “Hapis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul. TDV Yayınları, 1997), 16/54-64.

¹³ Metin Feyzioğlu, “Açlık Grevi”, 157.

¹⁴ Münci Kapani: *Kamu Hürriyetleri*, 6. Basım (Ankara: 1981), 263; Ahmet Taşkın, “Açlık Grevleri ve Hak Arama Hürriyeti”, *AÜEHFD* 7/3-4 (2003), 556.

¹⁵ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 19.

korunmaya imkân bulamadığını belirterek bu şekildeki uygu-lamaların câiz görülemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁶ Ebû Yûsuf halifeye hitaben kaleme aldığı eserinde, döneminde mahkeme kararı olmadan mahpuslara ceza verilmesinin şer'an doğru olmadığını,¹⁷ Serahsî de mahpuslara dayak, ayakta bekletme, bağlama, zorla çalıştırma, çıplak bırakma gibi işkence içeren cezaların uygulanmasının meşrû olmadığını ifade eder.¹⁸

Pozitif hukukta açlık grevi 1982 Anayasasının 26. maddesinde belirtilen düşünceyi açıklama ve yayma hürriyeti içerisinde değerlendirilebilir.¹⁹ Buna karşılık Anayasasının 17/1. maddesinde "Herkes yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir." geçen yaşama hakkı, ölme yani kişinin yaşamına son verme hakkını içermediği düşünülmektedir. Açıkçası kişinin bedenine zarar vermesi, sağlığını tehlikeye sokması ve neticede yaşama hakkından vazgeçmesi Anayasaya aykırı görülmüştür. İlave olarak açlık grevi yapan kişinin fiili ölümle sonuçlandığında hukuk dışı bir fiil ortaya çıkmış olacaktır. Anayasasının 12/1. maddesine göre ise kimse temel haklarını devredemez, onlardan vazgeçemez. Bu durumlar dikkate alındığında açlık grevi pozitif hukuk açısından da hukuk dışı bir davranış olarak değerlendirilebilir.²⁰

2. İslam Hukukunda Açlık Grevi ile İlgili Bazı Kavramlar

Açlık grevi; direnme hakkı, oruç, intihar, ötanazi, savaşta kendisini harp meydanına atmak, nefsi müda-faa, zarûret halinde yeme-içmeyi terk fiillerine benzer. Bu eylemlerden her biri insan bedenine zarar veren fiillerdir.

2.1. Direnme Hakkı ve Açlık Grevi

Direnme hakkı, vatandaşların anayasa ve hukuka aykırı tutum ve davranışlarıyla meşrûluğunu yitiren iktidara karşı çıkma²¹ ya da anayasa ve yasalara aykırı davranışlarıyla hukuksal dayanaklarını yitiren, hukuku dışlayan, hukuk devleti yerine baskı rejimi kuran bir iktidara karşı başkaldırma hakkı olarak tanımlanabilir.²²

Sivil itaatsizlik, adil, eşit, hukuki ilkelere uygun olmadığı varsayılan bir devletin eylem veya kararlarına karşı bireysel veya toplu şiddet içermeden yapılan protestolardır. Sivil itaatsizlik, var olan bir hukuki ilkeyi reddetme, uygulamadan kaçınma ve "olması gereken" bir hukuk normunu kendisine referans almasından dolayı "hukuki" bir yönü vardır. Aynı zamanda siyasal iktidarın otoritesine ve egemenlik alanına "yumuşak" ve barışçıl bir müdahale söz konusu olduğu için

¹⁶ Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî (öl. 845/1442), *el-Hıtat* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/187; Bardakoğlu, "Hapis", 61.

¹⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (öl. 182/798), *Kitâbü'l-harâc* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1382) 151.

¹⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 20/90; Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016): 332-334.

¹⁹ Madde şöyledir: "Herkes, düşünce ve kanaatlerini söz, yazı, resim veya başka yollarla tek başına veya toplu olarak açıklama ve yayma hürriyetine sahiptir."

²⁰ bk. Metin Feyzioğlu, "Açlık Grevi", 163.

²¹ Yılmaz, Ejder: *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Yetkin Yayınları, 4. basım, 1992), 199.

²² Ahmet Taşkın, "Baskıya Karşı Direnme Hakkı", *TBB Dergisi* 52 (2004), 37-65.

“siyasi”, doğru, adil, ahlâki olduklarına inandıkları bir ilkedен yola çıktıkları ve şiddeti desteklemedikleri için de “ahlâki”dir.²³

Direnme hakkı öteden beri tartışılmaktadır. Konfüçyüs’e göre, ilahi emirlere, ahlak ve erdem ilkelerine uymayan yöneticiler Tanrı’dan aldığı yetkiyi kaybeder. Bu durumda halk ayaklanmalıdır. Thomas Aquinas’a göre adalete uygun hareket etmediği takdirde iktidara itaat zorunlu olmaz.²⁴ John Locke’a göre, yasaların verdiği yetkiyi aştıklarında yönetenlere karşı konulabilir. Toplum sözleşmesine aykırı davranan yönetimlerin gayri meşrû duruma düşer.²⁵ Thomas Hobbes’a göre, herkesin bırakmayacağı veya devretmeyeceği bazı hakları vardır. İnsan, canını almak için kendisine cebren saldıranlara karşı direnmek hakkını bırakamaz.²⁶ H. David Thoreau direnme hakkını gündeme getirmiştir.²⁷ Gandhi Hindistan’da direniş esnasında soruna dünyanın ilgisini çekmek, için açlık grevine başvurmuştur.²⁸

Direnme hakkı 4 Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, 1789 tarihli Fransız bildirisi,²⁹ 10 Aralık 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi bildirilerinde yer almıştır. 1961 Anayasası’nda, direnme hakkına işaret edilmiştir.³⁰

Açlık grevcisi hayatını hak talebini gerçekleştirmek üzere bir imkân ve tehdit unsuru olarak ortaya koyması sebebiyle sivil itaatsizlik veya pasif direnme eylemine benzemektedir. Her iki eylemde de kişi bir başkasına şiddet uygulamadan bedeni ile hak talebini toplumun diğer fertlerine ve devlete duyurmaya çalışmaktadır.³¹

T.C. Anayasasının 17/1. maddesinde geçen “yaşama hakkı”, kişinin sadece hayatta kalması şeklinde değerlendirilmeksizin, eğitim hakkı, fikrini ifade hakkı, örgütlenme hakkı ve diğer temel hakları gözetmek şeklinde anlaşılmalıdır. Bütün bu haklara da saygı gösterilmek şartıyla yaşam hakkının vazgeçilmezliği ve devredilemezliği ilkesi, insanca bir yaşam sürdürebilmek adına savunulabilir.³² Sivil insanın, mahkûmun veya hükümlünün herhangi bir kişi, bir yönetici veya

²³ Özlem Kırılı, “Sivil İtaatsizlik ve Henry David Thoreau”, *Akademik Bakış Dergisi*, Türk Dünyası Kırgız-Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat-Kırgızistan 48 (2015), 447.

²⁴ Mustafa Bayram Mısır, “Direnme Hakkı, Şiddet ve Ölüm Orucu Üzerine Bir Değini”, *Ankara Barosu Dergisi* 65/1 (2007), 39.

²⁵ John Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, ter. Fahri Bakırcı (Ankara: Eksi Kitaplar, 2016), 164.

²⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ter. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 106.

²⁷ Henry David Thoreau, “Devlete Karşı İtaatsizlik Üzerine”, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içerisinde*, ter. Yakup Coşar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 30. 29-55.

²⁸ Johan Galtung, “Gandhi ve Alternatif Hareket: Teoride Satyagraha: Normlar”, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içerisinde*, ter. Yakup Coşar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 216 vd.

²⁹ Hüsnü Öndül, “1789 Fransız Devrimi ve Etkileri”, *Ankara Barosu Dergisi* 4 (1989), 690.

³⁰ Mustafa Eren, “Ölüm Oruçları: Yaşamın Kutsallığı ve Direnme Hakkı İkiliminde Bir Eylem Tarzı”, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (15) (2017), 129.

³¹ Murat Sevinç, “Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak: Açlık Grevleri”, *Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 133-134.

³² Sevinç, “Bir İnsan Hakları Olarak: Açlık Grevi”, 113.

ceza infaz kurumunun onur kırıcı bir tasarrufu; dövme, sözlü, fiili ve hareket, şiddet, haksız davranış ile ortaya çıkabilir. Kişinin beden sağlığı korunurken mal, nesil, akıl, namus ve din vb. diğer hakları üzerinde de durulmalıdır. Hapis cezası kişiyi özgürlüğünden mahrum bırakmaktadır. Ceza kişinin bedeni üzerinden infaz edilir.³³ Yöneticilere mahkûm bedeni üzerinde tasarruf hakkı tanınmak suretiyle mahkûmun iradesi yok sayılmaktadır. İnsanların buna direnmesi de sınırlıdır. Mahkûm bedenini bir araç veya aracı şekline getirerek direnebilmektedir. Açlık grevcisi direnmek suretiyle bedeni bir tebliğe, isteklerinin göstergesine, direnme mekânına dönüşmektedir. Hapis cezasının hukuki, mahkûmun da suçlu olarak isimlendirildiği bir sistemde mahkûm sadece itaatle yükümlüdür.³⁴

2.2. Oruç ve Açlık Grevi

Kimi eylemlerde açlık grevi ölüm orucu şeklinde ifade edilmektedir. Bir ibadet olarak oruç, “belirli kimselerin belirli zamanda belirli fiillerden belirli bir amaçla uzak durması”dır.³⁵

Oruç ile açlık grevi arasında bazı farklar doğrudan tanımdan çıkarılabilir. Öncelikle açlık grevinde bizatihi ibadet kastı veya niyeti bulunmaz. Açlık grevinde yeme-içme vb. beslenmeyi tamamen terk yoktur. İbadetin süresi bellidir. Açlık grevinin süresi belirli değildir. Özetle oruç, mahiyet ve amaç olarak bir ibadettir. Meşakkate veya kişiye zarar vermeye dönüşürse, kaza veya kefaret gibi alternatif uygulamalar söz konusudur.³⁶

Visâl orucu ile açlık grevi arasında benzerlik kurulabilir. Visâl orucu ise, iki veya daha fazla gün boyunca arada iftar etmeksizin birbirine ekleyerek oruç tutmaktır. Oysa Rasûlullah visâl orucunu nehy etmiştir.³⁷ Efendimiz Abdullah b. Amr b. As'ın visâl orucu benzeri ara vermeksizin her gün peş peşe oruç tuttuğunu duyun-ca “Sürekli oruç tutmaya güç yetiremezsin.... Bedeninin de üzerinde hakkı vardır.” demiştir.³⁸

Visâl orucu Hanefî,³⁹ Mâlikîler⁴⁰ ve Hanbeli mezheplerine göre⁴¹ mekruhtur. Şâfiî mezhebine göre haram-dır. Açlık grevi visâl orucunun bir çeşididir, denilirse üç mezhebin yaklaşımına göre mekruh denilebilir. Fakat ölümle neticelenmesi halinde canına kıymaktır. Açlık grevcisi oruca grevle beraber niyet ederse, visâl orucunun hükmünü alır.⁴²

33 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006), 39.

34 Eren, “Ölüm Oruçları”, 127-137.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/54.

36 Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416-425

37 Buhârî, “Savm”, 47; Müslim, “Savm”, 11.

38 Rasûlullah'ın (s.a.s.) bu konuda Abdullah b. Amr b. As'ı ikazı için bk. Buhârî, “Siyam”, 11; Müslim, “Siyam”, 11.

39 Kâsânî (öl. 587/1191), *Bedâiü's-sanâi fi tertibi's-şerâi*, 2/79.

40 Ali b. Ahmed b. Mükrimullah el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şifâyetit Tâlibi'r-Rabbâni li Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/556.

41 Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî (öl. 763/1362), *Kitâbü'l-Fürû'*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1405), 1/116.

42 Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 45.

Her hâlükârda visâl orucunda insana eziyet mevcuttur. Açlık grevinde de insanın yemeği terk ederek kendisine zararı söz konusudur. Açlık grevi visâl orucuna benzer. Açlık grevi aç kalmanın bir günden fazla sürmesi açısından visal orucuna benzese de ibadete niyet içermemesi açısından visal orucuna benzemez.⁴³

2.3. Meşrû Müdafaa ve Açlık Grevi

Meşrû müdafaa; bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla tepki göstermesi, bunu uzaklaştıracak ölçü ve oranda kuvvet kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı korumasıdır.⁴⁴

İnsanın Allah'ın mülkü olan bedeninde, Allah'ın izin verdiği şekilde tasarruf edebilir. İnsanın kendisini öldürmesi haram kılınmıştır. İnsanın kendisini müdafaa etmesi de meşrûdur. İnsanın malını, namusunu veya canını müdafaa etmek için açlık grevi yapmak da meşru olarak değerlendirilebilir.⁴⁵ Bazı hadislerle göre malını muhafaza ederken öldürülen şehittir.⁴⁶

Maşkûm içinde bulunduğu bir zor durum karşısında kendisini başka bir şekilde koruma imkânı bulamıyorsa sabreder. Açlık grevine diğer hak arama yolları denedikten sonra müracaat etmesi zaruri bir durum olarak karşısına çıkabilir.⁴⁷

2.4. İntihâr ve Açlık Grevi

İntihar, bir kimsenin toplumsal ve ruhsal sebeplerin etkisi ile öldürme amaçlı hayatına son vermesidir.⁴⁸ İntihar yasaklanmış bir davranıştır. Zira insana can veren Allah'tır.⁴⁹ İnsanın canına kıymaya yetkisi yoktur.⁵⁰ İntihar büyük günahlardan birisidir.⁵¹ Bir gazvede yaralı bir askerin acılarına dayanamayarak intihar ettiğini duyan Allah Rasûlu onun cehennemde olduğunu haber vermiştir.⁵² Resulullah intihar eden bir kimsenin cenaze namazına katılmamıştır.⁵³

⁴³ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-ıdrâb*, 87.

⁴⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû Müdafaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 29/383-387.

⁴⁵ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-ıdrâb*, 95.

⁴⁶ Müslim, "İman", 16.

⁴⁷ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-ıdrâb*, 101-100.

⁴⁸ Ahmet Bayraktar, "İntiharın Fıkhi-Psikopatolojik Boyutları ve Vaka Sunumu", *Eskiyeni* 36 (Bahar 2018), 54; Hayati Hökelekli, "İntihar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/351.

⁴⁹ el-Hicr 15/23; Kaf 50/43; en-Necm 53/44.

⁵⁰ Hökelekli, "İntihar", 352.

⁵¹ Buhârî, "Cenâiz", 84, "Edeb", 44, "Kader", 5, "Tıb", 56; Müslim, "İman", 175; Nesâî, Ahmed b. Şuayb (öl. 303/916), *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cenâiz", 68, "Eymân", 7; Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). "Tıb", 7; Hökelekli, "İntihar" 22:351-352; Huriye Martı, "Dinî Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele" *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016), 69-80; 72.

⁵² Buhârî, "Cihat", 182; Buhârî, "Enbiya", 50; Müslim, "İman", 47.

⁵³ Müslim, "Cenâiz", 107; Hökelekli, "İntihar", 352.

İntihar ile netice olarak benzerliği sebebi ile insanı ölüme götüren açlık grevi de haramdır, denilebilir.⁵⁴ Fakat ikisi arasında bazı farklar vardır. İntihar eden kişinin ölümü genel olarak gerçekleşir. Açlık grevcisi ise; isteklerinin yerine getirilmesi için ölümü göze almıştır. Yetkililerin onun ölümüne mahal vermeyecekleri beklentisi de vardır. Aynı sebep ve usullerle intihar da yapılabilir.⁵⁵ Açlık grevinde ölümle karşılaşma riski vardır. Açlık grevcileri bir evreden sonra müdahale edilse de ölmektedir.

2.5. Açlık Grevi-Ötenazi

Ötenazi sözlükte 'kolay ölüm' ve 'ölme hakkı', ölümünü isteme hakkı⁵⁶ anlamına gelmektedir. Ötenazi; iyileşemeyeceği ve dayanılmaz acıları ölümüne kadar tıbbî açıdan benimsenmiş olan, durumu kendisi ve yakınlarınca bilinen, zihinsel yeterliliğe sahip bir kişinin, özgür iradesiyle vermiş olduğu karar üzerine hekim aracılığıyla acısız biçimde hayatının sonlandırılmasıdır.

Ötenazide, bir hastalık sebebiyle ıstırap çektiği için şahsi iradesiyle hayatını sonlandırmak isteyen kişiye doktor gerekli araçları bulmasına yardımcı olması sebebiyle ötenaziye "intihara yardım ya da yataklık etme şeklinde değerlendirme yapılmıştır."⁵⁷

Ötenazi ile hayat hakkının sona erdirilmesi tedavi giderleri, miras, mahkeme aşamasındaki bir davanın şahitlerini ortadan kaldırmak vb. sebeplerle, hasta yakınları veya diğer kişiler tarafından istismar edilebilir.⁵⁸

Ötenazi, insanın istediği gibi ölme veya istediği zaman ölmesine imkân veren bir hak ve özgürlük olarak ifade edilebilir.⁵⁹ Kişinin ıstırap çekmesi, Allah'ın yarattığı düzenin bir parçasıdır. Katlanılmaz acı çekiyor diye insanların kendi iradeleri ile de olsa ölmesine izin verilirse, şer'i sınırlar çiğnenmiş olur. Acı çeken kişinin yaşamına son verme isteği, kabul edilemez.⁶⁰ İnsan

⁵⁴ Kaynak için bk. Abdullah b. Mübarek, *Hükümü'l-İdrâb*, 76.

⁵⁵ Henüz zamanında açlık grevi söz konusu olmayan Cassas bir insan mübah yeme-içmeyi terk eder de ölürse katil olur demiştir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cassas (öl. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1985), 1-157; benzeri bir değerlendirme için bk. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî (öl. 310/923), *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 2/206.

⁵⁶ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), "ötenazi", 1550.

⁵⁷ Mehmet Emin Artuk, "Talep Üzerine Öldürme", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları*, İstanbul, 7 1-3 (1992-1993), 20-21; Hasan Türkmén, "Ötenazi Sorunsalına Teolojik Açıdan Bir Bakış". *Kelam Araştırmaları* 13:1 (2015), 497-498; Ayrıntılar için bk. Bertil Emrah Oder, "Hak ve Özgürlükler Temelinde Ötenazi: Anayasa Hukuku Bakımından Bir Değerlendirme", *Hukuk ve Etik Boyutuyla Ötenazi*, der. Nur Centel (İstanbul: 2011), 4; Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı (Ötenazi)*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 157; Muhammed Sulu, "Ötenazi Üzerine", *MÜHF-Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (2016), 558.

⁵⁸ Muhammed Sulu, "Ötenazi Üzerine", 569- 571.

⁵⁹ Hamide Tacir, *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı* (İstanbul: 2010), 237-238.

⁶⁰ Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukuku Açısında Ötenazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 104; Ötenaziye dair verilen bir fetva ve eleştirisi için bk. Türkmén, "Ötenazi Sorunsalı Teolojik Açıdan Bir Bakış", 516-518.

musibetin üstesinden gelebilir. Musibetler karşısında Allah sabredenleri mükâfatlandıracağını belirtmiştir.⁶¹ Oysa Allah kişiye gücünün yetmediğini yüklemes.⁶² Tedavi yolları denendikten sonra kişinin sağlıklı hayatına dönme ihtimali olmadığı teşhisi konulmuş bir hasta doğal ölüm sürecine bırakılabilir.⁶³

Ötenazi ile açlık grevi mahiyeti bakımından birbirinden farklıdır. Açlık grevinde gaye ölüm değildir. Ötenazide ise ölüm bir kurtuluş yolu olarak görülmektedir.

2.6. Açlık Grevi-Organ Nakli İlişkisi

Organ nakli, kaybedilen veya görevini yapamayan organın yerine canlı veya ölü vericiden alınan sağlam ve aynı görevi üstlenecek organın nakledilmesi işlemidir.⁶⁴

Mâlikîler ve bazı Şâfiîlere göre kişinin bedeni üzerinde tasarruf yetkisi olmadığı gerekçesiyle organ nakline karşı çıkarlar.⁶⁵ Aynı gerekçelerle de açlık grevine karşı çıkmak mümkündür. Buna karşılık iki fiil arasında belirgin farklar vardır. Organ naklinde sağlığını korumak gayedir. Açlık grevinde ise, belki temel haklardan birisini korumak için mücadele söz konusudur. Fakat dünyada daha iyi bir hayat standardına yükselmek için bir insan bedenine müdahale edemiyorsa hayatını sonlandırmak için hayli hali (evla tarikle) bedenine de müdahale edilemeyeceği de düşünülmeyebilir.

2.7. Savaş Meydanına Atılmak ve Açlık Grevi

Ateşli silahlar icat edilmeden önce mübâreze (meydan okuma), teke tek saldırı, vb. şekillerde insanlar meydanlara neticede ölüm ihtimali yüksek de olsa atılmışlardır. Bu durum yani fiilen savaş meydanına atılmanın hükmü daha sahabe döneminden itibaren tartışılmıştır.

Konuyla ilgili delil olarak getirilen ayetin meali şöyledir: “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızanıza dayanan ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”⁶⁶ “İnsanın ölümüne sebep olan açlık grevi de bu hükme dahildir.⁶⁷ Kendini bizzat öldürmemek mutlak bir hüküm olarak yasaklanmıştır. Ayetin bağlamı dikkate alındığında burada öldürmekten maksat kişinin kalbini, fitne fesatla toplumu, tek tek bireylerin ruhunu, genel olarak insanlığın ortak değerlerine zarar vermemek şeklinde anlaşılması da mümkündür.

⁶¹ Bk. el-Bakara, 2/155.

⁶² Bk. el-Bakara, 2/286.

⁶³ Türkmen, 516-518.

⁶⁴ İrfan İnce, “Organ Nakli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/373.

⁶⁵ Talip Türcan vd., *İslâm Hukuku* (Ankara: Grafiker Yayları, 2013), 775.

⁶⁶ Nisâ, 29; tefsiri için bk. Cassas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/157; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (öl. 671/1273), *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), 5; 156.

⁶⁷ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 57.

Bazı sahabeler bu fiilin savaş meydanında düşmana birden saldırmanın tehlikeye atılmak olmadığını, kaçınılması gereken⁶⁸ tehlikenin insanın dünya malına düşerek cihadı terk etmesi olduğunu savunmuşlardır.⁶⁹ Fakat insanın nefsinin helaktan men'i gerekir.⁷⁰ Savaş meydanındaki kişi kendisini öldürmez, bilakis Allah yolunda öldürür.⁷¹ İnsanın kendini öldürmesi haramdır. Şari cihada izin vermiştir. Kendisini öldürmek cihat değildir. Açlık grevine girenin başarısı bir vehimdir, zararı kesindir. Mefsedetin vehmi maslahatı takdimi gerekir.⁷²

Cihat savaş meydanında olur. Sahabeden Habib b. Adiy hapse düşmüş, yeme-içmeyi terk etmemiş, başına gelenlere sabretmiş, neticede öldürülmüş, şehit olmuştur.⁷³

Hapse atılmış olan Yusuf (a.s.) sabır ve namazda Allah'tan yardım istemiştir. Fakat açlık grevi şeklinde bir tercihte bulunarak Allah'tan yardım talep etmemiştir.⁷⁴

Bunlara cevap olarak şu yorumlar yapılabilir: Açlık grevi cihadın bir çeşidi olarak düşünülebilir.⁷⁵ Açlık grevi bazı durumlarda meşrû bir hakkı savunma olduğu dikkate alınarak bu değerlendirme yapılabilir.⁷⁶

Cihadı emreden Nisa 74. ayetine göre açlık grevi yapan mü'min Allah'ın dinini muhafaza için öldüğüne göre şehididir. Ölmenin çeşitli yolları ve vesileleri vardır. Zulüm ve şerhlerin olduğu Yahudi hapishanelerindeki mücadelede buna dahildir. Savaş meydanında insanın kendini öldürmesi haramdır. Şari cihada izin vermiştir. Fakat kendisini öldürmek cihat değildir.⁷⁷

“Müşriklerle mallarınız, canlarınız ve dillerinizle cihat ediniz.”⁷⁸ Emrine kafirlerin hapishanelerinde ve Allah yolunda açlık grevi de dahildir. Cihat, savaş meydanında olduğu gibi bir mücadele olarak hapishanede de olabilir. Buna göre açlık grevi meşrû hak talebi, zulmün kaldırılması ve düşmanlara karşı mücadeledir. Birtakım insanların ölmesiyle diğer insanlar mücadelelerde haklılık payı kazanırlar. Açlığa karşı direnmekle, dünyaya bağlılıktan vazgeçmiş, ahirete yönelmiştir.⁷⁹ Şu hususu ilave etme gereği de hissediyoruz: Bu hükümler bu makalenin kaynaklarında da görüldüğü gibi bazı Arap dünyası akademisyenleri tarafından İsrail hapishaneleri göz önünde bulundurularak verilmiştir. Bu hükümler yazarlar ve İsrail devletinin filistinli mücadelelere karşı yaklaşımları dikkate alındığı zaman bir zulüm olduğu ortadadır. Fakat illegal örgütlerin meşru ve adil iktidara karşı açlık grevi ne olacak? Burada adaletin ölçüsü

⁶⁸ Konu ile ilgili deliller için bk., Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 60 vd.

⁶⁹ Taberî, *Câmî'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 2/204.

⁷⁰ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 61.

⁷¹ Bk. Tevbe, 111.

⁷² Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 84.

⁷³ Buhârî, “Cihad”, 170

⁷⁴ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 92.

⁷⁵ Tevbe, 9/111.

⁷⁶ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 82.

⁷⁷ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 84.

⁷⁸ Nesâî, “Cihad”, 13146; 3045.

⁷⁹ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 84-86.

nedir? Hangi davranış istibdad olarak değerlendirilebilir? Bunlar da üzerinde düşünülmesi gereken konulardır.

Açlık grevi konusunda yapılan çalışmalarda verilen bir başka delil ise Yunus'un (a.s.) durumudur. Yunus (a.s.) bindiği gemidekilerin isteği sonucunda, neticede ölüm olmasına rağmen kalanların kurtulması için denize atılmayı kabul etmiştir. Açlık grevinde kişinin ölümü kalanlar için de kurtuluş olabilir. Açlık grevini yapan adam ölecek ama belki de hapisanedeki diğer kişilere intikal edecek haksız hüküm ortadan kalkacak⁸⁰ O bir peygamberdir. İçinde bulunduğu durum peygamberlere has bir uygulama olabilir. Kendi tercihi de olabilir. Elimizde o dönem hakkında sahih bilgi veren bir kaynak olmadığı için bu kararını daha sonra nasıl değerlendirdiğini veya aleyhine verilmiş olan bu karar karşısında tavrının ne olduğunu bilmiyoruz.

Açlık grevinde insanın yemek yemeden vazgeçmesi nefsiyle mücadelesidir. Habib b. Adiy hapse düşüp açlık grevi yapmaması farklı bir durumdur. Burada kısa süreli bir nezaret olarak düşünmek daha doğru olur.⁸¹ Ayrıca Yusuf'un (a.s.) yaptığı herhangi bir insanın davranışı ile karşılaştırılmamalıdır. O bir peygamberdir. İçinde bulunduğu durum peygamberlere has bir uygulama olabilir. Ya da kendi tercihi olabilir. Elimizde o dönem hakkında sahih bilgi veren bir kaynak olmadığı için bu kararını daha sonra nasıl değerlendirdiğini veya aleyhine verilmiş olan bu karar karşısında tavrının ne olduğunu bilmiyoruz.

“Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, fakat karşılaşınca da sabret⁸² düşmanla mücadele nefis ve mal da olur. Açlık grevi yapan Allah yolunda nefisini sabrederek ortaya koymuş olur. İnsan bazen böyle belalarla karşılaşabilir. Kişi, Yunus (a.s.) gibi kendi isteğiyle grevi tercih edebilir.⁸³

Mal, nefis ve ırzın müdafaası için savaşmak da emredilmiştir. Meşru müdafaada insan kendisini müdafa edemez de öldürülürse, kendisini öldürmüş sayılmaz. Bir insanın yeme-içmeyi terk ederek ölmesi ölüm için bir sebeptir; yaptığı iş haramdır. Buna karşılık açlık grevinde insanın bedeninden başka kendisini koruyabileceği imkânı yoktur. Açlık grevcisi burada yeme-içmeyi terki bir mücadele yöntemi olarak düşünmüş, sıradan bir sebeple veya sebepsiz yeme-içmeyi terk etmemiştir.⁸⁴

Hanefî⁸⁵ ve Mâlikî⁸⁶ mezhebine göre insan savaş meydanına fayda varsa atılabilir, meşrûdur. Şafii mezhebine göre insan sonunda ölüm olacağına dair kanaati güçlü ise savaş meydanına atılması helal değildir. Şunu da belirtelim. Bu sıradan bir atılmadan ziyade batıdaki düello gibi meydan okuma şeklinde de anlaşılabilir. Yoksa mübareze olarak ifade edilen fiil savaş anında eski milletlerde savaşa başlamadan önce olan bir adettir.

⁸⁰ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-ıdrâb*, 95.

⁸¹ Buhârî, “Cihat”, 170.

⁸² Buhârî, “Cihat” 156.

⁸³ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-ıdrâb*, 93.

⁸⁴ Kaynak için bk. Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-ıdrâb*, 97.

⁸⁵ *El-Fetâva'l-Hindîyye*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 5/353.

⁸⁶ Süleymân b. Halef b. Sa'd el-Bâcî (öl. 474/1081), *el-Müntekâ* (Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-Garbiyyeti, 1993), 3/210.

2.8. Bazı Külli Kaideler ve Açlık Grevi

Mecelle’de üzerinde durduğumuz konuyla alakalı kurulabilecek bazı külli kaideler vardır.⁸⁷ Açlık grevi ile ilgili yapılan çeşitli çalışmalarda konuyla alakalı olarak bir kısmını yazacağımız bu kaideler arasında irtibat kurulmaktadır.

“Zarar-ı eşedd, zarar-ı ehaff ile izale olunur.”⁸⁸ Hafif olan zarar eylemin başlangıç noktası dikkate alındığında açlık grevcisinin beden sağlığını tehlikeye atması olarak düşünülebilir. Burada eylem yapan kendisi veya benzeri haksızlığa uğradığını düşündüğü kişiler hakkında uygulamanın ortadan kaldırılmasını istemektedir. Bu halde ikincisi şiddetli yani büyük zarardır.⁸⁹

Benzeri bir kaide ise şudur: “Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur.”⁹⁰ Mesela açlık grevine başvurmuş insan bunun öncesinde hapiste çeşitli haksız muamelelere maruz kalabilir. Bunlar herhangi bir haksız fiil, ibadet imkânlarından mahrumiyet, şahsını ve onuru rencide edecek muameleler olabilir. Bunlar elbette zarardır, şerdir, mefsedettir. Neticesi ölüm olsa bile bunların kaldırılması için verdiği mücadele daha az zarar olarak düşünülebilir. Doğu Türkistan, İsrail, Guantenamo kampı vb. yerlerde Müslüman kimliğine sahip mahkumların maruz kaldıkları çeşitli zulümler yer yer ölümden daha ağırdır. Burada az zarar açlık grevi, çok olan ise mahkumların her birisinin karşılaştığı muameleler olarak değerlendirilebilir.

“Zarar-ı eşedd, zarar-ı ehaff ile izale olunur.” kaidesi şu bahis ile de gündeme getirilmiştir. Açlık greviden bağımsız olarak daha önceki fakihler tarafından tartışılmıştır: Bir insan, insanın temel hakları olarak ifade edilebilecek, din, can, akıl, nesil, mal ve ırzı konusunda en az ikisi hakkında tehlikeli bir durum veya bir saldırı karşısında kalırsa ne yapmalıdır? İzz b. Abdisselam’a (öl. 660/1262) göre, İnsan yaralanma, bir uzvunun koparılması, öldürülmesi veya malına zarar gelmesi gibi tehlikelerin birçoğuyla aynı anda muhatap olabilir: Kişi bunların hepsini korumakla mükelleftir. Her birini aynı anda koruyabilmesi imkânsız ise sırasıyla sağlığını, sonra herhangi bir yararlanmayı sonra malını tercih eder.⁹¹ Bu fetvanın konuyla ilgisi şöyle kurulabilir: Bu kişiye ulaşacak zarar canına, bedenine, malına veya namusuna olmaktadır. Tehlikenin boyutu bir kişi değil de daha büyük kalabalıklara sirayet etmiş veya kuvvetle sirayeti muhtemel ise, buna genel zarar denilebilir, bu zararın def’i bir insana verecek zararın defedilmesinden evladır. Kişinin yemeyi terki bir zararı defetmek gayesiyledir. Daha büyük zarar varsa, kalanların ölümden kurtulması gibi, yapılan eylem sonucu zannı galip ile tehlikeye maruz kalanların korunması söz konusu ise eylem caiz denilebilir. Zira birisinin ölümü bütün toplumun ölümünden daha evladır.⁹² Nitekim kısaca ölmek veya öldürmek anlamındaki cihat bundan dolayı vaciptir. Bu hususta kısaca

⁸⁷ Bk. Mecelle, md. 30; Mecelle, md. 26; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid (öl. 275/889), *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kitab”, 17, “Ahkâm”, 17.

⁸⁸ Mecelle, md. 27.

⁸⁹ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü’l-idrâb*, 102.

⁹⁰ Mecelle, md. 29;

⁹¹ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi’l-Kâsım (öl. 660/1262), *Şavâ’idü’l-ahkâm fî meşâlihi’l-enâm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’ârif, t.y), 1/63.

⁹² Abdullah b. Mübarek, *Hükmü’l-idrâb*, 99, 104.

kıyas cezası veya bir hastanın çürüyen uzvun kesilmesi de örnek verilebilir. Bu fiillerde de birden çok zarar karşı karşıya gelmiş az zararlı olduğu düşünülen birisi tercih edilmiştir. Konuyu bu konudan bağımsız olarak ele almış olan Abdurrahmân b. Ahmed ibn. Receb (öl. 795/1393) ise “Çok olan zararı tercihte zarûret yoktur”, demiştir.⁹³ Buna şu örnek verilebilir. İki temel haktan birinden vazgeçmek mümkün değilse nefsin müdafaası namusun müdafaasına takdim edilir. Konunun azimet ve ruhsat ile alakası daha ayrıntılı çalışmalar ile ortaya konulabilir.

Konuyla alaka kurulan bir kiade de sedd-i zerfa delili ile gündeme gelen şu cümledir: “Vesileler hangi maksada hizmet ediyorsa, onun hükmünü alır.”⁹⁴ Haramlara vesile olan şeyler de onlar gibi yasaktır. Tâat ve sevaba vesile olanlar, onlara sebep oldukları için, onlar gibi istenen şeylerdir. Maksada vesile olan şey maksada tabidir. Bir şey haram kılınmışsa, ona götüren vesile ve yollar da haramdır. Haramdan sakınmak ancak bu şekilde gerçekleşir. Ona vesile olan şeyleri mübah kılmış olsa; bu, haram kılmakla zıd düşer, bir nevi teşvik olur. Allah'ın hikmeti ile bu bağdaşmaz.⁹⁵ Açlık grevi ölüme sebep olduğu için haramdır. İnsanın gıda alması ve susuzluğunu gidermesi için yeme-içmesi farzdır. Genel olarak bakıldığında ise açlık grevi ile bir hakkın muhafazası ve nefsin müdafaası söz konusudur. Bu sebeple açlık grevi meşrûdur.⁹⁶

2.9. Mahkûmların Hak Arama Mücadelesi ve Açlık Grevi Bağy (Devlete Karşı İsyân)

Bağy, başlarında liderleri bulunan, insan ve silah gücüne sahip Müslümanlardan bir gurubun, kendi kanaat ve içtihatlarına göre yanlış yolda olan meşrû devlet başkanına (halife) baş kaldırmalarına, onu devirmek, düzeni değiştirmek veya ayrı bir devlet kurmak amacıyla ayaklanmalarına denir.⁹⁷ Bu suçun unsurları⁹⁸ gerçekleştiğinde devlete, isyan eden kimselerin devlet başkanına itaatleri istenir. Bu arada varsa kuşku ve tereddütleri giderilmeye çalışılır.⁹⁹

Fıkıh kitaplarında ele alınan bağy bahsinin açlık grevi ile ilişkisi şöyle kurulabilir: Mahkûmun meşrû hak arama yollarından birisi yetkili kişiler ile müzakere yoludur. “Allah'ın bir rahmet eseridir ki, sen onlara yumuşak davrandın. Sen huysuz, katı kalpli birisi olsaydın muhakkak onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi”¹⁰⁰ ayeti de öncelikle yönetenler bakımından açlık grevi gibi meşrûyeti tartışmalı

⁹³ İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed (öl. 795/1393), *Takrîrü'l-ğavâ'id ve tahrîrü'l-fevâ'id* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyetü'l-ezheriyye, 1971), 246.

⁹⁴ İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselam, *Ğavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*, 46.

⁹⁵ Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Malik*, ter: Osman Keskioglu (Ankara: Hilal Yayınları, 1996), 388-389.

⁹⁶ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü'l-idrâb*, 81.

⁹⁷ Bk. Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fi tertibi's-şerâi*, 7/140; İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid (öl. 861/1457), *Fethu'l-kadîr* (Kahire: Mus-tafa el-Babi el-Halebi, 1389/1970), 5/99; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (öl. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 7/402.

⁹⁸ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/674; Şafak, “Bağy”, *DİA*, 4, 451-452.

⁹⁹ Mâverdü, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 58; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/ 50; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/102; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 7/406; Ali Bardakoğlu, “Bağy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/ 451-452.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/159.

bir yönteme başvurmaya ihtiyaç bırakmayacak bir netice olmaması için daha insani olabilecek hak arama yolları kapatabilmektedir.

2.10. Zarret Hali ve Açlık Grevi

Zarret, kişiye din yasakları ihll etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu Şekilde savuşturulabilen ciddi özür/mazeret halini ifade eder.¹⁰¹ Açlık grevi ile Şu kaide veya deliller arasında bazı çalışmalarda irtibat kurulmaktadır.

“Zarretler, memn Şeyleri mübah kılar.”¹⁰² Yani zarret halinde l eti yenilmesi emredilmiştir.¹⁰³ Bu hüküm kişinin gücü yettiği oranda açlık ve susuzluk gibi telef olma sebebini gidermesini de içine almaktadır. Bu durumda açlık grevinin doğrudan caiz olmadığı değerlendirmesi yapılabilir. Bir başka ifade ile açlık grevi, İnsanın zarret anında yeme-içmesi mümkün iken, sağlığını tehlikeye atmasıdır.¹⁰⁴ Kendisini tehlikeye maruz bırakmak ayet ile yasaklanmıştır.¹⁰⁵

Bu eleştiriye Şu Şekilde cevap verilebilir. Evet, insan sağlığını korumakla mükelleftir. Bununla beraber dinini, aklını, malını ve namusunu da korumakla sorumludur. Kişi açlık grevine bu korumakla mükellef olduğu Şeylerden birkaçını dikkate alarak gitmiş olmalıdır. Veya olabilir. Hapishanelerde veya insanın herhangi bir ortamda maruz kaldığı saldırı kendisinin veya bir topluluğun birden çok temel hakkı zarar tehlikesi ile karşı karşıya kalmış olabilir. Bu zararların giderilmesi sadece açlık greviyle olabilir.¹⁰⁶

İnsanın korumakla mükellef olduğu Şeyler dini, malı, namusu, aklı ve sağlığı demiştik. Herhangi bir sebeple insan bunları veya birkaçını savunabilecek imknı veya gücü kalmamış olabilir. Açlık grevi böylesi bir imkn olabilir. Bu komuyla ilgili ilk akla gelen Şeyin sağlığını korumak Şeklinde ifade edilmesi ilginçtir. Bu durumda sağlığını korumak ile İzzeddin b. Abdusselam’ın belirttiği gibi, diğer korumakla sorumlu olduğu Şeyler karşı karşıya gelebilir. Bu da zarret hali olarak ifade edilebilir. Konuya yukarıda külli kaideler başlığı altında temas etmiştik.

Değerlendirme ve Sonuç

İnsanın can sağlığını koruması, bedenine zarar verecek Şeylerden kaçınması zaruri maslahatlardandır. Açlık grevi ölüm veya bedene zarar vermeyecekse caizdir.

Açlık grevini genellikle mahkmlar yapmaktadır. İnsan hürriyetine sınırlama getirmek anlamına gelen hapis cezasının gerekliliği ve insan haysiyetine uygunluğu tartışılmaktadır. Çünkü bu cezanın maddi, manevi ve sosyal birçok neticeleri vardır. Bu neticelerin her birisi düşünülerek

¹⁰¹ Halit alış, “Zarret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İşlm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141-144.

¹⁰² *Mecelle-i Ahkm-i Adliye*; haz. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), md. 21.

¹⁰³ Bakara, 2/123.

¹⁰⁴ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü’l-idrb*, 58.

¹⁰⁵ Bakara, 2/195.

¹⁰⁶ Abdullah b. Mübarek, *Hükmü’l-idrb*, 101.

çok yönlü bir ceza olan hapsedmek yerine makulu uygulanabilir, gerçekten ıslah edici ve topluma faydalı dönüşleri olan bir ceza uygulaması üzerinde bilim insanları çalışabilir.

Bazen bazı hakları savunabilmek için tek yöntem olarak açlık grevi kalmaktadır. Açlık grevine caiz değildir, diyenler kanaatimizce verili dünyada halen uygulana gelen durumu kabul ederek, olayı tahlil etmeden peşin hüküm vermiş görünmektedir. Bu tür değerlendirmelerde mahkûmun en azından bulunduğu konum itibarıyla acziyeti göz ardı edilmektedir. Açlık grevi genel olarak değerlendirildiği zaman bir hak arama yöntemidir.

Açlık grevinde büyük olasılıkla ölüm riski vardır. Eylem yapan kişi, mahkûm, yakını, destekçisi, mahkûm veya özgür insan olarak, doğrudan vücudu üzerinde tasarrufta bulunduğu dikkate alınmalıdır. Oysa bu sebeple grev yapan kişinin bedenine verdiği zararı kişi, toplum ve devlet nezdinde de değerlendirmek gerekir. Yine açlık grevinin sebepleri, sonuçları, açlık grevini değerlendirmeden önce, hak arama imkânlarının varlığı ve sağlıklı şekilde işlemesi de incelenmelidir. Hak arama yollarından birisi olarak açlık grevi anlayış hukuk dışı bir uygulama olarak değersizleştirildiği zaman toplumdaki hak arayışı veya meşrû taleplerini ifade anlayışları önemini kaybedebilir. İdeolojik yaklaşımları özenle değerlendirmek şartıyla hak talebini dikkate almak huzur ve barış içerisinde yaşamının da kapılarını bize açabilir.

Toplumda ve hapisanelerde asayiş sağlamla görevli kişilerin hukuk dışı davranışları son çare olarak adeta kişinin azalarının her birisi ile imzaladığı bir dilekçe olarak kamu vicdanına sunuluyorsa bu dikkate alınmalıdır. Zira adalet, merhamet, şefkat, karşdakine değer vermek insanların din, dil, ırk vb. kişisel tercih ve farklılıklarının ötesinde ortak buluşma zeminidir, varlıklarımızın güvencesidir. Açlık grevine aşamalı bir hüküm verilebilir. Yani bir süreye kadar aç kalmanın hükmü ile kritik bir süreçten sonrası farklı hükme tabi tutulabilir. Alınan destek ilaçları ile sırf açlık şeklinde yapılanlar arasında da hüküm farkı ortaya konabilir. Kısaca sadece gayeye hizmet, şartlar ve ahval açısından değerlendirilmesi yeterli olmayabilir.

İnsanların hayat hakkı yanında inanma, fikrini ifade etme, mesken edinme, seyahat etme, aile kurma, güven içerisinde yaşama gibi hakları da vardır. Açlık grevi tartışmalarda hayat hakkı merkezinde ele alınmaktadır. Bu noktada açlık grevcisinin haklılık ihtimali ortaya çıkmaktadır. Grevci durumu ile kimi zaman birden çok hakkının dikkate alınmasını ifade edebilmektedir.

Konunun ilginç bir boyutu açlık grevinde hapisane personelinin sorumluluğu açısından yaklaşılmasıdır. Bu yaklaşımlarda adeta gözle görülür şekilde tutuklu veya hükümlüye bir zarar veya haksız bir uygulama yapılmamış ise açlık grevine önem verilmemekte, neredeyse hak arama gereksiz görülmektedir. Oysa eylemci muhatap aldığı herkese can güvenliğine ilave olarak diğer temel hakların da sağlanması gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada hapisanelerin varlıklarının gerekliliği tartışması bir yana temel haklardan mahrumiyetin olduğu bir mekân olarak tasavvuru üzerinde düşünülmesi gereken bir cezalandırma yöntemidir. Genel olarak ifade ettiğimiz bu kanaatleri Türkiye özelinde düşündüğümüz zaman şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Ülkemizde açlık grevleri radikal örgüt mensupları tarafından toplu yapılmaktadır. Üstelik bir hapisanede değil aynı zamanda organize olarak ülke genelinde mahkûmlar açlık grevi

yapmaktadırlar. Konu hak arama maksadını hayli geçip siyasi sonuçları oluşan bir muhalefet eylemine dönüşmektedir.

Hapishanelerde hükümlülerle birlikte zanlı, tutuklu veya mahkemesi devam eden insanlar da bulunmaktadır. Hürriyetten mahrumiyet cezası konumu bir diğerinden farklı bu insanlara aynı şekilde mahiyetleri farklı olsa da uygulanması çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir.

Kişinin açlık grevi yaparak kendini aç bırakması, sağlığını tehlikeye atması daha bu eylemin başında kişiliğine herhalde uygun düşmez. Fakat hürriyetinin elinden alınması cezasına ilave olarak, aşırı sıcak ya da soğuk mekânlar, hücre cezası, ilaç verilmemesi, yemeklerin sınırlı hale getirilmesi, şahsi ihtiyaçları giderecek malzemeleri engelleme, mekan temizliğinde hastalıklara sebebiyet verebilecek boyutta ihmalkârlıklar, kronik hastalara gerekli ve sürekli olan tedavi imkânının sunulmaması, mahkum yakınları ile görüşlerin kısıtlanması ve ibadet imkânlarından mahrumiyet de insan şeref ve haysiyetine zarar veren bazı uygulamalardır.

Hapishanelerin kullanma farklılıklarını dikkate almaksızın ifade edecek olursak, öteden beri zindan, hapishane, nezarethane, cezaevi gibi isimlerden vazgeçilerek ceza infaz kurumu adının verilmesi sınırları belirli, kanunlarda belirlenmiş bir muamele yapılması gereken, ön görülen mekân arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu mekânların sadece ceza infaz edilen bir yer olmasından öte suçluların ıslah ve topluma kazandırılması amacının da dikkate alındığı fark edilmektedir.

Açlık grevinin ölüm orucu olarak isimlendirilmesi uygun değildir. Çünkü oruç yeme, içme ve diğer bazı fiillerden belirli bir süre kendini ibadet niyetiyle alıkoymaktır. Açlık grevini yapan kişi bu fiili ile ibadet amacı gütmemektedir. Bu eyleminin ne kadar süreceği belli değildir. Süresi belirli değildir. Kimi grevlerde hayatta kalabilmek için takviye besleyici gıdalar da alabilmektedir. Oysa bunlar orucu bozacak fiillerdir.

Açlık grevi ile ilgili dikkat çekici bir husus da şudur: Modern hukukta açlık grevi bir hak olarak kabul edilmemekle beraber eylemci kanunla korunmaya çalışılmıştır. Bunun kimi ülkelerde doğrudan memurları korumak yönünün yanında bazı ülkelerde eylemcilere kendilerini ifade etme imkânı vermesi bakımından önemi vardır.

Açlık grevi dünyanın çeşitli ülkelerinde gündeme gelmektedir. Günümüzde insan olmak başlı başına bir değer olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen açlık grevindeki bazı eylemcilerin fiillerine kimi yaklaşımlarda din, dil, ırk, coğrafya, doğu batı vb. sınırlar içerisinde bakılmaktadır. Bu durum bize göre bir hak arama yöntemi olarak takdim edilen açlık grevinin istismarı gibi gelmektedir. Bunu şöyle izah mümkündür. Coğrafi aidiyetleri veya dini tercihleri sebebiyle İslam dünyasındaki mahkumların çeşitli hapishanelerdeki hak arama mücadeleleri yok sayılmaktadır. Yine konu mecrasından çıkarılarak mesela Türkiye Cumhuriyeti infaz sistemi bazı çevreler tarafından karalanmakta, ya da Filistin mücadelesine destek sağlanmakta veya sadece bu uygulamadan hareketle batı karşıtlığı çıkarılabilmektedir. Fakat ülkemizde veya yurt dışında

olumlu netice veren kimi açlık grevlerinden sonra şu söylenebilir. Çeşitli çevrelerin hukuk dışı uygulamalarına karşı sınırlı ve kontrol edilebilir açlık grevleri yapılabilir.

Açlık grevlerinin çeşitli sebepleri vardır. Haksız olduğu düşünülen tutuklamalar, takibatlar, idari kovuşturmalar ve kayıp yakınlarının çeşitli talepleri açlık grevinin sebepleri arasındadır. Bu veya benzeri kişilerin taleplerinin her birisinin haklı olduğu söylenemez. Belki de bu sebeple konunun ayrıntılı olarak ele alındığı bazı makalelerde açlık grevinin meşru bir hak arama yöntemi olmadığı, bunun tartışıldığı özellikle ifade edilmiştir. Her halde açlık grevinin istismar edilmesini veya hak arama vasfının yerini bulmasını düşünerek kimi yazarlar çalışmalarında açlık grevinin başarılı olmasını gerektiren şartları uzun uzadıya anlatmışlardır.

Açlık grevinin direnme, meşrû müdafaa, intihar, savaşmak ve ötenazi gibi bazı faaliyetlerle alakası vardır. Bunlardan direnme hakkının ve meşrû müdafaa'nın anayasal metinlerde yer alması açlık grevini genel olarak ele alarak, amaçları veya uygulama şekillerini değerlendirmeksizin hepsini hukuksuz birer faaliyet olarak görerek itiraz etmenin makul olmadığını bize göstermektedir. Direnme hakkı da belki birkaç yüz yıl önce anarşist eylemler olarak görülmesine rağmen bugün hukuki eylem olarak kabul edilmiştir.

İslam hukukunda bağı suçunun tanımları bize meşrû müdafaa, hak arama, fikir hürriyeti gibi kavramların güncel anayasal metinlerden önce İslam hukuku kaynaklarında önemsendiği mesajını da vermektedir. Bu faaliyetler ferdi veya sınırlı sayıda insanın katıldığı bir etkinlik oldukça sıkıntı olmayabilir. Toplu kalkışmaya dönüşmesi veya bu risk durumunda hüküm değişecektir. Ayrıca ikna yöntemine de başvurma meselesi de burada gözden kaçırılmamalıdır. Her halde ikna olmadığına cebir de devreye girebilir.

Açlık grevinin sosyal, ekonomik ve siyasi neticeleri olmaktadır. Açlık grevi çok yönlü değerlendirilmesi gereken bir fiildir. Ölüme veya bedene zarara sebebiyet vermeyen açlık grevi mübah olarak değerlendirilmektedir. Ölümle sonuçlanan açlık grevinin hükmü fakihler arasında tartışılmıştır. Bazıları bu tür açlık grevinin haram olduğunu, bazıları meşrû olduğunu ifade etmişlerdir. Netice olarak korunması gereken temel değerler yani aklın, namusun, dinin ve aklın biri ya da birkaçı tehlikeye düşecek, son çare olarak da bir hak arama yöntemi olarak bu imkân kalacaksa; açlık grevine gidilebilir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübarek b. Abdullah el-Seyf. *Hükmü'l-idrâbi ani't-taâmi fi'l-fikhi'l-İslâmi*. Riyad: Câmîatü'l-imam Muhammed b. Suûd, 2006.
- Adevî Ali b. Ahmed b. Mükrimullah. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Kıfâyeti't-tâlibi'r-rabbâni li Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Artuk, Mehmet Emin. "Talep Üzerine Öldürme". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları*. 7/1-3 (1992-1993), 20-21.

- Bardakoğlu, Ali. “Hapis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/54-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bayraktar, Ahmet. “İntiharın Fıkıhı-Psikopatolojik Boyutları ve Vaka Sunumu”. *Eskiye* 36 (2018), 53-72.
- Bertil Emrah Oder, “Hak ve Özgürlükler Temelinde Ötanazi: Anayasa Hukuku Bakımından Bir Değerlendirme”. *Hukuk ve Etik Boyutuyla Ötanazi*. ed. Nur Centel. İstanbul: 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (öl. 256/ 870). *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cassas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî (öl. 370/981). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Çalış, Halit. “Zarûret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Meşrû Müdafaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29/383-387. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm (öl. 182/798). *Kitâbü'l-Ĥarâc*. Kahire: Matba'atü's-Selefiyye, 1382.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Malik*. Trc: Osman Keskiöğlü. Ankara: Hilal Yayınları, 1996.
- Bâcî, Süleymân b. Halef b. Sa'd (öl. 474/1081). *el-Müntekâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Garbiyye, 1993.
- El-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- el-Makrîzî, Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *Ĥıtaṭ*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- Eren, Mustafa. “Ölüm Oruçları: Yaşamın Kutsallığı ve Direnme Hakkı İkileminde Bir Eylem Tarzı”. *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/15 (2017), 126-141.
- Feyzioğlu, Metin. “Açlık Grevi”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 43/1-4 (1993), 157-169.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Hökelekli, Hayati. “İntihar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 351-353. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (öl. 620/1223). *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid (öl. 275/889). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed (öl. 795/1393). *Takrîrül-kavâ'id ve tahrîrül-fevâ'id*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-ezheriyye, 1971.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd (öl. 861/1457). *Fetḥü'l-kadîr*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1389/1970.

- İnce, İrfan. "Organ Nakli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/373-375. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı*. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1999.
- İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım (öl. 660/1262). *Kavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- Johan Galtung. "Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha: Normlar". *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içerisinde*. trc. ve haz. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000. 216-234.
- John Locke. *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. trc. Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. 6. Basım. Ankara: 1981.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (öl. 587/1191). *Bedâ'î' u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Kırlı, Özlem. "Sivil İtaatsizlik ve Henry David Thoreau". *Akademik Bakış Dergisi*. Türk Dünyası Kırgız-Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat-Kırgızistan 48, (2015), 445-459.
- Kurtubî, Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (öl. 671/1273). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1967.
- Maḳdisî, Muḥammed b. Müfliḥ b. Muḥammed (öl. 763/1362). *Kitâbü'l-Fürû*. Thk. Abdussettar Ahmed Ferrac. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1405.
- Martı, Huriye. "Dinî Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele". *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016), 69-80.
- Maverdî, Ali b. Muḥammed b. Habîb. *Ahkâmü's-sultâniyye*, ter. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayıncılık, 1976.
- Mecelle-i Ahkâm-i Adliye*. haz. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd (öl. 683/1284). *el-İhtiyâr li-ta'li'i'l-Muhtâr*. İstanbul, tsz.
- Mısır, Mustafa Bayram. "Direnme Hakkı, Şiddet ve Ölüm Orucu Üzerine Bir Değini". *Ankara Barosu Dergisi* 65/1 (2007), 38-47.
- Müslim b. Haccac (öl. 261/875). (1992). *Saḥîḥ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb (öl. 303/916). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Oder, Bertil Emrah. "Hak ve Özgürlükler Temelinde Ötanazi: Anayasa Hukuku Bakımından Bir Değerlendirme". *Hukuk ve Etik Boyutuyla Ötanazi*. der. Nur Centel. İstanbul: 2011.
- Öndül, Hüsnü. "1789 Fransız Devrimi ve Etkileri". *Ankara Barosu Dergisi* 4 (1989), 688-692.
- Öztürk, Mehmet. *İslâm Hukuku Açısından Grev Hakkı*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Remlî, Muḥammed b. Ahmed b. Hamza (öl. 1004/1596). *Nihâyetü'l-muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Serahsî, Muḥammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

- Sevinç, Murat. “Bir İnsan Hakları Olarak: Açlık Grevi”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 57/1, (2002), 111-135.
- Sulu, Muhammed. “Ötanazi Üzerine”. *MÜHF-Hukuk Araştırmaları Dergisi*. 22/1 (2016), 551-574.
- Şafak, Ali. “Bağy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (öl. 204/820). *el-Üm*. nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kahire: 2004.
- Şener, Mehmet. “İslam Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992), 137-146.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (öl. 310/923). *Câmi'ü'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Tacir, Hamide. *Hastanın Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı*. İstanbul: 2010.
- Türcan, Talip vd. *İslâm İbâdet Esasları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Taşkın, Ahmet. “Açlık Grevleri ve Hak Arama Hürriyeti”. *AÜEHFD*, 7/3-4 (2003), 513-556.
- Taşkın, Ahmet. “Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun’unda Beslenmenin Reddi”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 62 (2006), 230-261.
- Thomas Hobbes. *Leviathan*. trc. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Thoreau Henry David. “Devlete Karşı İtaatsizlik Üzerine”. *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içerisinde*. trc. ve haz. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1992.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Gerekçeli)*. haz. Yunus Emre Yılmazoğlu-İsmail Emrah Perdecioğlu. Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Türkmen, Hasan. “Ötanazi Sorunsalına Teolojik Açından Bir Bakış”. *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 473-494.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Uyanık, Zeki. “İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27, (2016): 331-391.
- Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1992.
- Yiğit, Yaşar. “İslâm Ceza Hukuku Açısında Ötanazi ve Hukukî Sonuçlarının Değerlendirilmesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/ 3 (2003), 337-349.

İfk Hadisesini Ahlaki Panik Teorisi ve Psikotarih Işığında Yeniden Ele Almak

(Reconsidering the İfk Incident in the Light of Moral Panic Theory and Psychohistory)

Sema YILMAZ - Halit KALLI

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri
Sivas | Türkiye
semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri
Tokat | Türkiye
halit.kalli@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8052-1209

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi |16/Mart/2023 Received |16/March/2023
Kabul Tarihi |14/Haziran/2023 Accepted |14/June/2023
Yayın Tarihi |30/Haziran/2023 Published |30/June/2023

Atıf | Cite as:

YILMAZ, Sema - KALLI, Halit. "İfk Hadisesini Ahlaki Panik Teorisi ve Psikotarih Işığında Yeniden Ele Almak [Reconsidering the İfk Incident in the Light of Moral Panic Theory and Psychohistory]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 367-390.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1266184>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Reconsidering the Ifk Incident in the Light of Moral Panic Theory and Psychohistory

Abstract: Panic is defined as the feeling of rush or anxiety that affects a community and leads to disproportionate or thoughtless efforts to maintain safety. In today's societies where the culture of fear is dominant, the concept of moral panic is a particularly topical issue due to its similarity with the concept of lynching. Today, this concept, which is used in media studies, historically appears in different fields. Moral panics vary in intensity, persistence, and social impact. Some are small and ineffective events, while others are big events that cause serious problems in societies. The impact of events varies according to the period, person, and culture. The effect of five elements on the occurrence of moral panic is examined: The *interest* shown by the public and the media regarding the events and persons those who are the subjects of the panic; *hostility* towards separating us and them, setting boundaries; *reconciliation*, which makes the social reaction to the events and people shown as the cause of panic meaningful, *disproportionateness* based on the exaggeration and impermanence, including the *extinction* of moral panic. A moral panic occurs when society cannot keep up with important changes and when this type of change causes the fear of losing control within the normal social structure. In substance, it shows the sensitivity society has about the issues which threaten its values and carries the potential of new social arrangements. However, if there is a deterioration in the values of society, it may result in destructive interventions against the person or persons who have become the symbol of the threat. Therefore, it is possible to obtain information about the structure and cultural identity of the existing society by discussing the causes, effects, and consequences of moral panic. Ifk, (Accusation of Adultery) which started with slandering the Prophet Muhammad's wife 'Ā'isha, and had many reflections in Islamic society, is one of the events that can be considered in this context. In this study, the Ifk incident is examined in terms of moral panic theory with a psychohistory reading. In the first part of the research, moral panic and some related theories and concepts; stigma, deviance and label theory, social lynching, and psychological defense mechanisms are discussed. Later, the panorama of the Ifk incident is explained using the literature review method. In the last part, the event of Ifk in the context of moral panic has been tried to be analyzed through people and events. For this purpose, the psychohistory method was used with an interdisciplinary approach to examine the subject as a psychological phenomenon rather than a historical problem. Psychohistory, which gives more meaning and a deep perspective to past events with the light of psychological knowledge, analyzes the common motivations that bring political and religious groups together and enable them to act together while prioritizing the facts that disadvantaged groups such as children and women are exposed to. There are some difficulties in using moral panic theory as a projector to make a historical event more understandable with its psychosocial aspects. The point to draw attention is that every event that is scrutinized and reacted with the sensitivity that it threatens the moral structure of the society may not be as it seems, and may have attack motivations originating from the personal and collective unconscious. Although the target is the Prophet, the question was chastity and honor of a woman, 'Ā'isha, in the Ifk incident. By seizing an opportunity regarding male-female relations, which is not important for their moral structure, hypocrites created an atmosphere of chaos by accusing Muslims and slandering the Prophet's wife. Even though the event was clarified by revelation, Muslims were warned not to fall into a dilemma and not to stick to their basic values in an environment of uncertainty. Moral panic, which functions to protect the moral structure with the reaction of the society to events that conflict with moral values under normal conditions, can lead to devastating results when the moral structure of the society deteriorates. Based on the acceptance that our age is the age of moral panic, it is hoped that the psychosocial analysis of both the resistance to social change that triggers panic, the actors of today's media that take on the role and fueling panic, and the marginalized and victimized figure will contribute to the understanding and channeling of potential moral panics in the right direction.

Keywords: Psychology of Religion, Moral Panic, Ifk (Accusation of Adultery), Psychohistory, Defense Mechanisms, Lynching.

İfk Hadisesini Ahlaki Panik Teorisi ve Psicotarih Işığında Yeniden Ele Almak

Öz: Bir topluluğu etkileyen ve güvenliği sağlamak için ölçüsüz veya düşüncesiz tepkilere yol açan telaş veya endişe duygusu panik olarak tanımlanır. Ahlaki panik toplumun dini, ahlaki, kültürel yapısına tehdit olarak algılanan bir kişi, olay ya da olguya karşı gösterilen orantısız tepkidir. Günümüzde medya araştırmalarında kullanılan bu kavram tarihsel olarak farklı alanlarda karşımıza çıkmaktadır. Ahlaki panikler, yoğunluğu, sürekliliği ve sosyal etkisi açısından çeşitlilik göstermektedir. Kimileri küçük ve etkisiz olaylar kimisi de toplumlarda ciddi problemlere sebep olan büyük hadiselerdir. Olayların tesiri dönem, şahıs ve kültüre göre değişiklik gösterir. Ahlaki paniğin oluşumunda beş ögenin etkisi incelenir: Paniğe konu olan olay ve kişilere dair kamuoyu ve medyanın gösterdiği ilgi; biz ve onlar ayrımı yapmaya, sınır koymaya yönelik düşmanlık; panik nedeni olarak gösterilen olay ve kişilere yönelik toplumsal tepkiyi anlamlı kılan uzlaşma, abartıya dayalı orantısızlık ve ahlaki paniğin sönmesini içeren geçicilik. Ahlaki panik, toplum önemli değişikliklere ayak uyduramadığı ve bu tip değişikliğin normal sosyal yapı içerisinde kontrol kaybı korkusuna sebep olduğu zamanlarda ortaya çıkmaktadır. Esasında bu tepki, değerlerini tehdit eden hususlarda toplumun duyarlılığını gösterir ve yeni toplumsal düzenlemelerin potansiyelini taşır. Fakat toplumun değerlerinde bir bozulma varsa tehditin sembolü haline getirilen kişi ya da kişilere yönelik yıkıcı müdahalelerle de sonuçlanabilir. Bu nedenle ahlaki paniğin sebepleri, etkileri ve sonuçlarına ilişkin yürütülecek tartışmayla mevcut toplumun yapısı ve kültürel kimliğine ilişkin bilgiler elde etmek mümkündür. Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye iftira atılmasıyla başlayan ve İslam toplumunda pek çok yansıması olan İfk hadisesi bu bağlamda ele alınabilecek olaylardan biridir. Bu çalışmada, İfk hadisesi bir psicotarih okuması ile ahlaki panik teorisi açısından incelenmiştir. Araştırmanın birinci bölümünde ahlaki panik ve ilgili görülen bazı teori ve kavramlar; damgalama, sapma ve etiket teorisi, sosyal linç ve psikolojik savunma mekanizmaları ele alınmıştır. Daha sonra İfk hadisenin panoraması literatür tarama yöntemi kullanılarak izah edilmiştir. Son bölümde ise ahlaki panik bağlamında İfk hadisesi, kişiler ve olaylar üzerinden analiz edilmiştir. Bu amaçla konuyu bir tarih problemi değil psikolojik bir olgu olarak incelemek için disiplinlerarası bir yaklaşımla psicotarih metodundan yardım alınmıştır. Psikolojik bilgi birikiminin oluşturduğu ışıkla geçmiş olaylara daha fazla bir anlam ve derin bir perspektif kazandıran psicotarih, siyasi ve dini grupları bir araya getiren ve birlikte hareket etmelerini sağlayan ortak motivasyonları analiz ederken özellikle çocuklar, kadınlar gibi dezavantajlı grupların maruz kaldığı olguları önceler. Tarihi bir olayı psikososyal yönleriyle daha anlaşılır kılmak için ahlaki panik teorisinin projektör olarak kullanılmasının birtakım güçlükleri de bulunmaktadır. Dikkat çekilmek istenen nokta toplumun ahlaki yapısını tehdit ettiği hassasiyetiyle mercek altına alınıp tepki gösterilen her olayın görüldüğü gibi olmayacağı kişisel ve toplu bilinçaltından kaynaklı saldırı motivasyonları taşıyabileceğidir. İfk hadisesinde hedef her ne kadar Hz. Peygamber olsa da söz konusu olan bir kadının, Hz. Âişe'nin iffeti ve onurudur. Münafıklar aslında kendi ahlaki yapıları için pek de önem taşımayan kadın erkek ilişkileri hususunda bir fırsat yakalayarak hem müslümanları itham altında bırakıp hem de Peygamber eşine iftira atmak suretiyle kaos ortamı hazırlamışlardır. Olay her ne kadar vahiyle aydınlatılmış olsa da müslümanlar belirsizlik ortamında ikileme düşmeleri ve temel değerlerine bağlı kalamamaları hususunda uyarılmıştır. Normal koşullarda ahlaki değerlerle çelişen olaylara toplumun gösterdiği tepkiyle ahlaki yapıyı koruma fonksiyonu gören ahlaki panik, toplumun kendi ahlaki yapısı bozulduğunda genelde dezavantajlı bir hedef üzerinden yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Çağımızın ahlaki panik çağı olduğu kabulüne dayanarak İfk hadisesinde hem paniği tetikleyen toplumsal değişime karşı direncin, hem günümüz medyasının rolünü üstlenen ve paniği körükleyen aktörlerinin hem de ötekileştirilen, kurban edilen figürün psikososyal analizinin potansiyel ahlaki paniklerin anlaşılmasına ve doğru yöne kanalize edilmesine katkıda bulunacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ahlaki Panik, İfk Hadisesi, Psicotarih, Savunma Mekanizmaları, Linç.

Giriş

Sahip olduğumuz birtakım duygular olaylar karşısındaki tutumlarımızı etkilemektedir. Yoğun duyguların etkisi altındayken kişiler normalde yapmayacağı şeyleri yapabilir ya da söyleyebilir (Gültekin, 2020, 96). Toplumsal reaksiyonların temel karakteri korku, endişe, panik gibi duygu formları üzerine kuruludur. Korku, endişe ve panik bir duygu ifadesi olmasının ötesinde bir toplumda eylemsel, inançsal ve kültürel olarak ifadesini bulan belirleyici formlardır ve bu formların sosyo-kültürel boyutları toplumsalı açıklama noktasında da giderek genişleyen bir zemine konumlanmıştır (Göktürk, 2023, 369). Toplumun değer ve normları karşısında tehdit olarak algılanan kişi, grup veya durumların abartılarak kamuoyunda risk ve panik ortamının oluşturulmasıyla ortaya çıkan ahlaki panik, toplumlarda bir korku kültürünün yaşanmasına neden olmaktadır. Ahlaki paniğin kamuoyunun geneline yayılmasında başat bir rol oynayan medya, olayların başlayıp sonuçlanmasına kadar siyasiler, kanaat önderleri ve egemen güçlerle hareket ederek toplumu yönlendirmektedir (Yağmur - Akdağ, 2022, 221).

Panik (panic), sözlükte kontrol edilemeyen ve doğru bir şekilde düşünmemizi engelleyen ani ve büyük korku hissi anlamına gelir (Oxford Learners Dictionaries, 5 Mart 2023). Bir topluluğu etkileyen ve güvenliği sağlamak için ölçüsüz veya düşüncesiz çabalara yol açan telaş veya endişe duygusu panik olarak tanımlanır (Oxford English Dictionary, 11 Mart 2023). İnsanın varlığının devamı için gerekli olan korku, bireylerin günlük hayatlarında öncelik haline geldiğinde etrafında yaşanan diğer olaylar sıra dışı gibi algılanmakta ve olaylar abartılarak üstesinden gelinemeyecek gibi bir hale sokulmaktadır (Furedi, 2001, 13-19). İngilizcede *moral panic* olan bu kavram, Mutlu (1995, 334) tarafından “törel ürkü” olarak belirlenmiştir. Aşağıda detayları ve işleyişindeki süreçler açıklanacağı üzere ahlaki panik, başlangıçta toplumun ahlakına/değer yargılarına ters düşen/görünen bir durumun, algılanan tehdit ölçüsünde orantısız bir reaksiyona dönüşerek kontrolden çıkması ve nihayetinde yeni toplumsal düzenlemelerin potansiyelini taşıdığı gibi tehditin sembolü haline getirilen kişi ya da kişilere yönelik yıkıcı müdahaleleri de barındıran bilişsel, duygusal, bilinçaltı, toplumsal vb. tetikleyicileri olan bir davranış örüntüsü olarak tarif edilebilir.

Ahlaki panik (moral panic) konusunda, ilk referans olarak Stanley Cohen’i görmekteyiz. 1972 yılında yazdığı *Halk Düşmanları ve Ahlaki Panikler (Folk Devils and Moral Panics)* adlı eserinde Cohen, medyanın, olayları yayınlayarak, alenilik arayan davranışları uyararak, etkileri tetikleyerek veya bulaşıcı etkilere neden olarak, insanların benimseyecekleri spesifik roller sunarak ve toplumda kutuplaşmalara neden olarak törel ürkü (moral panic) yarattığını söylemektedir. Cohen’e göre, medya aslında o durumda var olmayan gerçekleri ya yaratmaktadır ya da var olan gerçekleri abartmaktadır (Cohen, 1972, 175). Gazeteler toplumda korku yaratmaktan, yayılmasından bu tip konuları yorumlama ve haber yapma (üretme ve sunma) yollarından dolayı kısmen sorumludur. Genelde toplumu değiştirmek için bir şeylerin yapılması gerektiğini beyan ederek sosyal endişeleri artırmaktadırlar. Bizi, değerlerimizi ya da sosyal yapıyı tehdit eden olaylardan bir anlam çıkartılması, bu sorunun düzeltilmesi için gerekli önlemlerin alınması için toplumu

cesaretlendirmektedir (Soygüder, 2007, 97). Ahlaki panik, toplum önemli değişikliklere ayak uyduramadığı ve bu tip değişikliğin normal sosyal yapı içerisinde kontrol kaybı korkusuna sebep olduğu zamanlarda ortaya çıkmaktadır (Soygüder, 2007, 109).

Cohen, kitabının ilk bölümünün girişinde ahlaki paniğin genel mantığını verir. Toplumsal değerlere ve çıkarlara tehdit olarak algılanan veya bu şekilde toplum tarafından algılanması istenen olayların, kişilerin ya da grupların tanımlanmasıyla başlayan sürecin medya tarafından söz konusu kişi ya da grupların stereotipleştirilecek tarzda sunumuyla derinleştirildiğini belirtir. İşaret edilen ahlaki bariyerlerin gazeteciler, din görevlileri, politikacılar ve diğer kanaat önderleri tarafından takdim edilmesine ve uzmanların görüşleri ile de desteklenmesine vurgu yapar. Devamında ise olayın ya silikleşmeye ya da daha kötüye gidecek şekilde görünür bir hal alabildiğine dikkat çeker (Geçgin, 2029, 11-12).

Ahlaki panik kavramına sosyal inşacılık yaklaşımıyla önemli bir katkıda bulunan Goode ve Ben-Yehuda (1994), ahlaki paniğin oluşumunda beş ögenin etkisini inceler: 1. Paniğe konu olan olay ve kişilere dair kamuoyu ve medyanın gösterdiği ilgi, 2. Biz ve onlar ayrımı yapmaya, sınır koymaya yönelik *düşmanlık*, 3. Panik nedeni olarak gösterilen olay ve kişilere yönelik toplumsal tepkiyi anlamlı kılan *uzlaşma*, 4. Abartıya dayalı *orantısızlık* ve 5. Ahlaki paniğin sönmesini içeren *geçicilik*. 1930'lar Avrupa'sında otoriteryen kişilik üzerine gerçekleştirilen araştırmalarda Adorno (2011) yahudi düşmanlığı üzerinden, kalıplaşmış, nesnelleştirilmiş önyargıların (stereotipler) nasıl nefret nesnesi (günah keçisi) yaratmaya uygun bir bilinç ve bilinçdışı yıkıcılık yarattığı analiz edilir (Geçgin, 2019, 15). Benzer nefret nesnelere o dönemlerde Çingeneler, siyahiler gibi farklı etnik kimlikler, göçmenler, alt kültür grupları olduğu söylenebilir.

Sıradan bir olayın medya tarafından abartılarak topluma aktarıldığı düşünüldüğünde, uzun yıllar boyunca Suriyelilerle ilgili haberlerin medyada yoğun olarak halka sunulması ahlaki paniğe örnek teşkil etmektedir (Yağmur - Akdağ, 2022, 221). Toplumda ortaya çıkan birtakım salgın hastalıkların da ahlaki panik yarattığı kabul edilmektedir. Yakın zamanda yaşanan Covid 19'un benzeri hem dünya medyasında hem de Türk medyasında yer bulan SARS virüsü paniğidir. 2003 yılının Mart ayından itibaren Çin'de ortaya çıkan ve Uzak Doğu ülkelerini etkisi altına alan SARS virüsü de toplumlarda korku yaratmıştır. Bu tür panik haberleri zaman içerisinde Çinlilere önyargıyla bakılmasına sebep olmaktadır. Ancak hastalıkla ilgili panik havası kısa süreli olmuştur (Soygüder, 2007, 98). Her ne kadar iktidar ve güç ilişkilerinde medya önemini koruyor olsa da, sosyal medyanın gücünü de yabana atmamak gerekir. Çeşitli sosyal medya fenomenlerinin de yeri geldiğinde gerçeklikten kopuk, çarpıtılmış bir şekilde ahlaki paniğin seferberliğini üstlendiklerini akılda tutmak yararlı olacaktır. Bu açıdan internetin özellikle de akıllı telefonların yaygınlaşmasıyla ahlaki paniğin doğasını ve aktörlüğünü de değiştirmeye başladığını ifade edebiliriz (Geçgin, 2019, 17).

Ahlak, belirleyeni hem ontolojik hem de insan ve onun psikolojik süreçlerinin bir yansıması olarak değer yüklü bir kavramdır. Kişiliğin oluşumu, iyi, kötü, doğru yanlış, günah sevap gibi sosyo-psikolojik unsurlarla beraber korku, kaygı, endişe, panik vb. gibi psikolojik duygu

yansımaları değer tartışmasının içine dahil olur. Ahlakın bir uçta toplumsal bir uçta psikolojik geniş konumlanışı değişken, akışkan, çok katmanlı yapısını oluşturur. Ahlaki panik formlarının nedenleri, etkileri ve sonuçlarına ilişkin yürütülecek tartışmayla mevcut toplumun yapısı ve kültürel kimliğine ilişkin bilgiler elde etmek mümkündür. Suç, sapma, sapkınlık, toplumsal hareketler ve pek çok ilişkili kavramlar birlikte düşünüldüğünde ahlaki panik kültürel alanda toplumsal refleksi karakterize eden bir açıklama biçimine dönüşmektedir (Göktürk, 2023, 356). Özellikle de korku üzerinden hâkimiyet tesis etme, suç korkusu ile Cohen'in kastettiği gibi halk şaytanları yaratarak sınıfsal veya başka türden eşitsizliklerden dolayı rahatsızlıkları bu kesimlere yönlendirme, diğer bir ifadeyle hedefi şaşırtma stratejisinde çok fazla birşeyin değişmediği söylenebilir. Geçgin'e (2019, 19-22) göre; "Herhangi bir toplumsal kimlik nefret nesnesi haline dönüşebilme ihtimalini taşıyorsa, orada ne sadece oyunculara ne de sadece seyircilere odaklanmak, tersine oyunun bütünü ve oyunun temel mekanizmasını ortaya sermek icap eder." Tüm bunlar dikkate alındığında Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye münafıklar tarafından iftira atılması ile başlayan ve vahye konu olan İslam tarihinde derin izler bırakan İfk hadisesini psikolojik bir okuma ile ahlaki panik teorisi ışığında ele almak bireysel ve toplumsal yansımalarını anlamada yeni bir perspektif sunabilir.

Literatüre bakıldığında, medya, suç, toplumsal algı, ahlaki panik ilişkilerine odaklanan az sayıda yüksek lisans (Süslü, 2013; Söylemez, 2019; Emre, 2019; Kaya, 2021; Demirtaş, 2022) ve doktora tezi (Güngör Kırçıl, 2009; Özçetin, 2014) bulunmaktadır. Araştırmalar ahlaki paniğin reel ve sanal ortamlarda farklı konular üzerinde üretildiğini göstermektedir. Yağmur ve Akdağ'ın (2022, 222) medyada ahlaki panik üretilmesiyle ilgili çalışmasında Suriyelilerle ilgili haberlerin iki farklı haber kanalının internet sayfalarında sunuş tarzları ile ahlaki panik sürecinin yaşandığı tespit edilmiştir. Çobaner vd. (2022) bebeklere yapılan Covid-19 aşısına karşı ahlaki paniğin oluşmasında "ailelerde aşılara karşı var olan korku ve endişenin Twitter'da aş karşıtı hesaplar tarafından bir ahlaki paniğe dönüştürüldüğü sonucuna ulaşılmıştır." Tombul'un (2020) Türkiye'de YouTuberlar hakkında ortaya çıkan ahlaki paniği ve medyanın bu panikteki rolünü inceleyen çalışmasına göre medyanın panik oluşmasında yükselteç rolü vardır. Çevrimiçi alan, çevrimdışı alanın bir uzantısı olarak ahlaki panik tartışmalarının yansıdığı bir yerdir (Tombul, 2020). İfk hadisesi bağlamında yapılan çalışmaların Hz. Peygamber'in Medine'ye göçtüğünden sonraki siyasi konumu ve dönemin önemli olayları üzerinden incelendiği görülmektedir. Bu çalışmanın sair araştırmalardan farkı ise İfk hadisesinden direkt ve dolaylı olarak etkilenen kişilerin ahlaki panik kavramı ve linç üzerinden etraflıca bir tahlilidir. Çalışma genel olarak İfk hadisesinin olayları üzerinden ele alınmış olmasına rağmen analiz yapılırken ahlaki paniği başlatan kişiler ve panikten etkilenen bireylerle sınırlandırılmıştır. Hem tarihi, hem Kur'ani (vahiyle müdahale edilmiş, aydınlatılmış) hem sosyolojik hem psikolojik yanları olan bir olay yeni bir perspektifle ele alınmış ve insan davranışının motivasyonu incelenmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Araştırmanın Yöntemi

Günümüzde pozitivizm ötesi anlayışın ortaya koyduğu "tek bir doğrunun olmadığı" düşüncesinden yola çıkarak sosyal bilimler artık fen bilimlerinin kavramları ve yöntemleri

yanında, kendi doğasına özgü kavramlar ve araştırma yöntemleri bulmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008). Bu çalışmada akademik dünyada henüz bir anabilim dalı statüsünde temsil edilmeyen ancak ilgili disiplinlerde (psikiyatri, siyaset bilimi, akademik psikoloji, edebiyat, ilahiyat ve beşerî bilimler vb.) yönetsel olarak katkıda bulunabilen psikotarih metodundan yararlanılmıştır (Kaplan, 2019). Bir psikolojik kuramı kullanarak geçmişten seçilen birtakım tarihi olayları ve kişileri yorumlamak anlamında var olan psikotarih, belirli bir kişiye veya geçmişte yaşanmış olaylara dair anlayışımızı geliştirmek amacıyla psikolojiye ait kavramları ilke ve yöntemleri sistemli bir şekilde kullanmamıza olanak sağlar (Kaplan, 2019, 128; Yılmaz Odabaşı, 2020, 139). Psikotarih bireylerden çok toplumları, grupları ve siyasal sistemleri analiz eder. Bu yeni yaklaşım formülü geçmiş ve günümüze dair toplumsal ve kültürel olayları incelemede önemli katkılar sağlar. Örneğin psikotarih nesilden nesile aktarılan, belli bir grup kimliğinin özüne gömülü olan ve genellikle mitoloji, masal, halk dansları, ideoloji, din, çocuk yetiştirme usulleri ve kadınlara yönelik tutumlar üzerinden ifade edilen kültürel kalıpları ve yaklaşımları anlamamıza yardımcı olur. Ayrıca dönemin kültürel kodlarını anlama ve tarihin şekillenmesine ilişkin önemli ipuçları bulma konusunda ve aşiret, kabile, parti ve tarikat gibi etnik, siyasi ve dini grupları anlamaya çalışarak bu grupları bir araya getiren ve birlikte hareket etmelerini sağlayan ortak motivasyonları analiz eder (Kaplan, 2019, 132-133). Psikotarih, yalnızca psikoloji ve tarih değil, aynı zamanda psikanaliz ve tarih anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, psikotarihin, “id’in yanında ego ve süperego faktörlerine de göndermede bulunup savunma ve uyum mekanizmalarına özel önem atfeden bir tür psikanalitik teorinin belirli tarihsel figürlere olduğu kadar genel anlamıyla tarihe de uygulanması” şeklinde tanımlanıp psikolojik araştırmalarda bir yöntem olarak kullanılması şaşırtıcı değildir (Noland, 2010, 96). Bu bağlamda incelemeye konu olan İfk hadisesini ahlaki panik teorisini kullanarak psikotarih okumasıyla analiz etmek için teorinin detayları ile ilgili görülen teori ve kavramlar açıklanacak ve psikolojik çözümlenmeleri destekleyecek olan savunma mekanizmalarından bahsedilecektir.

2. Ahlaki Panik Teorisi

Toplumların hemen her dönemde ahlaki panik dönemleriyle karşı karşıya kaldığı göze çarpmaktadır. Süreç bir kişi, durum, hadise veya bir grubun sosyal değerler ve çıkarlara, toplumun ahlaki standartlarına tehdit olarak görülmesiyle başlamaktadır. Tehdit olarak algılanan bu birey veya hadise, kitle iletişim araçları vasıtasıyla suni ve klişe bir şekilde sunulur; bazı din adamları, yazarlar, siyasetçiler ve sair fikir adamları teşhis ve çözümlerini sunar. Bilahare durum bir şekilde kaybolur, bastırılır yahut daha da kötü bir şekilde görünmeye başlar. Bazen paniğin konusu yeni olabilirken zaman zaman da epeydir var olan ancak ansızın ilgi merkezi haline gelen bir şey panik konusu olabilir. Kâh panik durumu ortadan kalkar ve toplum tarafından unutulur kâh da daha problematik ve uzun süreli reaksiyon ve yankılanma meydana gelir. Böylece toplumsal anlayışta hukuki, siyasi ve hatta muhtelif değişimlere neden olabilir (Cohen, 2002, 1).

Ahlaki panik dönemi veya süreci ne denli uzun sürerse yaptırım gücü de o derece artar. Toplum böyle bir durumu düzeltmek için reaksiyonist bir mekanizma belirler ve paniğe yol açan

durumu düzenleme yoluna gider. Tehdidin realitesi önemli değildir çünkü toplumun paniğe verdiği cevap kesinlikle gerçektir ve genellikle verilen ceza aşırı olur (Kimmel - Walters, 2009, 1).

Klasik bir ahlaki paniğin ortaya çıkması için, halkın belirli bir meseleye tepki gösterecek bazı gizli materyaller olmalıdır. Belli başlı bir konu hakkında bir medya kampanyası oluşturulabilir. Halk, basından konunun daha sofistike bir görünümünü alabilir (Goode - Ben-Yehuda, 2009, 24-25). Cohen'e (2002) göre paniğin oluşması halkın bam teline dokunmasına bağlıdır. Yani halkın o konudaki yüksek duyarlılığıyla ilgili bir meseleyi içine alması gerekir. Ahlaki panik oluşturan olayda olayın veya kişinin güncel olması önemli değildir. Mevcut yaşanmış bir durumun nüksettirilmesine dayanarak temelde gündem oluşturmak önceliklidir. Ahlaki panik bir nevi sosyal disiplin suçu uygulamasıdır. Topluların ahlaki açıdan ana arterlerine dokunan problematik durumlarda sosyal yapıya zarar verecek zararların önlenmesi kisvesi altında yapılır. Böyle bir zararın veya durumun olup olmaması önem teşkil etmez. Hedeflenen şey genelde çıkar ilişkisi endekslidir. Diğer manada iktidar olma çabası denebilir. Ancak buradaki iktidardan kasıt toplumsal güçlere hâkimiyet kurma manasındadır (Şeker - Tiryaki, 2013, 224-226).

2.1. Ahlaki Paniğin Özellikleri

Panik yaratma bakımından kaç kişi sorumlu; bir mi yoksa birkaç kişi mi? Panik alttan başlayıp yukarı doğru mu ilerliyor yahut yukarıdan aşağı doğru mu işliyor? Ya da üçüncü ve aracı bir olasılıktan bahsetmek gerekirse, paniğin belki de toplumun statüsünün ve güç hiyerarşisinin ortasında başladığı söylenebilir mi? Üst düzeydeki elitlerden veya kamuya açık olmayan halk tabanından orta düzey kuruluşların yöneticileri, kurumlar, dernekler ve ilgi grupları mı? Yahut alternatif bir damarda, birçok tarihi ve devam eden paniklerin farklı kökenleri mi var- farklı nedenler, farklı motifler, farklı dinamikler? Goode - Ben-Yehuda (2009), ahlaki panik kavramının üç farklı oluşumundan bahseder. Bunlardan *halk* (taban) boyutunda paniğin halktaki karşılığını ifade eder. Yani halk etrafında paniğin oluşumu, yayılması ve merkeze oturması, *elitist* boyutta elit kimselerin paniği oluşturmaya, düzenlemesine ve içlerinde benimsemesine dair fikirlerini belirtir. Son olarak *çıkarcı* boyutta profesyonel örgüt, kurum ve kimselerin, dini grupların ve din adamlarının paniği oluşturma kaygıları ve düşünceleri üzerine mülahazalarda bulunur.

Ahlaki paniğin özellikleri hususunda onun temel beş önemli özelliği dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki medyanın sıradan bir olayı gündeme taşıyıp onu kayda değer dikkat çekici bir olaymış gibi sunmasıyla ortaya çıkmaktadır. İkincisi, bazı kesimlerce korozyon ve çürümenin sebebi kolektif olarak yanlış şekilde davranışlarda bulunanlardır. Dolayısıyla yazarlar, liderler veya benzer otoriteler tarafından panik ögesi/nesnesi suçluluk duygusu üzerinden teşekkül edilir. Üçüncüsü, bu panikler olduğu toplum içerisinde fikir birliğine varılan kaygılar meydana getirerek ahlaki sınırları belirler. Dördüncüsü, ahlaki panikler genellikle hızlı toplumsal değişimlerin olduğu dönemlerde ortaya çıkar ve toplumda risk oluşturabilecek endişe verici olaylardan oldukça fazla etkilenir. Beşincisi, genellikle genç bireyler, paniği oluşturan kesim tarafından günah keçisi olarak seçilip toplumun ahlak testi için bir barometre olarak hedef tahtası haline getirilebilir (Jewkes, 2004, 86; Yıldız - Sümer, 2010, 37).

Bunların dışında ahlaki paniğin oluşmasındaki diğer faktörleri de belirtmek gerekir. Bunlar:

Düşmanlık: Paniğin özneleri toplumun şeytani simgeleri olarak tanımlanırlar.

Endişe: Sözkonusu olay ya da davranış toplumsal kaygıya neden olabilir.

Düşünce Birliği (Uzlaşma, konsensüs): Paniğin öznelerine karşı verilen tepki kapsamlı ve bütüncüdür.

Orantısızlık: Panik olarak ortaya atılan davranış biçimine karşı verilen cezanın oranı yapılan eylemden daha abartılı bir hal almaktadır.

Geçicilik (Değişkenlik, Öngörülemezlik): Medyanın tutumuna göre panik bir anda ortaya çıkabileceği gibi aynı şekilde yok da olabilmektedir (Goode - Ben-Yehuda, 2009). Ahlaki panikler doğaları gereği değişkendir; uçucudurlar, aniden ortaya çıkarlar ve neredeyse aniden azalırlar. Bazı ahlaki panikler rutinleşebilir veya kurumsallaşabilirken bazı ahlaki panikler neredeyse hiçbir iz bırakmadan yalnızca kaybolur, panikten sonra toplumun yasal, kültürel, ahlaki ve toplumsal dokusu temelde eskisinden farklı değildir. Ahlaki panikleri değişken ve nispeten kısa ömürlü olarak tanımlamak, panik patlak verdiğinde aynı konu etrafında yapısal ve tarihsel öncüllerin zaten var olmadığı anlamına gelmez (Göktürk, 2023, 361).

3. Ahlaki Panik Teorisiyle İlgili Bazı Teori ve Kavramlar

3.1. Damgalama Teorisi

Birey ya da grubun görünüşünün veya davranışının bir cihetinden dolayı itibarsızlaştırılma süreci olarak tanımlanabilen damgalama, sapkın olarak algılanan kimselerin neden ötekileştirilme ve sosyal dışlanmaya maruz kaldığını ve medyanın (halkın) düşmanca afişe etme ya da kınama anlayışını açıklamaya yardımcı olur (Jewkes, 2004, 231). Bir bireyin toplumsal imajı varsa kendisi için doğru olabilecek gerçekler, dramatik haber değeri taşıyan bir görünümle şişirilerek daha sonra gerçekliğin bir parçasıyla sanki bütün bunlar kişinin kendisinde varmış gibi lanse edilebilir. Yani kişiye özel bir damgalama türü oluşabilir (Goffman, 1963, 89-90).

Goffman'a (1963) göre, damgalanmanın bizatihi hedefinde bulunan bireyin bireysel özelliklerinden bazıları (örneğin, adli sicil kaydı, cinsel eğilim, ırk) ile sosyal kimliklerin çatışmasından ötürü damgalanma meydana gelmektedir (Akca - Öztaşlan Çalışkan, 2017, 358-359). Kötü bir ahlaki kaydı olanların damgalanması, açıkça resmi bir kontrol mekanizması kurmak için kullanılabilir; belli ırksal, dinsel ve etnik gruplardaki kişilerin damgalanması, bu azınlıkları çeşitli rekabet alanlarından uzak tutmak için bir araç olarak işlev görebilmektedir (Goffman, 1963, 164). Damgalamada önemli hususlardan bazıları şunlardır: *Menşei*: Durum hangi koşullar altında ortaya çıktı? Bundan sorumlu olan var mıydı ve damgalama yapıldığında kişi ne yapıyor ya da yapmaya çalışıyordu? *Tehlike*: Damgalanan (damgalandığı yönüyle ya da kendisi) nasıl bir tehlike yaratıyor ve bu tehlike ne kadar yakın ve ciddi? Hangi durumda olursa olsun damgalama, oldukça kompleks, sosyolojik ve psikolojik bir konudur (Harper, 1999, 132-133).

3.2. Sapma ve Etiket Teorisi

Toplum tarafından normal addedilen davranışlar sergilemek, mevcut düzenin muhafaza edilmesi ve idame ettirilmesi adına önem arz etmektedir. Bu yüzden bireylerden toplumun veya toplumsal normların beklentisi, ister tutum ve davranışlarında isterse de ahlaki, dini, hukuki, sağlık, eğitim, cinsel ve diğer bütün yazılı veya şifahi kurallara uyum sağlamasıdır (Çakmak, 2015, 2). Şayet bu ahlaki normlara uyulmazsa bireyler toplum tarafından damgalanarak cezalandırılabilir. Bu minvalde etiket teorisi, bireyin tutuklanıp yargılanması noktasında kamusal bir tanıma işlemi olarak karşımıza çıkar. Tutuklanan kişiye yapıştırılan etiket ise toplum tarafından bireyin suçlu olduğuna delalet eden bir emaredir. Bu kuram suçun izahatında, zaviyeyi suçludan ziyade toplumsal reaksiyona ya da damgalamaya yönlendirir (Dursun, 1997, 309). Teorinin damgalama teorisine ek olarak oluşturulduğu söylenebilir. Etiketleme kuramı, sapkın addedilen davranışları yalnızca sapkınlar noktasında anlamamızın mümkün olmadığını, bunların diğer bütün toplumsal eylemler gibi, çok yönlü etkileşimler dikkate alınarak incelendiği takdirde nitelikli bir sosyolojik analiz yapılabileceğini ifade eder (Mutluer, 1998, 221).

Sapkın kabul edilebilir davranışlar, toplum tarafından benimsenen ahlaki, hukuki, spiritüel, sanatsal ve kültürel, değerler ekseninde kabul gören bütün geçerli normların, örneklerin ve beklentilerin, toplumca benimsenen uygun davranışların, tutumların haricinde yahut bunlardan varesten olan davranışlar olduğu söylenebilir. Ayrıca bunlara yine toplum tarafından hiç olmazsa onanmayan ve kınanan, hayal kırıklığı yaratan davranışlar denebilir (Çakmak, 2015, 3). Sapma kavramında önemli nokta, onun toplum tarafından ortaya çıkarıldığıdır. Toplumsal gruplar belirli kuralları -ki bu kurallara riayet etmemek sapmaya neden olmaktadır- kendilerince özel olarak addettikleri insanlara atfedip onları öteki olarak yaftalayarak, sapmayı ortaya çıkarmaktadırlar (Karakaya - Göksu, 2009, 31).

Etiket bireyin kimliğinin bir parçasına dönüşebilir. Etiketlenen kişi, kendisine yaftalanan bu olayı saklamaya çalışır. Daha sonra muhtelif toplumsal gruplardan uzak kalmaya veya yafta hakkında diğer bireyleri eğitmeye yönelebilir. Etiket kişinin çevresi, işi ve öz saygısı gibi hayatının önemli alanlarına tesir eder. Süreç içinde damgalanma bireyin hayatını önemli ölçüde etkilediği zaman birey, değersizlik duygusu ve dışlanmaya maruz kalma endişesiyle toplumsal gruplar dahil olmak üzere çeşitli alanlardan kendisini soyutlama temayülü gösterebilir (Akca - Özaslan Çalışkan, 2017, 359). Genellikle kişinin gayriahlaki davranışları ile toplumun ona verdiği tepki yani etki tepki kontekstinde doğru orantılı karşılıklı ilişki bulunur. Şayet birey ahlaki olmayan davranışlarının dozunu artırırsa buna mukabil toplum tarafından ciddi karşılık bulur. Dolayısıyla gayriahlaki davranışlar sergileyen birey ve toplum arasında kayda değer bir ayrışma meydana gelir. Ancak durum bu noktaya geldiği zaman ahlaki olarak kusurlu addedilen birey toplum tarafından mahlas, lakap ve takma isim gibi etiketlerle damgalanacaktır. Buradaki önemli nüans ise ahlaki olmayan davranışlar gerçekleştiren bireyin davranışında bir azalma olduğu zaman artmadaki gibi doğrusal bir oranın olup olmadığıdır. Ancak bu oranın azalıp azalmayacağı net değildir. Sapma eğilimi gösteren ve etiketlenen kimseye çeşitli yaptırımlar uygulanır. Bunlar resmi, gayriresmi ve dedikodu kabilinde toplumsal soyutlama olabilir (Dursun, 1997, 311).

3.3. Sosyal Linç

Linç kavramı Türkçe Sözlükte, “birden fazla kimsenin kendilerine göre suç olan davranışından ötürü birini, gayriresmi ve yargılamaksızın öldürmesi” olarak tanımlanmaktadır (Akalin, 2011, 588). Ancak linç denince fiziksel bir indirgeme yapmak yanlıştır. Zira lincin pratikler üzerinden gerçekleştirilen ve tesiri hafife alınamayacak kertede bir boyutu vardır. Linç hareketi, eylemi gerçekleştirenlerin kendi kişisel rahatsızlıklarıyla ilintilenebilir akabinde kitlesel büyük bir eyleme dönüşebilir. “Bireysel rahatsızlıkla başlayan, sosyal-devletsel çıkarlara kadar uzanabilen ve suç olarak görülen, düşünce, tutum ve davranışın resmi ya da yetkili mecra veya kişilerce savunmaya değer görülmemesi, yok edilmesinin şart koşulması” linç kültürünü destekleyen ve bir anlamda besleyen hatta yaygın hale getiren en önemli faktörlerden biridir. Kısaca linç, ötekini reddetmekle başlar denilebilir (Ağbaba, 2014, 5).

Linç kavramı menşei olarak 15. yüzyıla dayanmasına rağmen Orta Çağ'da cadı avcılığı ile karşımıza çıkmaktadır. Linci kendi ahlaki dayatmaları veya sosyal inançları haricinde pek çok duruma uygulayan insanlar, benzer şekilde cadı avını da haklı ve meşru kılmıştır. Cadı avı, birçok linç örneğinde olduğu gibi sözde bir suçluluk üzerinden meşru hale getirilmiştir. Din, siyaset, iktisat ve özellikle sosyal hadiseler, cadı avcılığının uygulanışının altında yatan nedenler çerçevesinde değerlendirilmelidir. İnsanlık tarihsel süreçte pek çok konuda günah keçisi bularak kendi iç huzuruna kavuşmaya çalışmıştır (Martin, 2009, 9). Ahlaki panik teorisi ile linç teorisinin orijinleri benzerdir (Cohen, 2002).

Bazı hukuk antropologları lincin primitif toplumlarda kontrol aracı olarak işlev gördüğünü belirtmiştir (Yılmaz, 2012, 3). Öte yandan Le Bon gibi yazarlar kitlelerin bir kıskırtma dönemine mukabil telkinlerle yönetilebilen basit bilinçsiz otomatlar haline dönüştüğünden bahseder. Kitlelerin linç girişimleri genellikle güçlü bir telkin ile meydana gelir ve bu lince (katliam) katılan bireyler görevlerini yerine getirdiğini düşünerek hareket eder (Le Bon, 1997, 143-144). Farklı bir perspektiften incelendiğinde sosyal yaşamda bir anlamda etkisi olan kadınlardan rahatsızlık duyan ataerkekler, kadınları düzeni bozmakla veya vatan haini olmakla suçlayabilirler. Çünkü onlara göre kadınlar, ahlaken daha zayıf olup baştan çıkarıcı etkilerinden dolayı böyledirler. Haliyle kadınları günah keçisi ilan ederek şiddete veya lince maruz bırakmak normalleştirilmiş bir eylem olarak karşımıza çıkar (Aloğlu, 2018). Nihai kertede linç girişimine başlamalarının ardında şiddet başta olmak üzere kanunu ihlal edecek ekstrem kararlar ve riskler aldıklarını, linç edilecek bireylerin davranışlarının söz gelimi ahlaka/normlara muhalif olduğunu ve bu muhalifliğim hızlı bir şekilde durdurulması gerektiğini kabul ettikleri için linç girişimine yöneldikleri söylenebilir (Yılmaz, 2012, 34).

3.4. Psikolojik Savunma Mekanizmaları

Savunma mekanizması kişiyi iç çatışmalardan ve anksiyeteden koruyan bilinçdışı süreçler olarak tanımlanır (Vaillant, 1977, 121). Birey yaşamının belli dönemlerinde kendi yaşamına uygun şekilde bastırma, yer değiştirme ve yansıtma gibi değişik savunma mekanizmalarını kullanabilir (Freud, 2004, 30). Çalışmayla ilgili savunma mekanizmaları kısaca şu şekilde tanımlanabilir.

Bastırma, bir hayal ya da duygulanmanın şuurlu benliğinin dışında bırakılması ya da şuurlu benlikten atılmasıdır (Freud, 2004, 42).

Yer Değiştirme, bir kişiye karşı hissedilen öfkenin engellenmesi durumunda başka bir kişi veya eşyaya kaydırılmasıdır (Blackman, 2004, 12).

Yansıtma, kendi problemlerini ya da içsel duygulanımlarını, güdü yahut arzularını başka birine isnat ederek, o bireye olan bakışın saptırılmasıdır (Blackman, 2004, 19). Yansıtma mekanizması bireyi anksiyeteden iki şekilde muhafaza edebilir; ilkinde kişi, kendi yenilgilerinin ve eksikliklerinin sorumluluğunu veya suçunu başka kişilere yükler; diğerinde ise suçluluk uyandıracak nitelikteki isteklerini, güdülerini ve düşüncelerini başkalarına atfeder (Geçtan, 1997, 78).

Saldırganlık, bazı psikologlara göre canlıların temel içgüdülerinden biri olarak bir başka canlıyı fiziksel ve duygusal açıdan yaralamayı amaçlayan davranış şekli olarak tanımlanır (Ballard vd., 2004). Engellenme mekanizmasında görülen en belirgin davranış çeşitlerinden birisi saldırganlıktır. Kişiyi engelleyen bireye veya nesneye yapılan saldırganlık, kâh duruma adapte olmaya, kâh da uyumsuz davranışlar sergilemeye neden olur. Engellenen olay veya kişiye gücümüz yetmezse engellenme sonucunda ortaya çıkan öfke yer değiştirir ve güç yetirdiğimiz nesne veya kişilere yönelir (Cüceloğlu, 2006).

Temel maksadı incitmek olan ve öfke doğrultusunda ortaya çıkan saldırganlığa düşmanca saldırganlık adı verilir. Temelde başkasını incitmek maksadıyla ortaya çıkan ancak işin özünde sair bir gayeye ulaşmak için araç olarak kullanılan saldırganlık ise araçsal saldırganlık olarak isimlendirilir (Kesimli 2013, 158). Saldırganlığı tanımlamada kullanılan diğer kavramlardan aile içi şiddet, intiharlar, medyada şiddet benzeri tartışma konuları ise sosyo-politik nedenler yanında çoğu zaman ahlaki ve psikolojik problemleri haizdir (Yavuzer, 2013, 45).

4. İfk Hadisesinin Panoraması

İfk kelimesi lügatte iftira etmek, yalan söylemek ve günah gibi manalara tekabül eden (Manzûr, 2009) asıl ve esasından saptırılmış, gerçeği çarpıtılmış demektir (Yazır, 1992, 554). Terim olarak ise münafıklardan olan yalancı kimselerin Hz. Peygamberin eşi, Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Âişe ile Safvân b. Muattal konusunda söylenenler iftira ve yalandan ibarettir (İbn Kesir, 1997).

İfk hadisesinin bizzat geçtiği Benî Mustalik Gazvesi'ne Hz. Peygamber bizatihi katılmıştır. Aslında bu gazve çok uzun bir süre devam etmese de süreç içerisinde İslam toplumunda büyük yankılar meydana getirecek olaylar ve hadiseler gerçekleşmiştir. Yine süreç içerisinde münafıklar propaganda başlatarak pek çok sorun çıkarmıştır. Bu problemlerden birisi de Hz. Âişe'ye atılan iftiradır ki İfk olayı zaten bu mevzu üzerine teşekkül etmiştir (Milad, 2017, 18). İfk hadisesi aşağıda belirtildiği şekilde vuku bulmuştur:

Hz. Peygamber sefere çıkmadan evvel eşleri arasında kura çekerdi. Kurada çıkan kişilerle seferlere birlikte giderdi. Benzer şekilde Hz. Peygamber Benî Mustalik gazvesinde kura çekmiş ve kurada çıkan isim Hz. Âişe ve Hz. Ümmü Seleme olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber sefere

kurada çıkan eşleri ile birlikte çıktı (Taberî, 1960, 611). Bu gazvede Hz. Peygamber, eşlerinin yolculuktaki sorumluluğunu alması için iki kişi görevlendirdi. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in kölesi Ebû Mevhibe'ydi (Vâkıdî, 1989, 427). Hz. Peygamber'in görevlendirdiği kişiler, Hz. Ümmü Seleme yahut Hz. Âişe devenin üstüne oturacağı zaman hevdeci kaldırıp devenin üzerine koyuyorlardı. Bilahare hevdeci iplerle dikkatli şekilde bağlayıp devenin yularını alarak onlara eşlik ediyorlardı (Vâkıdî, 1989, 427).

Hz. Peygamber'in eşleri savaş karargâhının kenarında bulunuyorlardı. Oraya da kimseler yaklaştırılmıyordu. Hz. Peygamber duruma göre zaman zaman Hz. Ümmü Seleme'nin bazen de Hz. Âişe'nin, yanına gidiyordu. Hz. Peygamber ordu Medine'ye yaklaştığı zaman bir yerde mola vererek emri altındakilere gece hareket etmelerini söyledi. Ancak bu esnada Hz. Âişe bir ihtiyacından dolayı hevdeciden çıkmış ve bulunduğu yerden uzak bir yere gitmişti (Vâkıdî, 1989, 427-428).

Hz. Âişe'nin boynunda Hz. Peygamber ile olan evliliğinde annesi tarafından takılan bir gerdanlık bulunuyordu. Hz. Âişe ihtiyacını tamamladıktan sonra karargâha döndü ancak boynundaki kolyenin kaybolduğunu fark etti. Daha sonra ihtiyaç için gittiği yerlere dönüp gerdanlığı aramaya başladı. Ancak bu esnada ordu hareket ettiği için çevrede birkaç deve dışında kimse kalmamıştı. Hz. Âişe yardımcılarının onu bırakıp gideceğini hatta orada bir ay kalsa bile böyle bir olayın yaşanacağını düşünmüyordu. Uzun bir arayışın neticesinde Hz. Âişe gerdanlığı bulmuştu. Öte yandan Hz. Âişe'nin yardımcıları onun hevdecin içinde olduğunu düşünerek hevdeci deveye yükleyip yolculuğa devam etmişlerdi. Hz. Âişe karargâha geri döndüğünde hiç kimse kalmamıştı ve yokluğunun fark edileceğini düşünerek elbisesine bürünmüş şekilde oraya uzanmıştı (Taberî, 1960). Orduyu geriden takip eden Safvân b. Muattal es-Sulemi sabaha doğru Hz. Âişe'yi fark etti ve hicap âyetlerinin nüzulünden evvel onu gördüğü için tanıdı. Hz. Âişe kendisine seslenildiği zaman hemen yüzünü örttü. Aralarında bundan başka hiçbir diyalog geçmedi. Daha sonra Hz. Âişe'yi deveye bindirip diğer askerlere yetişmek için hareket ettiler. Karargâha ulaştıklarında öğle vaktine geliyordu. Bu esnada karargâhta bir yaygara koparıldı. Abdullah b. Ubey başta olmak üzere pek çok kişi Hz. Âişe hakkında iftira tohumlarını ekmeye başladı (Vâkıdî, 1989, 428-429).

4.1. İfk Hadisesinde Hz. Peygamber ve Sahâbîlerin Tutumu

İfk olayı Müslümanlar arasında büyük bir yankılanma göstermişti. İslam ordusu Medine'ye döndüğünde Hz. Âişe hastalanmış ve olaydan habersizdi. Ancak sahâbe arasında dedikodu hızla yayılmıştı ve insanlar arasında muhtelif şüpheler oluşmaya başlamıştı. Bu olayın ilk reaksiyonu ise Hz. Peygamberden gelmiştir. Normalde Hz. Âişe'ye yakınlık ve sıcaklık gösteren Hz. Peygamber bu olayın akabinde ona sadece "nasılsınız" diyerek soğuk bir tavır sergilemişti (Taberî, 1960).

Dedikodular çoğaldıkça Hz. Peygamber enikonu kararsızlığa düşmüştü. Bu yüzden Hz. Ali ve Üsâme b. Zeyd'i çağırıp danışmak ve onlardan fikir almak istedi. Söylenenlerin yalan olduğunu düşünen Üsâme b. Zeyd, Hz. Âişe hakkında iyilikten başka bir şeyi bilmediğini söyledi. Bu hususta Hz. Ali: "Ya Resûlallah! Allah sana bu hususta bir sınırlama koymamıştır. Onu boşa ve başka bir

kadınla nikâhlan. Fakat Âişe'nin cariyesine sor, o sana doğruyu söyler.” şeklinde bir yanıt vermiştir (Vâkîdî, 1989, 430). Bilahare Hz. Peygamber Zeyneb b. Cahş'ı yanına çağırarak ona Hz. Âişe hakkındaki fikirlerini sordu. Ancak Hz. Zeyneb'in kritik bir durumu vardı. Zira Hz. Zeyneb, Hz. Peygamber'in eşleri arasında Hz. Âişe'ye denk olabilecek tek eşiydi. Dolayısıyla Hz. Âişe, Hz. Zeyneb'in olası bir rekabetten ötürü kendisi hakkında kötü şeyler söylemesinden çekinmişti. Hz. Zeyneb, “görmediğimi gördüm demekten gözlerimi, duymadığımı duydum demekten kulaklarımı koruyorum. Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum dedi (İbn Kesîr, 1997, 5796).

Hz. Peygamber, duruma mukabil Ümmü Eymen ile görüştü. Ümmü Eymen de Hz. Zeyneb'in benzer şekilde “görmediğimi gördüm demekten gözlerimi, duymadığımı duydum demekten kulaklarımı koruyorum. Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum dedi. Öte yandan Hz. Ömer Hz. Peygamber'in yanına gelip; “Ya Resûlallah! Allah senin bedenine pis sinekleri kondurmazken, bedenini böyle pisliklerden koruyorken, nasıl olur da aileni böyle kötü bir işten korumaz dedi. Hz. Osman ise; “Gölgeni insanlar basmasın veya pisliklerin üzerine düşmesin diye yere düşürmeyen Allah, nasıl olur da ailenin ırzını insanların kirletmesine izin verir” dedi. Akabinde Hz. Ali; “Ya Resûlallah! Hatırlıyor musun? Sen bize namaz kıldırırken Cebrâil sana gelerek terliklerinin pis olduğunu onları çıkartman gerektiğini bildirmişti. Terliğindeki pislik sana bildirildiği, onları çıkartman gerektiği sana emredildiği hâlde nasıl olur da ailene bir pislik bulaşıp da onu çıkartman sana emredilmesin” dedi. Tüm bu konuşmalar neticesinde Hz. Ali, hüznün çökmüş olan Hz. Peygamber'e boşanması noktasında salık vermiştir (Erkocaaslan, 2015, 143).

Hz. Âişe hakkında karalama kampanyasına destek veren sahabeler vardır. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in şairi Hassân bin Sâbit'tir. Bu hadise vuku bulduğunda kendisi iftiracıardan yana saf tutmuş ve hata yapmıştır. Ancak Hz. Âişe hakkında yazılan bir kasidesinde Hz. Âişe'nin namusundan bahsederek ondan özür dilemiş ve Hz. Peygamber'in gönlünü almıştır (Yazır, 1992, 400). Buna rağmen Safvân b. Muattal tarafından ciddi şekilde darbe almıştır. Çünkü önceki olaydaki duruma rağmen bu kez de onu bir şiir ile tahrik etmesinden ötürü kılıç darbesi alarak gözünden ve elinden yaralanmıştır (Fayda, 2000, 508).

Bu hususta Hz. Âişe aleyhine konuşanlardan bir diğeri ise "Hamne bint Cahş"dır. Zeynep bint Cahş'ın kız kardeşi olan Hamne iftira attığından dolayı kendisine hadd-i kazf uygulanmıştır. Hamne bu hadiseye kız kardeşi Zeyneb'e olan bağlılığından ötürü karışmış olmasına rağmen Zeyneb, Hz. Âişe hakkında aynı şekilde düşünmemektedir (Aykaç, 1997, 497).

4.2. İfk Hadisesinde Münafıkların Tutumu

İfk hadisesinde münafıkların tutumuna girmeden evvel Benî Mustalik gazvesinde onların tutumlarından bahsetmek gerekir. Zira bu gazvede İslam ordusunda bugüne kadar görülmediği ölçüde münafık bulunuyordu (Vâkîdî, 1989, 475). Münafıklar siyaseten İslam'ı seçmiş ve bundan dolayı buldukları her fırsatta İslam ve Hz. Peygamber aleyhine hareketlerde bulunuyordu. Örneğin ilk fırsatta su saikiyle çıkan kavgayı büyütürerek fırsatçılıklarını sergilemişlerdir. Başka bir olayda da Hz. Peygamber'e ait olan devenin yani Kasvâ'nın kaybolmasıyla vuku bulmuştur.

Müslümanlar deveyi ararken münafıklardan Zeyd b. el-Lusayt: “Muhammed semanın haberlerini veriyor. Fakat kaybolan devesinin yerini bilmiyor.” demiştir (Vâkîdî, 1989, 423).

İfk hadisesinin başat münafığı Abdullah b. Übey'dir. Abdullah b. Übey Hz. Âişe'nin Safvân b. Muattal ile birlikte geldiğini öğrenince “Vallahi! Ne o ondan ne de o diğerinden kurtulur. Peygamberinizin ailesi, bir adamla gecelemiş, sonra da devesinin yularından tutup yanınıza gelmiş.” demiştir. Übey'in böyle bir fitne çıkarmasındaki arka planın Hazrec kabilesinin lideri konumunda olduğu bir dönemde Medine'nin yönetimi kendisine verilecekken Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle lider olamamasının etkili olduğu belirtilir. Bedir Savaşı'nın akabinde Müslüman olduğunu ifade etmiş olsa da Hz. Peygamber'e ve onun dinine yönelik beslediği kin ve düşmanlıktan hiçbir zaman vazgeçmediği ileri sürülmüştür (Koçyiğit, 1988, 139).

Bu hususa dair zikredilen sair isimlerden birisi de Mistah bin Üsâse'dir. İfk hadisesinin topluma sirayet etmesine adı karışmıştır ve namuslu bir kadına zina iftirasında suçlu addedildiği için Hz. Peygamber tarafından sair suç ortaklarıyla beraber ona da had cezası verilmiştir (Algül, 2005, 188). Kısaca o da Hz. Âişe hakkında olumsuz bir tutum sergilemiş ve koparılan yaygaraya eşlik etmiştir.

Yukarıda ifade edildiği üzere münafıklar benzer şekilde farklı yollar deneyerek çıkarlarına geldiği gibi hareket etmişlerdir. İfk hadisesinde Abdullah b. Übey liderliğinde Hz. Âişe'ye iftira atarak yaygara çıkarmışlar ve bunu dedikodu yoluyla etrafa yaymışlardır. Her ne kadar zikredilen ve cezai yaptırım uygulanan belli başlı kişiler olsa da gizli saklı bu dedikodu ve karalama kampanyasını körükledikleri düşünülebilir.

4.3. Kur'ân ve Hadisler Bağlamında İfk Hadisesi

Kur'ân'da İfk hadisesinin bilhassa sosyolojik ve psikolojik alt yapısı ve gerekçeleri değerlendirilmektedir. Bilhassa aşağıda verilecek olan âyetler oldukça çarpıcıdır. Çünkü bazı Müslümanlar Hz. Âişe hakkında ileri sürülen iddiaları önemsizmiş gibi görerek çeşitli ortamlarda onun dedikodusunu yapmıştır. Bu durumun bir anlamda kaostan büyümesine neden olduğu söylenebilir. Kur'ân'da *İfk* kelimesi pek çok âyette farklı manalarda kullanılmıştır fakat Hz. Âişe'ye dair olan bölüm hususi olarak gelmiştir. İfk olayıyla ilgili Kur'an'da geçen âyetler şunlardır:

“O ağır iftirayı uyduranlar, sizin içinizden bir güruhtur. Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın. Aksine o sizin için bir hayırdır. Onlardan her biri için, işledikleri günahın cezası vardır. İçlerinden (elebaşılık ederek) o günahın büyüğünü üstlenen için ise ağır bir azap vardır.” (Kur'ân Yolu, 11 Ekim 2022, en-Nûr 24/11).

“Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de ‘Bu, apaçık bir iftiradır’ deselerdi ya!” (en-Nûr 24/12).

“Onlar (iftiracılar) bu iddialarına dair dört şahit getirselerdiler ya! Mademki şahit getirmediler; işte onlar Allah yanında yalancıların ta kendileridir.” (en-Nûr 24/13).

“Eğer size dünya ve ahirette Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, içine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu!” (en-Nûr 24/14).

“Hani o iftirayı dilden dile dolaştırıyor; hakkında hiçbir bilginiz olmayan şeyleri ağzınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyordunuz. Hâlbuki bu, Allah katında büyük bir günahdır.” (en-Nûr 24/15).

Âyetlerde Hz. Âişe'ye münafıklardan bir grup (âyette geçen usbe kelimesi 10 ile 40 arasında değişen bir grubu ifade etmektedir) tarafından iftira atıldığı ve müminlerin de onun masumiyetini destekleme konusunda çekimser kaldığı hatta yargılayıcı davrandıkları ifade edilmiştir. Nihayetinde Allah'ın lütfu (vahiyle aydınlatması) olmasaydı olayın yıkıcı etkilerinin hesap edilemeyeceği ve bedelinin ağır olacağı açıklanmıştır.

Hadislerde genel olarak “İfk Hadisenin Panoraması” başlığında anlatılan olaylar doğrudan Hz. Âişe'den aktarılmıştır. Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in vakiyla ilgili olarak hutbede söylediği söz ifade edilebilir. Hz. Peygamber bu hususta “Ey Müslüman cemâat! Ailem aleyhindeki iftirasıyla beni üzüntüye düşüren bir şahsa karşı bana kim yardım eder? Halbuki vallahi ben, ailem hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum. İftiracılar öyle bir adamın ismini de ileri sürdüler ki, ben onun hakkında da hayırdan başka bir şey bilmiyorum.” demiştir (Müslim, “Tevbe”, 69).

Öte yandan Hz. Muhammed'in yukarıda söylediği sözüne mukabil “Ey Âişe! Hakkında bana şöyle şöyle sözler erişti. Eğer sen bu isnatlardan uzak isen, yakında Allah, seni onlardan beri ve uzak tuttuğunu açıklar. Yok, eğer böyle bir günaha yaklaşınsa, Allah'tan af dile ve ona tövbe et! Çünkü kul, günahını itiraf ve sonra da tövbe edince, Allah da ona af ile muamele buyurur.” demiştir. Bu sözler karşısında şaşkına dönen Hz. Âişe olayı şu şekilde anlatmıştır: “Resûlullah sözlerini bitirince gözümün yaşı kesildi. Öyle ki, gözyaşından bir tek damla bulamıyordum. Hemen babama dönüp, “Resûlullah'a bu hususta benim tarafımdan cevap ver.” dedim.

“Babam, Vallahi kızım! Resûlullah'a ne diyeceğimi bilemiyorum.” dedi.

“Sonra anneme döndüm, Resûlullah'a bu hususta benim tarafımdan cevap ver.” dedim.

“O da Vallahi, ben de Resûlullah'a ne diyeceğimi bilmiyorum.” dedi (Müslim, “Tevbe”, 69; Ahmed b. Hanbel, 1431/2010, 9/860).

Bu konuşma neticesinde ailesinden destek alamayan Hz. Âişe kendisi konuşmak zorunda kalmıştır ve şunları söylemiştir: “Vallahi, ben anladım ki, siz halkın yaptığı dedikoduyu işitmişsiniz. Hatta, onlara inanmış gibisiniz!”

“Şimdi, ben, size O kötülükten uzağım. Desem -ki Allah biliyor, uzağımdır- beni doğrulamazsınız!”

“Diyelim, “Ben, kötü bir iş yaptım! desem -ki Allah biliyor, ben böyle bir şeyden uzağım- siz, beni hemen tasdik edersiniz!”

“Vallahi, ben kendim için de sizin için de Yakup'un oğulları ile olan misalinden başka getirecek misal bulamıyorum. Nitekim o, şöyle demiştir: ‘Artık, bana düşen güzel bir sabırdır. Söylediklerinize karşı ancak Allah'tan yardım istenir’” (el-Yûsuf 12/18; Müslim, “Tevbe”, 69).

5. Ahlaki Panik Teorisi Bağlamında İfk Hadisesinin Tahlili

Çalışmanın bu kısmına kadar ahlaki panik teorisi, teoriyi destekleyen sair kavramlar ve ifk hadisesinin panoramasına dair bilgiler verildi. Bu bölümde ahlaki panik teorisi ve teoriyi destekleyici karinelerle birlikte ifk hadisesi sosyolojik ve bilhassa psikolojik bağlamda analiz edilecektir.

Ahlaki paniğin orijini genellikle halkın bam teline dokunmasıyla ilintilidir (Cohen, 2002).Toplumların ahlaki açıdan ana arterlerine dokunan problematik durumlarda sosyal yapıya gelecek zararların önlenmesi kisvesi altında yapılır. Böyle bir zararın veya durumun olup olmaması önem teşkil etmez. Hedeflenen şey genelde çıkar ilişkisi endekslidir. Diğer mânâda iktidar olma çabası denebilir (Şeker -Tiryaki, 2013, 224-226). İktidar olma çabası veya toplumsal otorite yönüyle ifk hadisesi değerlendirildiğinde olayı başlatan Abdullah b. Übey'in tavrı dikkat çekicidir ve panik oluşturma noktasında iktidar olma kaygısı güttüğü iddia edilebilir. Çünkü Hz. Âişe'ye iftira atılmak suretiyle hedeflenen kişi aslında Hz. Peygamber'in kendisidir. Kaldı ki İbni Übey'in Benî Mustalik seferindeyken Hz. Peygamber'in siyasi gücü ve otoritesinin artmasından ötürü durumdan çok memnun olmadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki, dedikodu ve iftira yalnızca Hz. Âişe ve Ebû Bekir'e düşman olanlar tarafından yayılmadığı gibi diğer yandan İbn Übey vasıtasıyla daha da büyütülerek yayılmaya devam ettirilmiştir (Kara, 2001, 353-354). Başka bir rivayete göre ise Abdullah b. Übey ve avanelerinin Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in iffetine saldırması noktasındaki amacının güzel ahlaki temsil eden İslâm'ın değerlerini sarsmak olduğu ileri sürülmüştür. Bir yandan Muhacirlerle Ensar'ın diğer yandan Ensar'ın iki kabilesi Evs ile Hazrec kabilesinin arasını açmak ve bir iç savaş çıkarmak olduğu ifade edilmiştir (Aksu, 2004, 3). Son olarak Übey'in böyle bir panik çıkarmasındaki arka planın kendisi Medine'de lider olacağı bir dönemde Hz. Peygamber'in gelmesiyle planlarının suya düşmesinin bunda kritik bir rol oynadığı söylenebilir (Taberî, 1960).

Ahlaki paniğin boyutları kapsamında incelendiğinde Übey'in çıkarıcı boyutta profesyonelce bir propaganda yürüttüğü görülebilir. Übey iftirayı bizatihi kendisi çıkarmış ve organize şekilde sanki başkaları çıkarmış gibi bir yol izlemiştir. Böylece profesyonel bir şekilde iftira olayından kendisini soyutlamıştır (Yazır, 1992, 3489). Goode - Ben-Yehuda'ya (2009) göre çıkarıcı boyutta profesyonel örgüt, kurum ve kimseler, dini gruplar ve din adamları menfaatine yönelik bir tavırla paniği tetikleyebilmektedir.

Jewkes'e (2004) göre ahlaki panikler hızlı toplumsal değişimler vuku bulduğu zaman meydana gelir. İfk hadisesinin cereyan ettiği döneme bakıldığında Hz. Muhammed'in siyaseten güçlendiği ve Medine'de saygınlık kazandığı bir döneme tekabül ettiği görülebilir. Yukarıda ifade edildiği üzere Übey'in Medine'ye başkan olacakken Hz. Peygamber'in gelmesiyle koltuğundan olduğu bellidir. Dolayısıyla o böylesi bir durumdan hoşnut olmamıştır. Öte yandan Müslümanların giderek güçlenmesine binaen münafıkların bu durumdan rahatsız olması bu minvalde değerlendirilebilir. Kısaca Müslümanların Medine'ye hicretiyle münafıkların elinde bulunan düzen, rant ve sosyal otorite sarsılmış buna mukabil onlar da anti tepki geliştirmiştir denilebilir.

Ahlaki panik teorisinin sansasyonel yönü, algılanan sosyal bir soruna yönelik halkın aşırı tepkisidir (Rohloff - Wright, 2010, 404). Tehdit gerçek olsa da olmasa da toplumun paniğe verdiği cevap kesinlikle gerçektir ve genellikle verilen ceza aşırı olur (Kimmel - Walters, 2009, 1). Bu bağlamda Hz. Âişe'ye uygulanan linç girişimi düşünüldüğünde kendisine yapılan muamelenin teorisinin bu cihetiyle uyumlu olduğu söylenebilir. Zira henüz Hz. Âişe'nin mevzubahis olaylarda suçu kanıtlanmadan başta münafıklar olmak üzere bazı sahabeler de kendisine yönelik olumsuz, küçük düşürücü ve dışlayıcı tavırlar sergilemiştir. Vâkîdî (1989), rivayetine göre Hz. Peygamberin kendisine karşı soğuk tutumu, Hz. Ali'nin "Ya Resûlallah! Allah sana bu hususta bir sınırlama koymamıştır. Onu boşa ve başka bir kadınla nikâhlan." sözü, bunlara mukabil Hz. Âişe'nin babasının evine gitmesi, üstelik orada bile anne babasının kendisine yönelik şüpheli tavırları bu durumu destekler mahiyettedir. Tüm bunların karşısında Hz. Âişe'nin psikolojik yıpranma süreci ise işin ayrı bir boyutudur. Kendisinin iftiraya maruz kaldıktan sonra psikolojik olarak çöktüğü bugünkü mânâda depresyona girerek gece gündüz ağladığı ifade edilmektedir (Vâkîdî, 1989, 228).

Ahlaki panik ile alakalı yakın bir kavram olan damgalama paniği tetikleyen bir işleve sahiptir. Belli bir çıkar doğrultusunda bir şahıs damgalanarak paniğin oluşması hedeflenebilir. Kaldı ki Goffman'a (1963) göre, damgalanma'nın bizzatı hedefinde bulunan bireyin bireysel özelliklerinden bazıları (örneğin, adli sicil kaydı, cinsel eğilim, ırk) ile sosyal kimliklerin çatışmasından ötürü damgalanma meydana gelmektedir (Akca - Özaslan Çalışkan, 2017, 358-359). Bu bağlamda Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber ve onun dostu olan Ebû Bekir'e yakın olması Âişe'nin kasten damgalanarak hedefe alındığına delil olarak öne sürülebilir. Öte yandan yaşanan toplumsal dönüşümler ve karşılaşılan problemler karşısında ataerkil toplumdaki erkekler tarafından kadınlar günah keçisi olarak ilan edilebilmektedir. Erkeklerin bakış açısına göre kadın meşumdur ve fitnenin sebebidir (Berktaş, 2018). Bu perspektifte İbn Übey'in kasten Hz. Âişe'yi seçerek fitne başlatmak ve paniği körüklemek maksadıyla hareket ettiği ileri sürülebilir.

Sapma kavramı hususundaki önemli nokta, onun toplum tarafından ortaya çıkarıldığıdır. Toplumsal gruplar belirli kuralları -ki bu kurallara riayet etmemek sapmaya neden olmaktadır- kendilerince özel olarak addettikleri insanlara atfedip onları başkaları olarak yaftalayarak, sapmayı ortaya çıkarmaktadırlar. Etiket bireyin kimliğinin bir parçasına dönüşebilir. Etiketlenen bu kişi, kendisine yaftalanan bu olayı saklamaya çalışır. Daha sonra muhtelif toplumsal gruplardan uzak kalmaya veya yafta hakkında diğer bireyleri eğitmeye yönelebilir. Etiket kişinin çevresi, işi ve öz saygısı gibi hayatının önemli alanlarına tesir eder. Süreç içinde damgalanma bireyin hayatını önemli ölçüde etkilediği zaman birey, değersizlik duygusu ve dışlanmaya maruz kalma endişesiyle sosyal gruplar dahil olmak üzere pek çok alandan kendisini soyutlama temayülü gösterebilir (Akca - Özaslan Çalışkan, 2017, 359). Münafıkların Hz. Âişe'yi kendi çıkarları çerçevesince etiketledikleri göz önüne alındığında onun psikolojik durumu etiket teorisinin sonuçlarıyla uyumaktadır. Zira o, öncelikle Hz. Muhammed'in yanından babasının evine giderek geri çekilmeye başlamış daha sonra toplumsal baskıdan dolayı kendisini değersiz hissederek yıpranmıştır. Ayrıca Cohen'in ahlaki panik hususunda dikkate aldığı en önemli husus kişinin konfor alanına ve yaşam tarzına bir tehdit oluşturmasıdır (Yıldız - Sümer, 2010, 37). Münafıkların aşına olduğu yaşamlarının Hz.

Peygamber'in gelmesiyle sekteye uğraması bu durumu destekler mahiyettedir. Bundan dolayı onların paniğın patlak vermesi için toplumsal normlara aykırı olan bir davranışı ileri sürerek, Hz. Âişe'yi etiketlediği söylenebilir.

Ahlaki panik nosyonuyla sosyal linç kavramı birbirine benzer keyfiyettir. Linç, toplumlarda kontrol mekanizması işlevi görür (Yılmaz, 2012, 3). Genellikle lincin muhatabı toplumsal olarak ahlaki açıdan zayıf kabul edilen ve düzeni bozduğu düşünülen kadınlar olmuştur (Aloğlu, 2018). Din, ekonomi ve bilhassa toplumsal meseleler sosyal linç girişiminin altında yatan nedenlerdendir. İnsanlık daima günah keçisi bularak kendi içindeki psikolojik problemleri başkalarına yansıtmış ve bu sayede iç huzura kavuşmaya çalışmıştır (Martin, 2009). Ahlaki panik lincin muadili olarak kabul edilirse panik oluşturma kaygısının altında pek çok psikolojik arka planın olduğu görülebilir.

İfk hadisesinin gün yüzüne çıkarılmasında rivayetler ışığında dört isimden bahsedilir. Bunlar başta Abdullah b. Übey olmak üzere Mistah bin Üsâse, Hamne bint Cahş ve Hassân bin Sâbit'tir. Bunların haricinde toplamda rivayetlere göre yaklaşık on sekiz isimden daha bahsedilmektedir. Ancak toplumsal statülerine binaen isimlerinin zikredilmediği düşünülmektedir (Aksu, 2004). Goode - Ben-Yehuda'ya (2009) göre ahlaki paniğın taban boyutu (halk) bulunmaktadır. Taban boyutu olan genel kamuoyu veya halk, kendi başlarına göreceli olarak düşük bir statüye sahip olduklarından dolayı bir korkutma haline gelmezler. Bu açıdan bakıldığında statü olarak elit veya önemli isimler dışında kalanların zikredilmemesi teoriyi destekler mahiyettedir.

Psikolojik süreçte savunma mekanizmaları bağlamında ele alındığında paniği destekleyen kişiler ve onların olaya yaklaşımları önemli ipuçları vermektedir. Übey'in Hazrec kabilesinin lideri olup Medine'ye başkan yapılacakken Hz. Peygamber'in gelmesiyle planlarının suya düştüğünden bahsedilmişti. Bu minvalde onun içten içe Hz. Peygamber'e karşı husumetinin ardında psikolojik süreçlerin yattığı ortadadır. Savunma mekanizmalarından hareketle Übey'in bu tutumu Hz. Peygamber'e karşı bir duygu bastırması olarak ifade edilebilir. Zira savunma mekanizmaları kişileri iç çatışmalardan ve psikolojik problemlerden koruyan bilinçdışı süreçlerdir. Übey'in süreç içinde Hz. Peygamber'e olan öfkesinin bir yansıması olarak yer/yön değiştirme mekanizmasını kullandığı da iddia edilebilir. Çünkü yer değiştirme mekanizmasında bir kişiye karşı hissedilen öfke bir başkasına kaydırılır. Onun Hz. Peygamber'e karşı çaresizliğinden ötürü hedef değiştirerek Hz. Peygamber'e en yakın kişilerden olan Hz. Âişe'ye iftira atması bunu oldukça güçlendirici karinelere birisidir. Öte yandan Hz. Ebû Bekir ile Hz. Peygamber'in yakın dostluğu da bir taşla iki kuş vurma gayesi güttüğüne delalet edebilir. Hassân bin Sâbit'in bu süreçte paniğın oluşmasına destek vermesinin altındaki sebep ise rivayetlere göre Safvân ile problemlili ilişkilerinin olması haliyle onun aleyhinde kışkırtmalar yaptığı ifade edilmektedir (Aksu, 2004, 13). Bu bağlamda Hassân bin Sâbit'in, kendi problemlerini ya da içsel duygulanımlarını, güdü ya da arzularını Safvân'a atfedip, ona bakış açısını çarpıtmaya çalışarak yansıtma mekanizması kullandığı ifade edilebilir. Olayı destekleyen bir diğer isim olan Hamne bint Cahş'ın Zeyneb'in Hz. Peygamber'in gözündeki değerini artırmak ya da Hz. Âişe'yi kötüleyerek onun önüne geçirmek böylece

kardeşinin konumunu yükseltmek istemesi iftira olaylarına katılmasındaki etkenlerden biri olarak dile getirilmektedir (Fayda, 2000). Dolayısıyla onun başta bastırma mekanizmasını kullanmak üzere tıpkı Hassân bin Sâbit'te olduğu gibi aynı zamanda yansıtma mekanizması kullandığı ifade edilebilir. Bahsi geçen son isim olan Mistah bin Üsâse'nin durumu ise biraz daha farklıdır. Muhtemelen onun fakir olması ve Hz. Ebû Bekir'in ona sürekli yardımda bulunmasından ötürü bir komplekse girdiği düşünülebilir. Bu yüzden Hz. Ebû Bekir'e olan öfkesini yer değiştirerek Hz. Âişe'ye çevirdiği ileri sürülebilir.

Ahlaki paniğin oluşturulmasına etki eden bir diğer psikolojik kavram saldırganlıktır. Saldırganlık temelde başkalarını incitmeye yöneliktir ve bu fiziksel bir incitmedir. Ancak bir başkasını incitmeye yönelik temayülün arka planında aslında bu eylem araç olarak kullanılmak suretiyle asıl amaca hizmet edebilmektedir. Yukarıda bahsi geçen isimlerin her birinin panik sürecindeki tavırları nazar-ı itibara alındığında başka gayelere ulaşma kaygısıyla saldırgan tavır sergiledikleri görülebilir. Buradaki saldırganlık genelde fiziksel değildir. Ancak panik oluşturmaya destek veren isimlerin yaptıklarına mukabil paniğe maruz kalanların saldırganlığı incelenmeye değerdir. Safvân bin Muattal'ın Hassân bin Sâbit ile yaşadığı olay bu duruma örnek gösterilebilir. Rivayetlere göre kendisini tahrik eden Hassân bin Sâbit'e Safvân bin Muattal bir kılıç darbesi indirmiştir (Vâkidî, 1989). İftiranın kurbanlarından biri olan Safvan'ın bu yüzden duyduğu elem ve ıstırabın tahrikiyle yaptığı saldırının, saldırıya uğrayan kişi tarafından affedilmesi masumiyetinin de karinesi olarak görülebilir.

Sonuç

Bireyin ve toplumun davranışlarının duygudan etkilenmemesi düşünülemez. Korku, duygular arasında en etkili aynı zamanda hızlı tepkiye dönüşenlerden biridir. Savaş ya da kaç tepkisini doğuran korku, şiddeti artınca paniğe dönüşmekte, bireysel olarak kontrolün azalması, otoritenin ve tetikleyicilerin kontrolünü güçlendirmektedir. Temelde hayatta kalmaya hizmet eden panik duygusu, kontrolden çıkınca veya başkalarının kontrolüne geçince hem bireyde hem toplumda yıkıcı ve kalıcı etkiler doğurabilmektedir.

Stanley Cohen tarafından 1960'larda toplumların algılanan tehditlere nasıl tepki verdiğini açıklamak için ortaya atılan ahlaki panik teorisine göre, toplum ahlaki açıdan ana arterlerine dokunan problematik durumlarda sosyal yapıya gelecek zararların önlenmesi adına orantısız tepkide bulunur. Böyle bir zararın veya durumun olup olmaması önem teşkil etmez (Şeker - Tiryaki, 2013, 224-226). Öte yandan ahlaki panikler, hızlı sosyal değişimler esnasında oluşur. İfk hadisesinin cereyan ettiği döneme bakıldığında Hz. Muhammed'in siyaseten güçlendiği ve Medine'de saygınlık kazandığı bir dönemde olması tesadüf değildir. Ancak ahlaki panik teorisinin en dikkat çekici yönü, algılanan sosyal bir soruna yönelik halkın aşırı tepkisidir (Rohloff - Wright, 2010, 404). Ahlaki panik dönemi veya süreci Hz. Peygamber'in eşi ve aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'in kızı olan Hz. Âişe'nin konumu hasebiyle oldukça önemlidir. Ahlaki panik bağlamında yaşanan bu hadisenin Hz. Âişe özelinde ciddi bir etkiye neden olduğu ortadadır. Goode - Ben-Yehuda'ya (2009) göre paniğin, halk, elitist kesim ve çıkarıcı gruplar nezdinde bir karşılığı vardır.

Gerek paniği başlatan gerekse süreçten etkilenen kişilerin tavırlarına bakıldığında kısmi düzeyde de olsa ahlaki paniğin başarılı olduğu görülebilir. Zira bir yandan münafıkların iftirası ile linç girişimine uğraması diğer yandan Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'den gördüğü tavır gözönüne alındığında Hz. Âişe'nin ifk hadisesi sonrası yaşadığı olaylar ve psikolojik süreçleri bu durumu desteklemektedir. Hz. Âişe'ye atılan bu iftira, asıl hedefi Hz. Peygamber olmakla birlikte belki hedeflenin de ötesinde olumsuz birtakım olayların da meydana gelmesine sebep olmuş, Hz. Peygamber'in kardeş ilan ettiği Evs ve Hazrec kabilelerini birbirleriyle savaşma noktasına getirmiştir (Kara, 2001, 367). Öte yandan Hz. Peygamber'in toplumu temsil konumunda olan birçok kişiyle istişare etmesi ve Hz. Ali'nin Hz. Âişe'nin alternatifsiz olmadığı yönünde görüş beyanında bulunmasıyla yaralı bir kadın gururunun getirdiği hissiyatın Cemel Savaşı'na taşındığı yönünde iddialar da vardır (Hitti, 1995; akt. Kara, 2001).

Ahlaki paniğin işleyişine baktığımızda düşmanlık, endişe, abartma, sembolleştirme (etiketleme), tepki ve sakinleşme süreçlerinin olduğunu görüyoruz. İfk hadisesinde zamanın medyası denebilecek münafık grubun sıradan bir olayı hem *çarpıtıp* hem de *abartarak* gündem haline getirmeleri deyim yerindeyse bomba etkisi yaratmıştır. Müslümanlar arasında Peygamber ailesine düşebilecek gölgenin yarattığı *endişe* atmosferi, Hz. Âişe'nin sessizlik ve tarafsızlık yoluyla yalnız bırakılarak, *orantısız* bir tavra maruz kalması, sözde zina suçu iki kişiyle ilgili bir fiil olmasına rağmen iftiraya maruz kalan kadın tarafın, Hz. Âişe'nin *sembolleştirilmesi*, hakkında ilahi beyanın gelmesiyle aklanması ve toplumun *sakinleşmesi* ahlaki paniğin öğelerini taşımaktadır. Bununla birlikte olayın tamamen iftira olması ve vahiyle aydınlatılması ahlaki paniğin seyriyle örtüşmemektedir. Toplumsal olayların bireylerin psikolojik motivasyonlarından kaynaklı kompleks içeriklerinin anlaşılması için öfke, yer değiştirme, yansıtma, saldırganlık gibi savunma mekanizmalarının analizi de önemlidir. Zira paniğin tetikleyicileri olan münafıkların tutumları ikilem ve çelişki üzerine kuruludur.

Tarihi bir olayı sosyopsikolojik yönleriyle daha anlaşılır kılmak için ahlaki panik teorisinin bir projektör olarak kullanılmasının güçlükleri gözönünde bulundurulmalıdır. Vurgulanmak istenen nokta toplumun ahlaki yapısına tehdit oluşturacağı hassasiyetiyle mercek altına alınıp tepki gösterilen her olayın görüldüğü gibi olmayacağı kişisel ve toplu bilinçaltından kaynaklı saldırı motivasyonları taşıyabileceğidir. Bu amaçla konuyu bir tarih problemi değil psikolojik bir olgu olarak incelemek için disiplinlerarası bir yaklaşımla psikotarih metodundan yardım alınmıştır. Psikolojik bilgi birikiminin oluşturduğu ışıkla geçmiş olaylara daha fazla bir anlam ve derin bir perspektif kazandıran psikotarih, siyasi ve dini grupları bir araya getiren ve birlikte hareket etmelerini sağlayan ortak motivasyonları analiz ederken özellikle çocuklar, kadınlar gibi dezavantajlı grupların maruz kaldığı olguları önceler. İfk hadisesinde hedef her ne kadar Hz. Peygamber olsa da söz konusu olan bir kadının, Hz. Âişe'nin iffeti ve onurudur. Münafıklar aslında kendi ahlaki yapıları için pek de önem taşımayan kadın erkek ilişkileri hususunda bir fırsat yakalayarak hem müslümaları itham altında bırakıp hem de Peygamber eşine iftira atmak suretiyle kaos ortamı hazırlamışlardır. Olay her ne kadar vahiyle aydınlatılmış olsa da

müslümanlar belirsizlik ortamında ikileme düşmeleri ve temel değerlerine bağlı kalamamaları hususunda uyarılmıştır.

Normal koşullarda ahlaki değerlerle çelişen olaylara toplumun gösterdiği tepkiyle ahlaki yapıyı koruma fonksiyonu gören ahlaki panik, toplumun kendi ahlaki yapısı bozulduğunda genelde dezavantajlı bir hedef üzerinden yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Çağımızın ahlaki panik çağı olduğu kabulüne dayanarak İfk hadisesinde hem paniği tetikleyen toplumsal değişime karşı direncin, hem günümüz medyasının rolünü üstlenen ve paniği körükleyen aktörlerinin hem de ötekileştirilen, kurban edilen figürün psikososyal analizinin potansiyel ahlaki paniklerin anlaşılmasına ve doğru yöne kanalize edilmesine katkıda bulunacağı umulmaktadır.

Kaynakça

- Ağbaba Gürsel, Filiz. *Türkiye’de Sosyal Bir Olgu Olarak Linç’in Medyadaki Temsili Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Akalın, Şükrü Halûk. *Linç*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akca, Meltem - Özaslan Çalışkan, Burcu Özge. “Damgalanma Algısı ve Sapma Davranışı İlişkisinde Kişilik Özelliklerinin Düzenleyici Rolü”. *International Journal of Academic Value Studies* 13 (2017), 357-369.
- Aksu, Ali. “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 1-21.
- Algül, Hüseyin. “Mistah İbni Usase”. *Mistah b. Üsâse*. 30/188. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2005.
- Aloğlu, Ebru. *Sosyolojik Perspektiften Linç ve Toplumsal Şiddet Sarmalı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Aykaç, Mehmet. “Hamne bint Cahş”. *Hamne bint Cahş*. 15/497. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997.
- Ballard, Mary E. vd. “School Agression and Dispositional Agression among Middle School Boys”. *Research in Middle Level Education Online* 27/1 (2004), 1-11.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2018.
- Blackman, Jerome S. *How the Mind Shield Itself: 101 Defenses*. çev. Öznur Karakaş. New York: Brunner-Routledge, 2004.
- Cohen, Stanley. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge, 2002.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Çakmak, Caner. “Suçu Açıklayan Sosyo-Ekonomik Temelli Yaklaşımlar”. *International Journal of Political Science Researches* 1/1 (2015), 1-49.

- Dursun, Hasan. "Damgalama Teorisi ve Suç". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 3/4 (1997), 309-322.
- Erkocaaslan, Recep. "Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 129-158.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/507-509. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Freud, Anna. *Ben ve Savunma Mekanizmaları*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2004.
- Geçtan, Engin. *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin, 1963.
- Goode, Erich - Ben-Yehuda, Nachman. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. U.K.: Blackwell Publishing Ltd., 2009.
- Göktürk, Işıl. "Kültürel Alanın Bir Formu Olarak Ahlaki Panik". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 75 (2023), 355-372. doi: 10.51290/dpusbe.1198893
- Harper, Denis C. "Presidential address: Social psychology of Difference: Stigma, Spread, and Stereotypes in Childhood". *Rehabilitation Psychology* 44/2 (1999), 131-144.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1995.
- İbn Kesir, Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Tayyibe Yayınevi, 1997.
- Jewkes, Yvonne. *Media and Crime*. London: Sage Publications, 2004.
- Kaplan, Hasan. "Psikotarih: Tarih Araştırmalarında Yeni Bir Yaklaşım". *Tarih Bölümü ve Metodolojisi*. ed. Mehmet Yaşar Ertaş. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Kara, Seyfullah. "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 343-382.
- Karakaya, Muhittin - Göksu, Turgut. "Polisin Sapma Davranışlarının Etiketleme Kuramı Açısından Değerlendirilmesi". *Polis Bilimleri Dergisi* 11/4 (2009), 27-43.
- Kesimli, İffet Görkey. "Saldırganlık ve Vandalizm". *Ejovoc (Electronic Journal of Vocational Colleges)* 3/1 (2013), 157-170.
- Kimmel, Michael - Walters, Suzanna. *Moral Panics, Sex Panics: Feat and the Fight over Sexual Rights*. New York: New York University Press, 2009.
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Übey b. Selûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/139-140. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. çev. Yunus Ender. İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.

-
- Martin, Lois. *Cadıhın Tarihi: Ortaçağ'da Bilge Kadının Katli*. çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınevi, 2009.
- Milad, Rabiah. *İfk Ayetleri Tefsiri Ve İslam Düşüncesine Yansımaları*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Mutluer, Ferhan. "Sapma Kuramlarına Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1998), 217-229.
- Noland, Richard W. "Psikotarih: Teori ve Pratik". çev. Mustafa Alican. *Tarih Okulu* 6 (2010), 95-123.
- Rohloff, Amanda - Wright, Sarah. "Moral Panic and Social Theory: Beyond the Heuristic". *Current Sociology* 58/3 (2010), 403-419. <https://doi.org/10.1177/0011392110364039>
- Şeker, Mustafa - Tiryaki, Salih. "Sigara ile İlgili Kamu Spotlarında Moral Panik Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 33 (2013), 223-241.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-umem ve'l-muluk*. Kahire: Dâru'l-Mearif bi-Mısır, 2. Basım, 1960.
- Vaillant, George E. *Adaptation to Life*. London: Harvard University Press, 1977.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. Beyrut, 1989.
- Yavuzer, Nurgül. "İnsanın Saldırgan ve Yıkıcı Doğasını Anlamak". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi* 23 (2013), 43-57.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 1992.
- Yıldız, Sevil - Sümer, Haluk. "Medya ve Ahlaki Panik". *Erciyes İletişim Dergisi* 1/3 (2010). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erciyesiletisim/issue/5862/77588>
- Yılmaz Odabaşı, Hadiye. "Psikotarihin Tarihi: Yaklaşımlar ve Tartışmalar". *Universal Journal of History and Culture* 2/2 (2020), 131-152. <https://orcid.org/0000-0003-4297-5326>
- Yılmaz, Zeynep. *Hukuki Açıdan Toplumsal Şiddet Olarak Türkiye'de Linç*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012.

Anlatmak Eğitim Değildir

Güncellenmiş, Genişletilmiş ve Zenginleştirilmiş; Yazar: Harold D. Stolovitch & Erica J. Keeps, Mehmet Gürsoy (çev.), (İstanbul: TEGEP Yayınları, 2017)

Telling Ain't Training

Updated, Expanded, Enhanced; Authors: Harold D. Stolovitch & Erica J. Keeps, Mehmet Gürsoy (trans.), (İstanbul: TEGEP Yayınları, 2017)

Değerlendiren | Reviewed by

Aslıhan KUŞÇUOĞLU

Arş. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Res. Assist. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi | Islamic Sciences Faculty
Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies
Tokat | Türkiye | Tokat | Türkiye
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-6800-5145

Atf | Cite as:

KUŞÇUOĞLU, Aslıhan. "Anlatmak Eğitim Değildir: Güncellenmiş, Genişletilmiş ve Zenginleştirilmiş, Yazar: Harold D. Stolovitch & Erica J. Keeps Mehmet Gürsoy (çev.), (İstanbul: TEGEP Yayınları, 2017) ["Telling Ain't Training: Updated, Expanded, Enhanced Authors: Harold D. Stolovitch & Erica J. Keeps, Mehmet Gürsoy (trans.), (İstanbul: TEGEP Yayınları, 2017)"]". Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat 11/1 (Haziran | June 2023), 391-396.

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Telling Ain't Training

Updated, Expanded, Enhanced

Authors: Harold D. Stolovitch & Erica J. Keeps (trans. Mehmet Gürsoy), 1st Edition, Istanbul, 2017, 294 pages.

Abstract: Based on a learner-centered, performance-based approach to education, this book by Harold D. Stolovitch and Erica J. Keeps provides both theoretical and practical insights into designing effective learning environments. Written in a simple and understandable style, the book re-frames well-known concepts in the field of education and training, explains the main factors that motivate people to learn based on the differences between various types of knowledge, and provides a vivid view of how educators can apply these principles in learning environments with short and simple exercises. The aim of this study is to draw a scheme of ideas that can help and guide educators who want to make teaching more effective by introducing the work.

Keywords: Education, Teaching Strategies, Student-Centered Education, Active Learning, Learning Outcomes.

Anlatmak Eğitim Değildir

Güncellenmiş, Genişletilmiş ve Zenginleştirilmiş

Yazar: Harold D. Stolovitch & Erica J. Keeps (çev. Mehmet Gürsoy), 1. Baskı, İstanbul, 2017, 294 sayfa.

Öz: Öğrenci merkezli, performansa dayalı eğitim yaklaşımına dayanan Harold D. Stolovitch ve Erica J. Keeps'in yazdığı bu eser, etkili öğrenme ortamlarını tasarlamada hem teorik hem de pratik bilgiler sağlaması bakımından önemlidir. Basit ve anlaşılır bir üslupta yazılan eserde, eğitim-öğretim alanında herkesçe bilinen kavramların çerçevesi yeniden çizilmiş, çeşitli bilgi türleri arasındaki farklılıklardan yola çıkarak insanları öğrenmeye motive eden ana faktörler açıklanmış ve eğitimcilerin bu ilkeleri öğrenme ortamlarında nasıl uygulayacaklarına dair kısa ve sade alıştırmalar ile canlı bir görünüm sunulmuştur. Bu çalışmada amaç; eserin tanıtılması ile öğretimi daha etkili hale getirmek isteyen eğitimcilere yardımcı olabilecek ve yön verebilecek bir fikir şeması çizmektir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Öğretim Stratejileri, Öğrenci Merkezli Eğitim, Aktif Öğrenme, Öğrenme Çıktıları.

Çağın gerektirdiği bilgi ve beceri geliştirme zorluklarının üstesinden gelmek için eğitim kurumlarının atması gereken değişim adımlarının başında mevcut öğrenme ve öğretme tasarımlarını güncellemesi ve zenginleştirilmesine yönelik faaliyetler yürütmesi gelmektedir. Bu faaliyetleri doğru bir şekilde kılavuzlayabilme adına hem akademik hem kurumsal sahalarda makale, rapor, araştırma özeti, meta-analiz çalışmaları, kitap ve röportaj gibi pek çok bilimsel yayın bulunmaktadır. Harold D. Stolovitch ve Erica J. Keeps tarafından kaleme alınan “Anlatmak Eğitim Değildir” adlı eser, öğretmenler ve eğitimciler için etkili eğitimin nasıl geliştirileceği konusunda bir yol haritası sunmaktadır.

Eser üzerine birçok internet sitesinde değerlendirmeler yer almaktadır. Bu değerlendirmelerin temel vurgusu kitabın; eğitimi eğlenceli ve etkileşimli hale getirmeye vurgu yapması, temel öğrenme ilkelerini örnekler, alıştırmalar ve araştırmalarla renklendirmesidir. Kitapla ilgili bir inceleme de Kari L. Schmidt’e aittir. Schmidt, kitabın güçlü yönleri arasında öğretmenlere yönelik bilgilerin genişliği ve derinliği, düzenli ve pratik bir içerik ve yazarların örnekleri paylaşırken kısmen kullandıkları neşeli yaklaşımı saymıştır. Schmidt’in incelemesine ek olarak bu çalışmada eğitim literatürüne katkıda bulunarak eğitim sunan ve tasarlayan herkese bir referans kaynağı olmak ümit edilmektedir.

Özgün adı “Telling Ain’t Training: Updated, Expanded, Enhanced” olan bu eser, ilk olarak 2011 yılında American Society for Training & Development (ASTD) olarak Virginia’da basılmış, ülkemizde ise 2017 yılında TEGEP Eğitim ve Gelişim Platformu Derneği tarafından kitabın ikinci baskısından çevrilerek literatüre kazandırılmıştır. Önsözde yazarlar eserin yazılış amacını “yeni öğretmenler ve belirli şeylerin neden işe yaradığına ya da belki de yaramadığına dair açıklama ve onay arayan deneyimli uygulayıcılar için mümkün olan en iyi eğitim prensiplerini ortaya koymak” olarak tarif etmiştir. Daha fayda odaklı olarak nitelenen bu prensiplerin sadece yüz yüze eğitimler için değil aynı zamanda e-öğrenme/çevrimiçi öğrenme için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte yazarlar ana amacı destekleyecek alt amaçları şöyle maddeleştirmiştir:

“Öğrenme ve eğitim hakkındaki efsanelerin araştırma destekli bulgulardan ayrıştırılması, formal bir yaklaşım yerine mesajımızı daha iyi aktarabileceğimize inandığımız daha rahat ve dostane bir tarz, ek okuma kaynakları ve faydalı referanslarla kitapta ele aldıklarımızı destekleyecek pek çok son not, çok fazla etkileşim, uygulamalı ve gerçekçi tavsiyeler, hepsinin ötesinde hayatımız boyunca öğrendiklerimizi sizinle paylaşmak” (s.7-8).

Genel bir çerçevede ele alınacak olursa beş ana bölüm on üç alt bölümden oluşan eserin ilk iki bölümü öğrenme teorisi iken sonraki bölümler mevcut araştırmalara dayanan yetişkin öğrenme ilkeleri hakkında daha pratik bilgiler içermektedir. İçerik alanları arasında; eğitim ve öğrenim terminolojisi, yetişkin öğrenme ilkeleri, bilgi türleri, öğrencilerin motive edilme şekilleri, kalıcı öğrenme, etkili eğitim faaliyetlerinin geliştirilmesi, beş adımlı modeli kullanarak mevcut eğitim ortamlarını güçlendirme, 25 etkili eğitim aktivitesi, testler ve sınavlar, eğitim ve teknoloji yer almaktadır. Konular ele alınırken bölümlerin başında önemli noktaların verildiği bir alan

karşımıza çıkmaktadır. Bu alandaki başlıklar hem okuyucuyu bilgiye hazırlama evresi hem de öğrenme çıktılarını sunan bir küme olarak düşünülebilir.

Pek çok araştırmaya dayanan bu eser, baştan sona interaktif aktiviteler içermektedir. Örneğin, temel içerik tanımlandıktan sonra, okuyucunun tamamlaması için boşluk doldurma ve eşleştirme aktiviteleri bulunmaktadır. Okuyucunun kitabı okurken en yüksek faydayı elde edebilmesi için aktiviteleri tamamlaması tavsiye edilmektedir. Bu özet aktiviteler öğrencinin bilgisini ve hatırlamasını geliştirerek bölüme dair öğrenmeyi pekiştirmektedir. Bu noktada yazarların, kullandıkları gerek dil gerekse bu tarz yöntemler ile öğrenenleri öğrenme sürecine anlamlı şekilde dâhil ederek içerikle etkileşim kurulmasını bekledikleri anlaşılmaktadır. Diğer yandan her bölüm, çoktan seçmeli sorular ve bir cevap anahtarı içeren “Bunu Hatırlayın” bölümündeki içeriğin özetlenmesiyle sona ermektedir. Eserin son kısmında “Son Notlar” adı altında bir bölüm daha bulunmakta, konulara daha derinlemesine bakmak isteyenler için hazırlanan kaynaklar ve okuma listelerinden oluşan ayrıntılı bir bibliyografya yer almaktadır. Böyle bir bölüme yer verilmesinin sebebini ise yazarlar, “eseri kolay okunur kılmak ve bölümlerdeki akışı bölmemek” şeklinde açıklamışlardır (s.247). Sunulan bu bibliyografya ana bölüm metninin akıcılığına ve yazarların güvenilirliğine katkıda bulunması bakımından önemlidir. Eser, yazarların ve katkı sunan yazarın biyografisi ile son bulmaktadır.

Eserin ilk kısmı, “Öğrenen İnsan: Araştırmalar Bize Ne Söylüyor?” başlığı altında öğrenmenin kolay bir süreç olmadığı ve aynı içerik farklı şekillerde sunulduğunda öğrenmenin kalıcılığını artırdığı fikrine odaklanmıştır. Sıklıkla birbirinin yerine kullanılan ancak analiz edildiğinde her birinin kendine özgü anlamının bulunduğu yetiştirme, eğitim, öğretim ve öğrenme kelimelerinin kavramsal analizini yaparak yetiştirme, öğretim ve eğitimin asıl amacının öğrenmeyi sağlamak bu doğrultuda eğitimcilerin de asıl amacının bilgi aktarımı yerine öğrenciyi dönüştürmek olması gerektiği belirtilmiştir. Bu kısımda en dikkat çekici nokta öğrenmenin kimyasının araştırma bulgularıyla ortaya konarak eğitimciler için ne anlam ifade etmesi gerektiğinin sunulmasıdır. Bir diğer nokta ise öğrenci yerine “öğrenen insan” vurgusudur. Kavramın bu kısımdan başlayarak eserin tamamına yansıdığı rahatlıkla görülebilmektedir. Bu da herkesçe bilinen kavramların dönüşümünün ciddiyle eğitim araştırmaları açısından düşünülmesi gerektiğini akla getirmektedir.

Eserin ikinci kısmı daha iyi bir eğitimci olmak için nelerin bilinmesi ile ilgilidir. Yazarlar, ifadesel ve yöntemsel olarak ikiye ayırdığı bilgi türlerini tanıtmıştır. İfadesel bilgiyi bildirimsel ya da beyan edilen bilgi, yöntemsel bilgiyi de uygulama ya da yordam bilgisi olarak tanımlamıştır (s.36). Literatüre katkı olarak düşünülebilecek bu bilgi türlerinin öğrenmeye dair pek çok gizemi çözen anahtarlar olduğunu ifade etmiş, öğrenenlere hangi bilgi türü kazandırılmak isteniyorsa öğrenme materyalinin de ona göre ayarlanabileceğinin belirtmiştir. “Söylemek (ifadesel) yapmaktan (yöntemsel) daha kolaydır” diyerek yöntemsel bilginin ifadesel bilgiye dönüştürülemediği tespitinde bulunmuş, her iki bilgi türünün birlikte kullanımının hedeflenen kazanımlar açısından daha etkili sonuçlara ulaşılmasını kolaylaştırdığını ileri sürmüştür. Bu iki bilgi türünün ayırt edilmesi, eğitimcilerin kendilerini eğitsel anlamda doğru konumlandırmalarına

olanak tanıyabilir. Ayrıca yazarlara göre öğrenmenin kalitesini ve miktarı yetenek, önceden edinilmiş bilgi ve motivasyon faktörlerinden ciddi anlamda etkilenmektedir. Başarılı bir dönüşüm için eğiticilerin bu kavramların öğrenenler açısından farklılık gösterebileceğini bir kenara yazmaları gerekmektedir. Devam eden diğer bölümde çok fazla şey bilip insanlara bir şey öğretemeyen eğiticileri doğrudan muhatap alarak bu sorunun cevabının yetişkin öğrenmesine dair prensiplerin bilinmesi ile alakalı olduğuna odaklanılmaktadır. Andragoji olarak adlandırılan yetişkin öğrenmesi; bilme gereksinimi, öz-benlik algısı, deneyimlerin rolü, öğrenmeye hazır olma ve yönelim, güdülenme varsayımlarına dayanmaktadır. Bu bulguları yazarlar hazır olma, deneyim, otonomi ve eylem olarak dört temel prensipte özetlemiştir (s.53). Öğrenenler “bu bana ne katıyor?” sorusuna anlamlı bir cevap bulamadıkça öğrenim zorlaşmaktadır. Eserdeki genel anlatıma göre bu durum yetişkin öğrenenler için de geçerli olup öğrendiklerinin /öğreneceklerinin ne işe yaradığının uygulamalı olarak gösterilmesi gerekmektedir. Bu bölümde yetişkin öğrenmesi ile ilgili pek çok konu gündeme getirilmiş, örnek durumlardan yola çıkarak yetişkin öğrenenlerin dikkatini çekmek ve desteğini almak için tavsiyelere ve aktivitelere yer verilmiştir. Devamında öğrenme üzerine yapılan araştırmalardan elde edilmiş, altı genel olguya dayalı beş adımdan oluşan eğitim geliştirme modeli sunulmuş, başarılı öğrenme ortamlarının yapılandırılması ile ilgili üst biliş becerileri ve bilişsel stratejilerin nasıl kullanılabileceğine yönelik birçok simülasyon ve alıştırmaya yer verilmiştir.

Eserin üçüncü kısmında eğitim yaklaşımları ve öğrenme aktivitelerine yoğunlaşarak eğitimin dört temel türü, yirmi beş öğrenme aktivitesi, aktif eğitim oluşturmak için şablonlar, etkin öğrenme için basit formül ve öğrenme aktiviteleri için çevrimiçi kaynaklar başlıkları altında ele alınmıştır. Öncelikle iş ortamlarında kullanılan çeşitli eğitim şekilleri örneklerle açıklanarak tek başlarına ya da birlikte nasıl kullanılabileceğine dair öneriler sunulmuştur. Buradaki amaç, okuyucuların eğitime karşı bakış açısını genişletmektir. İş yerinde yapılan eğitimlerin de öğrenme sürecine dahil edilmesi öğrenmenin her alanda görünür hale getirilmesine dikkat çekilmesi bakımından önemlidir. Ardından eser içeriğinin hayat bulmasını sağlayacak somut ve uygulanabilir 25 eğitim aktivite açıklandıktan ve uygulaması gösterildikten sonra okuyucular için boşluklar bırakılmıştır. Tüm içerik türlerine uygun düşen aktivitelerin tamamı anlamlı bir çaba gerektirmesi eserin, öğrenenlerin sürece aktif bir şekilde dâhil edilerek etkileşimli bir öğrenme ortamı oluşturulması amacıyla örtüştüğü söylenebilir. Bununla birlikte farklı eğitim türlerine göre önerilen eğitim aktivitelerinin tablolaştırılmasıyla eğiticilere süreçte rehberlik edebileceği düşünülmüştür (s.151). Diğer bölümde ise öğrenenlerin edindiği becerileri ve/veya bilgileri doğrulamak için mutlaka sınav şeklinde testler yapılmasının gerekli olup olmadığı sorusuna yanıt aranmıştır. Yazarlara göre “test etmek öğrenmenin doğal bir parçasıdır. Bu sayede öğrenen ve eğitmen performans amacına ulaşıp ulaşamadığını anlayabilir ya da eksik olup da düzeltici geri bildirim verilmesi gereken noktalar kolaylıkla belirlenebilir”. Ancak bunun da belli ilkeler çerçevesinde olması gerekir. Testlerin öğrenme açısından bir engelle dönüşmemesi adına testler birer tehdit unsuru haline gelmemeli, önceden belirlenmiş amaçlara ulaşıldıysa sonuçlara ilişkin geri bildirim test sonrasında hemen verilmelidir (s.158-159).

Dördüncü kısımda uzun zamandır iç içe olan eğitim ve teknolojinin ortaklığından hareketle teknolojinin öğretim amaçlı kullanılabilirliği fayda ve etkililik temelli gerçekçi bir düzlemde tartışılmıştır. Teknolojinin öğrenmede verimliliği etkileyen unsurlardan olduğu ancak eğitime entegre edilirken tasarımının da bir o kadar hayati önem arz ettiğine dikkat çekilmiştir. Bu noktada çevrimiçi öğrenme kavramı gündeme getirilmiş ve kaliteli bir çevrimiçi öğrenme tasarımında hangi unsurların geliştirilmesi gerektiğine yönelik öneriler ve yardımcı sorular sunulmuştur. Verilen bilgilendirmelerde teknolojinin bir araç olduğu amaca dönüşürse yapının öğretimden ziyade teknoloji destekli anlatım olacağı hususu göze çarpmaktadır.

Son kısımda ise eğitim tarihinden bu yana var olagelen genel kanıların çoğunun araştırma bulgularıyla karşılaştırıldığında çeliştiği ortaya konmuştur. Buna bir örnek verilecek olursa eğitim yöntemleri ne kadar eğlenceli olursa öğrenme başarısı da o kadar yüksek olur kabulü yazarlara göre bir efsanedir (s.230). Gerekesi ise öğrenenlerin aldığı keyif ve memnuniyet ile öğrenen başarısı üzerine yapılan çalışmalarda tutarlılığın söz konusu olmamasıdır. Sözleri toparlarken yazarlar, Carl Jung'un çalışmalarından esinlenerek bir eğitim-öğretim modeli keşsettiklerini ifade etmiştir. Bu modele göre eğitmen ve öğrenen arasında bilinçli bir diyalog kurularak anlamlı düzeyde gerçek mesajlar aktarılmaktadır (s.244-245).

Tüm bunlar eğitimin aktarıla(maya)n bilgilerin ötesinde eğitici ve öğrenen arasında aktif ve anlamlı bir etkileşim süreci olduğuna işaret etmektedir. Eser, öğrenme ortamlarına ilişkin pek çok kavram, model ve pratik ipucu barındırmasıyla eğitim programlarını tasarlayan herkese yön gösterebilecek ve katkı sağlayabilecek potansiyele sahiptir. Özellikle eserdeki öğrenme aktiviteleri ve e-öğrenme konusundaki rehber bilgiler, eğitim-öğretim sürecinde hedeflediği öğrenme çıktılarını gerçekleştirmeyi düşünen eğitimcilere öğretim yöntemlerini geliştirmelerine yönelik öneriler sunmaktadır.

Kaynakça

- Akın, Gülden. "The Term of Andragogy and the Difference between Andragogy and Pedagogy" 47/1 (2014), 279-300.
- Dlugan, Andrew. "Book Review: Telling Ain't Training (Stolovitch, Keeps)". *Six Minutes*. 2013. Erişim 31 Mayıs 2023. <http://sixminutes.dlugan.com/book-review-telling-aint-training/>
- GetAbstract. "Telling Ain't Training Free Summary by Harold D. Stolovitch and Erica J. Keeps". Erişim 31 Mayıs 2023. <https://www.getabstract.com/en/summary/telling-aint-training/2544>
- Schmidt, Kari L. "Book Reviews". *Journal for Nurses in Professional Development* 29/5 (Ekim 2013), 269. <https://doi.org/10.1097/01.NND.0000434584.53650.a2>
- Stolovitch, Harold D. - Keeps, Erica J. *Anlatmak Eğitim Değildir: Güncellenmiş, Genişletilmiş ve Zenginleştirilmiş*. çev. Mehmet Gürsoy. İstanbul: TEGEP Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yuly. "Telling Ain't Training Book Review". Blog. *The Art of Instructional Design and E-Learning* (blog), 12 Aralık 2010. Erişim 31 Mayıs 2023.