

BURDUR İLÂHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal



MAKÜ

ARALIK/DECEMBER 2023 SAYI/ISSUE 7 e-ISSN 2980-2407

www.maku.edu.tr ■



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

Burdur İlahiyat Dergisi

Sayı: 7 (Aralık 2023) | e-ISSN: 2980-2407

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat>

Burdur Theology Journal

Issue: 7 (December 2023) | e-ISSN: 2980-2407

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat>

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Issue: 7 (December 2023) | e-ISSN: 2980-2407

Period: Biannually (June & December)

Publisher

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Publications 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Editor in Chief

Asst. Prof. Murat BAHAR, orcid.org/0000-0001-7694-329X, mbahar@mehmetakif.edu.tr,
muratbahar25@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Former Title

Burdur Mehmet Akif Ersoy Universty Journal of Theology Faculty
(e-ISSN: 2757-6418)
Year Range of Publication with Former Title: (2020 Volume: 1, No: 1-2023 No: 6)

Scope

Religious Studies

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & German

Head Office

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty
ror.org/04xk0dc21

Contact

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Istiklal Campus 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE
+90 248 213 29 20
ifd@mehmetakif.edu.tr
www.ifd.mehmetakif.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur Theology Journal is an international refereed, electronic journal that is published twice a year. It is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

OWNER of JOURNAL

Prof. Dr. Mehmet KARACA, orcid.org/0000-0002-6070-2819, mkaraca@mehmetakif.edu.tr,
Deputy Dean of Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Veterinary Faculty, Internal Medicine

EDITOR in CHIEF

Asst. Prof. Murat BAHAR, orcid.org/0000-0001-7694-329X, mbahar@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

MANAGING EDITOR

Commentary, Res. Asst. Dr. Ali Rıza KARA, orcid.org/0000-0002-4465-1177, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

EDITORIAL ASSISTANT

Asst. Chief, Asst. Prof. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

SECTION EDITORS

Literature, Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Kalam, Assoc. Prof. Rabiye ÇETİN, orcid.org/0000-0002-4706-0022, rcetin@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Kalam

Islamic Law, Assoc. Prof. Oğuzhan TAN, orcid.org/0000-0002-0657-1352, otan@divinity.ankara.edu.tr,
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Islamic Law

Sufism, Asst. Prof. Ömer DİLMEN, orcid.org/0000-0001-7671-2571, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sufism

Commentary, Asst. Prof. Esat SABIRLI, orcid.org/0000-0001-7908-9527, esabirli@selcuk.edu.tr, Selçuk
University, Faculty of İslamic Studies, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
Faculty of İslamic Studies, Tafsir

Commentary, Asst. Prof. Abdullah TURHAN, orcid.org/0000-0003-1918-9133,
abdullahturhan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Hadith, Asst. Prof. Hakan TAHTACI, orcid.org/0000-0002-0657-6268, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Language and Rhetoric, Asst. Prof. Turan BAHŞI, orcid.org/0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLÇUN, orcid.org/0000-0002-5218-9525,
molcun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466,
hgungor@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Commentary, Res. Asst. Aziz KARABULUT, orcid.org/0000-0002-3670-6860, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Tafsir

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539,
yusufziyabal@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Abdülhamit KILIÇ, orcid.org/0000-0003-4231-7228,
abdulhamid.kilic@omu.edu.tr,
On Dokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye, ror.org/028k5qw24,
School of Foreign Languages, Department of Translation and Interpreting in Arabic

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Ramazan AKSOY, orcid.org/0000-0003-3717-5085,
raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21

Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Turkish Religious Music, Asst. Prof. İbrahim ODABAŞI, orcid.org/0000-0002-0273-0117,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish Religious Music

Turkish Religious Music, Instructor Furkan CEYLAN, orcid.org/0000-0002-5913-5415,
fceylan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Religious Music

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Nuran ÜÇÖK, orcid.org/0000-0001-7048-8054, nucok@ankara.edu.tr,
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Mine DEMİRBILEK, orcid.org/0000-0003-3436-4788,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Islamic Law, Asst. Prof. Fatih AVCI, orcid.org/0000-0002-7912-7105, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Department of Islamic Law

Islamic Law, Res. Asst. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Law

Islamic Law, Res. Asst. Hilal ATILGAN MOĞOL, orcid.org/0000-0003-3343-2662, hilalatilgan3@gmail.com
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Islamic Law

Kalam, Res. Asst. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu
Mehmet Bey University, Karaman, Türkiye
Faculty of Islamic Studies, Kalam

Islamic Philosophy, Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, orcid.org/0000-0002-1936-6286,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Psychology of Religion, Res. Asst. Rezzan KARATAY, orcid.org/0000-0003-0794-2087,
rezzankaratay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Karabük, Türkiye, ror.org/04wy7gp54
Islamic Studies Faculty, Psychology of Religion

LANGUAGE EDITORS

English, Assoc. Prof. Nurettin ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0002-6255-0871, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

English, Asst. Prof. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

German, Asst. Prof. Hakan TAHTACI, orcid.org/0000-0002-0657-6268, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

English, English Teacher/PhD Student Ayşegül TÜRKERİ ERYİĞİT, orcid.org/0000-0002-7976-6935,
turkeriaysegul@gmail.com,
Ministry of National Education, Ankara, Türkiye, ror.org/00jga9g46
English Teacher

Persian, Assoc. Prof. İzzetullah ZEKİ, orcid.org/0000-0001-6571-7377, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Islamic History

Arabic, Asst. Prof. Turan BAHŞI, orcid.org/0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Aya Nasr Mohammed ELKATREY, orcid.org/0000-0002-9948-2307,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Sami ÇAKMAKPUNAR, orcid.org/0000-0003-1016-0182, samipunar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Veli ATMACA, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, orcid.org/0000-0002-4605-5205, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religious Education

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0003-2899-9111, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Adem APAK, orcid.org/0000-0002-5535-7619, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, orcid.org/0000-0002-9779-6900, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, orcid.org/0000-0002-7478-371X, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Psychology of Religion

Prof. Dr. Bahattin DARTMA, orcid.org/0000-0001-6577-0215, bahagani@gmail.com
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Rifat ATAY, orcid.org/0000-0001-8715-3023, rifatay@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Philosophy of Religion

Prof. Dr. Mustafa TEKİN, orcid.org/0000-0001-6854-3800, mtekin@istanbul.edu.tr
İstanbul University, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
Theology Faculty, Sociology of Religion

Prof. Dr. Remzi KAYA, orcid.org/0000-0001-5779-7821, remzikaya@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail GÜLER, https://orcid.org/0000-0001-8045-1829, iguler@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Assoc. Prof. Bahset KARSLI, https://orcid.org/0000-0002-6810-0900, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Sociology of Religion

Assoc. Prof. Cavid QASIMOV, orcid.org/0000-0001-7566-3181, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University, Van, Türkiye, ror.org/041jyyp61
Faculty of Letters, History

Asst. Prof. Betül YURTALAN, orcid.org/0000-0003-3594-8427, byurtalan@gmail.com
Hitit University, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269
Theology Faculty, History of Sects

Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLÇUN, orcid.org/0000-0002-5218-9525, molcun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Asst. Prof. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Asst. Prof. Hakan TAHTACI, orcid.org/0000-0002-0657-6268, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Res. Asst. Dr. Ali Rıza KARA, orcid.org/0000-0002-4465-1177, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Asst. Prof. Muhammad Akram HAKİM, orcid.org/0000-0002-3190-4649
Jawzjan University, Afganistan/Afghanistan
Faculty of Social Sciences, Islamic Law

Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, orcid.org/0000-0002-1936-6286, fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Philosophy

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, orcid.org/0000-0001-9337-2863, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, orcid.org/0000-0002-7478-371X, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Psychology of Religion

Prof. Dr. Ömer ÇELİK, orcid.org/0000-0002-4852-5477, omer.celik@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Ömer KARA, omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk University, Erzurum, Türkiye, ror.org/03je5c526
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, orcid.org/0000-0002-8759-6817, zguler@29mayis.edu.tr
29 Mayıs University, İstanbul, Türkiye, ror.org/014bh1q35
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, orcid.org/0000-0002-0875-550X, ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qqr21
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0003-2899-9111, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, orcid.org/0000-0002-2661-0611, merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
Universität Osnabrück, Osnabrück, Germany, ror.org/04qmmjx98
Institut für Islamische Theologie, Sufism, Kalam and Islamic Philosophy

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, orcid.org/0000-0002-9016-3123, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, orcid.org/0000-0002-2257-5329, skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Osman AYDINLI, orcid.org/0000-0003-4716-0522, aydinli@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Erdal BAYKAN, erdalbaykan@mersin.edu.tr
Mersin University, Mersin, Türkiye, ror.org/04nqdw39
Faculty of Islamic Studies, Islamic Philosophy

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, orcid.org/0000-0003-1855-7264, sadikakdemir@sdu.edu.tr,
Suleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, orcid.org/0000-0001-7792-9211, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Kalam

Prof. Dr. Ahat SALİHOV, orcid.org/0000-0002-7994-4711
The Russian Academy of Sciences, Ufa, Rusya/Russia, ror.org/05qrfd25
Department of Oriental Manuscript of the Institute for History,

Assoc. Prof. Muhammet ABAY, orcid.org/0000-0002-2209-5069, abay@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Muhammed Enes TOPGÜL, orcid.org/0000-0003-3077-2610, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Hadith

Assoc. Prof. Muhammed COŞKUN, orcid.org/0000-0001-5613-2182, muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Asst. Prof. Kayrat BELEK, orcid.org/0000-0003-0495-9182, kairat.belek@manas.edu.kg
Kyrgyz-Turkish Manas University, Bişkek, Kırgızistan/Kyrgyzstan, ror.org/04frf8n21
Humanities Faculty, Department of History,

PROOFREADING EDITORS

Asst. Prof. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Res. Asst. Ahmet GENÇDOĞAN, orcid.org/0000-0001-7111-4978, agencdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Kalam

Res. Asst. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Law

Res. Asst. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu Mehmet Bey
University, Karaman, Türkiye
Faculty of Islamic Studies, Kalam

Instructor Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466, [hgungor@mehmetakif.edu.tr](mailto:hgunzor@mehmetakif.edu.tr),
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Res. Asst. Dr. Yusuf KARATAY, orcid.org/0000-0002-5304-9575, yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Karabük, Türkiye, <https://ror.org/04wy7gp54>
Theology Faculty, Tafsir

Dr. Evren TORBALI, orcid.org/0000-0002-9809-8960, envertorbal@gmail.com
Directorate of Religions Affairs, Ankara, Türkiye, ror.org/007x4cq57

REFEREE BOARD

Burdur Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

PUBLISHED BY

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye.

LAYOUT and DESIGN

Asst. Prof. Murat BAHAR

COVER and BANNER

Instructor Yasemin KAYABAŞI

SOCIAL MEDIA EDITOR

Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER

PLAGIARISM REVIEW

Articles accepted for publication in the journal were reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism.

ABSTRACTING and INDEXING SERVICES

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

- ✓ Burdur Theology Journal is published by Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur/Türkiye.
- ✓ All responsibility for the content of papers published in Burdur Theology Journal belongs to the authors.
- ✓ Burdur Theology Journal is a peer-reviewed academic issued twice a year (June-December).
- ✓ Burdur Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.
- ✓ Burdur Theology Journal, does not charge any article submission, processing charges and printing charges from the authors.
- ✓ Articles submitted to Burdur Journal of Theology for publication are subjected to double blind review by at least two external referees and at least one referee for research notes.
- ✓ The Electronic version of Burdur Theology Journal is Open Access (CC BY NC).

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Sayı: 7 (Aralık 2023) | e-ISSN: 2980-2407

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Yayıncı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR, orcid.org/0000-0001-7694-329X, mbahar@mehmetakif.edu.tr,
muratbahar25@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dergi Eski Adı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(e-ISSN: 2757-6418)

Yayımlanan Sayılar: (2020 Cilt:1, Sayı: 1-2023 Sayı:6)

Kapsam

Dinî Araştırmalar

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Almanca

Yönetim Yeri

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ror.org/04xk0dc21

İletişim

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstiklal Yerleşkesi 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE

+90 248 213 29 20

ifd@mehmetakif.edu.tr

www.ifd.mehmetakif.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur İlahiyat Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

DERGİ İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Mehmet KARACA, orcid.org/0000-0002-6070-2819, mkaraca@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Veterinerlik Fakültesi, İç Hastalıkları

BAŞ EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR, orcid.org/0000-0001-7694-329X, mbahar@mehmetakif.edu.tr,
muratbahar25@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Arş Gör. Ali Rıza KARA, orcid.org/0000-0003-3853-0552, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

EDİTÖR YARDIMCISI

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

ALAN EDİTÖRLERİ

Edebiyat, Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmentsahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

İslam Hukuku, Doç. Dr. Oğuzhan TAN, orcid.org/0000-0002-0657-1352, otan@divinity.ankara.edu.tr,
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Kelam, Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, orcid.org/0000-0002-4706-0022, rcetin@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Tasavvuf, Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN, orcid.org/0000-0001-7671-2571, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Esat SABIRLI, orcid.org/0000-0001-7908-9527, esabirli@selcuk.edu.tr, Selçuk
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TURHAN, orcid.org/0000-0003-1918-9133, abdullahturhan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Hadis, Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, orcid.org/0000-0002-0657-6268, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Tefsir, Arş. Gör. Aziz KARABULUT, orcid.org/0000-0002-3670-6860, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Üyesi Turan BAŞI, orcid.org/0000-0003-0900-9258,
turanbahi@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Muhammet Mahmut OLCUN, orcid.org/0000-0002-5218-9525,
molcun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466,
hgungor@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Abdülhamit KILIÇ, orcid.org/0000-0003-4231-7228,
abdulhamid.kilic@omu.edu.tr,
On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye, ror.org/028k5qw24,
Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Ramazan AKSOY, orcid.org/0000-0003-3717-5085,
raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Türk Din Musikisi, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ODABAŞI, orcid.org/0000-0002-0273-0117,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Türk Din Musikisi, Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, orcid.org/0000-0002-5913-5415, fceylan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Nuran ÜÇOK, orcid.org/0000-0001-7048-8054, nucok@ankara.edu.tr,
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Mine DEMİRBILEK, orcid.org/0000-0003-3436-4788,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Fatih AVCI, orcid.org/0000-0002-7912-7105, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Hukuku, Arş. Gör. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Hukuku, Arş. Gör. Hilal ATILGAN MOĞOL, orcid.org/0000-0003-3343-2662, hilalatilgan3@gmail.com
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Kelam, Arş. Gör. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu
Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman, Türkiye
İslami İlimler Fakültesi, Kelam

İslam Felsefesi Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, orcid.org/0000-0002-1936-6286, fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Din Psikolojisi, Dr. Arş. Gör. Rezzan KARATAY, orcid.org/0000-0003-0794-2087,
rezzankaratay@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, ror.org/04wy7gp54
İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi

DİL EDITÖRLERİ

İngilizce, Doç. Dr. Nurettin ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0002-6255-0871, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

İngilizce, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Almanca, Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, orcid.org/0000-0002-0657-6268, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

İngilizce, İngilizce Öğretmeni/Doktora Öğrencisi Ayşegül TÜRKERİ ERYİĞİT, orcid.org/0000-0002-7976-6935, turkeriaysegul@gmail.com,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Farsça, Doç. Dr. İzzetullah ZEKİ, orcid.org/0000-0001-6571-7377, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Tarihi

Arapça, Dr. Öğr. Üyesi Turan BAŞŞİ, orcid.org/0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Aya Nasr Mohammed ELKATREY, orcid.org/0000-0002-9948-2307,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Sami ÇAKMAKPUNAR, orcid.org/0000-0003-1016-0182, samipunar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Veli ATMACA, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, orcid.org/0000-0002-4605-5205, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0003-2899-9111, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Adem APAK, orcid.org/0000-0002-5535-7619, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, orcid.org/0000-0002-9779-6900, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, orcid.org/0000-0002-7478-371X, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Bahattin DARTMA, orcid.org/0000-0001-6577-0215, bahagani@gmail.com
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Rıfat ATAY, orcid.org/0000-0001-8715-3023, rifatay@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Mustafa TEKİN, orcid.org/0000-0001-6854-3800, mtekin@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Remzi KAYA, orcid.org/0000-0001-5779-7821, remzikaya@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail GÜLER, https://orcid.org/0000-0001-8045-1829, iguler@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Doç. Dr. Bahset KARSLI, https://orcid.org/0000-0002-6810-0900, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Doç. Dr. Cavid QASIMOV, orcid.org/0000-0001-7566-3181, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, ror.org/041jyzp61
Edebiyat Fakültesi, Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN, orcid.org/0000-0003-3594-8427, byurtalan@gmail.com
Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269

İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Dr. Öğr. Muhammet Mahmut OLÇUN, orcid.org/0000-0002-5218-9525, molcun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, orcid.org/0000-0002-0657-6268, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Dr. Arş Gör. Ali Rıza KARA, orcid.org/0000-0003-3853-0552, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKİM, orcid.org/0000-0002-3190-4649
Jawzjan Üniversitesi, Afganistan
Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Felsefesi Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, orcid.org/0000-0002-1936-6286, fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, orcid.org/0000-0001-9337-2863, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, orcid.org/0000-0002-7478-371X, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Ömer ÇELİK, orcid.org/0000-0002-4852-5477, omer.celik@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Ömer KARA, omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, ror.org/03je5c526
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, orcid.org/0000-0002-8759-6817, zguler@29mayis.edu.tr
29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/014bh1q35
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR, orcid.org/0000-0002-0875-550X, ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0003-2899-9111, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, orcid.org/0000-0002-2661-0611, merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya, ror.org/04qmmjx98
İslam Teoloji Enstitüsü, Tasavvuf, Kelam ve İslam Psikolojisi

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, orcid.org/0000-0002-9016-3123, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, orcid.org/0000-0002-2257-5329, skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Osman AYDINLI, orcid.org/0000-0003-4716-0522, aydinli@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Erdal BAYKAN, erdalbaykan@mersin.edu.tr
Mersin Üniversitesi, Mersin, Türkiye, ror.org/04nqdw39
İslami İlimler Fakültesi, İslam Psikolojisi

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, orcid.org/0000-0003-1855-7264, sadikakdemir@sdu.edu.tr,
Suleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, orcid.org/0000-0001-7792-9211, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Prof. Dr. Ahat SALİHOV, orcid.org/0000-0002-7994-4711
Rusya Bilimler Akademisi, Ufa, Rusya, ror.org/05qrfd25

Tarih Enstitüsü, Doğu El Yazmaları Bölümü

Doç. Dr. Muhammet ABAY, orcid.org/0000-0002-2209-5069, abay@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL, orcid.org/0000-0003-3077-2610, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, orcid.org/0000-0001-5613-2182, muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi Kayrat BELEK, orcid.org/0000-0003-0495-9182, kairat.belek@manas.edu.kg
Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan, ror.org/04frf8n21
Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü

SON OKUMA EDİTÖRLERİ

Arş. Gör. Ahmet GENÇDOĞAN, orcid.org/0000-0001-7111-4978, agencdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Arş. Gör. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Arş. Gör. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Arş. Gör. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman, Türkiye
İslami İlimler Fakültesi, Kelam

Arş. Gör. Dr. Yusuf KARATAY, orcid.org/0000-0002-5304-9575, yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, <https://ror.org/04wy7gp54>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466, hgungor@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Dr. Evren TORBALI, orcid.org/0000-0002-9809-8960, envertorbal@gmail.com
Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye, ror.org/007x4cq57

HAKEM KURULU

Burdur İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

YAYINCI

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ ve TASARIM

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR

KAPAK ve BANNER

Öğr. Gör. Yasemin KAYABAŞI

SOSYAL MEDYA EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER

DİZİNLENME BİLGİLERİ

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

İNTİHAL İNCELEME

Dergide yayına kabul edilen makaleler en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli bir dergidir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler; en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik, araştırma notlarında ise en az bir hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'nin elektronik versiyonu (CC BY NC) açık erişim lisansı ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ
BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Sayı: 7 (Aralık 2023) – Issue: 7 (December 2023) | e-ISSN: 2980-2407

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

İlk En Kapsamlı Türkçe Fıkıh Eseri Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu.....1-8

The First Most Comprehensive Turkish Fiqh Work: Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu

Prof. Dr. Talip TÜRÇAN

“Müttakîn” Kelimesinin Nüzûl Ortamında Kazandığı Bağlamlar.....9-28

The Context That “Pious” Was Earned in the Environment of Revelation

Dr. Yavuz TUĞBERK

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri.....29-75

A Criticism of the Article Titled “Tayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant” in the Context of Arabic Language, Poetry and Narrations

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN – Arş Gör. Elmas Ruşen BARUT

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz76-94

A Sociological Analysis on the Functions of Religious Groups in Turkish Society and the Reasons for Their Preference

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AKKUŞ

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi.....95-107

An Investigation of Cognitive Gains Found in Secondary Education Course Curriculum for The Prophet’s Life According to the Revised Bloom Taxonomy

Yasir M. TUNA

Arap Atasözlerinde Su Teması108-119

The Water Theme in Arabic Proverbs

| İÇİNDEKİLER

Bekir ÇAVDAR - Prof. Dr. Ramazan KAZAN

النَّقْد الأدبي في شعر أحمد مطر120-139

Ahmet Matar'ın Şiirlerinde Edebî Eleştiri

Literary Criticism in Ahmed Matar's Poetry

Öğr. Gör. Bedirhan KORKMAZ

جماليات الصورة الحسية في القصيدة الجديدة140-156

Yeni Şiirde Duyusal Tasvirin Estetik Yönü

The Aesthetic Aspect of Sensory Description in New Poetry

Öğr. Gör. Halid HALLAF

الإبدال في لهجتي بغداد والموصل157-174

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

Substitution in the Dialects of Baghdad and Mosul

Sarah Yasir Abdulghafoor ABDULGHAFOOR - Dr. Öğr. Üyesi Nidal ALSHORBAJI

ARAŞTIRMA NOTLARI | RESEARCH NOTES

**Abraham Geiger und sein Werk "Was hat Muhammed aus dem Judentum
Aufgenommen" -Erkennungs und Analysestudie-175-178**

Abraham Geiger ve "Muhammed Yahudilikten Ne Aldı" Adlı Çalışması -Tanıtım ve
İnceleme -

Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN

Social Stockholm Syndrome: The Sample of Jews179-181

Sosyal Stockholm Sendromu: İsrailoğulları Örneği

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER

KİTAP İNCELEMESİ | BOOK REVIEW

**Muammer CENGİZ, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-
1933)182-184**

Muammer CENGİZ, Sufi History Writing from the Ottoman Empire to the Republic
(1910-1933)

Hafiza SEMİZOĞLU

Değerli Araştırmacılar ve Okuyucular

Âyetler ve hadisler birlik beraberlik ve dayanışma içerisinde olmanın zaruretine, yani 'Ümmet' olmanın gerekliliğine birçok açıdan yer vermektedir. Söz konusu nasları kuşatıcı mahiyette olan 'Medine Vesikası' bu itibarla son derece önemlidir. Medine Vesikası, Hz. Peygamber'in (sav), Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra Medine'de kurulan İslam Devleti'nin anayasası mesabesinde olmak üzere yazdığı mukavelenâmedir. Bu vesikanın bağlayıcılığı konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Zamanın şartları çerçevesinde birçok maddeye yer veren, ancak mahiyeti itibarıyla evrensel kaideleri barındıran Medine Vesikası 'Ümmet Fıkhını' ortaya koymakta; Ümmet olmanın somut adımlarını tesis etmektedir.

Bugünün tüm Müslümanlarına da seslenen, Ümmet-i Muhammed'in (sav) her bir parçasının diğerlerine karşı taşıdığı sorumlulukları belirleyen kanunlardan bazıları şunlardır:

- ✓ "Mü'minler, ağır mâlî mesuliyetler altında bulunan hiçbir Mü'mini yalnız bırakmayacaktır/bırakamaz."
- ✓ "Hiçbir Mü'min, diğer bir Mü'min aleyhinde antlaşma yapmayacaktır/yapamaz."
- ✓ "Takva sahibi Mü'minler, kendilerine saldıran, planlar kuran, cürüm, düşmanlık yahut da fesat çıkarma kastı taşıyan kimselere hep birlikte karşı koyacaktır/koymalıdır. Bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa hepsinin eli onun aleyhine kalkacaktır/kalkmalıdır."
- ✓ "Hiçbir Mü'min, bir kâfir için bir Mü'mini öldürmeyecektir/öldüremez."
- ✓ "Hiçbir Mü'min, diğer bir Mü'min aleyhine hiçbir kâfire yardım etmeyecektir/edemez."
- ✓ "Allah'ın himayesi tektir; Mü'minlerin en ehemmiyetsizlerinden birinin himayesi, onların hepsi için hüküm ifade edecektir. Zira Mü'minler diğer insanlardan ayrı olarak birbirlerinin kardeşidirler."
- ✓ "Mü'minlerin himayesi tektir. Hiçbir Mü'min Allah yolunda çıkılan harpte, diğer Mü'minleri hariç tutarak bir sulh antlaşması yapmayacaktır/yapamaz. Bu sulh yapılacaksa ancak Mü'minlerin tamamını kapsayacak şekilde ve adâlet üzere yapılacaktır/yapılmalıdır." {Medine Vesikası}

Bu vesileyle Burdur İlahiyat Dergisi'nin bu sayısı İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR

Baş Editör

Dear Researchers and Readers

Verses and hadiths give place to the necessity of being in unity and solidarity, that is, the necessity of being an 'Ummah' in many aspects. The 'Medina Charter', which encompasses the aforementioned nasses, is extremely important in this respect. The Madinah Charter is a contract dictated by the Prophet to be the constitution of the Islamic State established in Medina after his migration from Mecca to Medina. There is no dispute about the binding nature of this document. The Medina Charter, which includes many articles within the framework of the conditions of the time, but contains universal principles in terms of its nature, reveals the 'Ummah Fiqh'; It establishes the concrete steps of being an Ummah.

Some of the laws that also address all Muslims of today and determine the responsibilities of each part of the Ummah of Muhammad (peace be upon him) towards others are as follows:

- ✓ "The believers will not/can not leave any believer alone who is under heavy financial responsibilities."
- ✓ "No believer shall make a covenant against another believer."
- ✓ "The believers of Taqwa will/should stand together against anyone who attacks them, who plots against them, who intends to cause offence, enmity or mischief. Even if he is the son of one of them, all of them will/should raise their hands against him."
- ✓ "No believer shall kill a believer for a disbeliever."
- ✓ "No believer shall help a disbeliever against another believer."
- ✓ "The protection of Allah is one; the protection of one of the least of the Believers will be valid for all of them. For the believers are each other's brothers apart from other people."
- ✓ "The protection of the believers is one. No believer will/can make a peace treaty excluding other believers in the war in the way of Allah. If a peace is to be made, it must be made in a way that includes all the believers and in justice." {Medina Charter}

On this occasion, this issue of Burdur Journal of Theology is dedicated to the scientists, students, health workers, clergy, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives due to Israel's brutal, barbaric, inhuman and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's intention to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel must be tried for war and genocide crimes.

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR
Editor in Chief



İlk En Kapsamlı Türkçe Fıkıh Eseri: Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu

The First Most Comprehensive Turkish Fiqh Work: Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu

Prof. Dr. Talip TÜRÇAN

<https://orcid.org/0000-0002-7621-406X>

talipturcan@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjtte88>

Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Türçan, Talip. "İlk En Kapsamlı Türkçe Fıkıh Eseri: Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 1-8.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1352311>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Ağustos/August 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 17 Ekim/October 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Talip TÜRÇAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The First Most Comprehensive Turkish Fiqh Work: Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu

Abstract

Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu is the first and most comprehensive original (untranslated) work in Turkish, which was written according to classical fiqh systematics in the modern period. The absence of a Turkish original work containing all the subjects of fiqh is the main reason for Omer Nasuhi Bilmen to write the work. Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu was first published in six volumes by Istanbul University Faculty of Law between 1949-1952. Kamus was classified in the form of kitâbs (chapters) as in classical fiqh sources. The first volume of Kamus is an introduction (Methal) and consists of two chapters (kitâbs). The First Chapter (Birinci Kitap) of Methal is devoted to the terms and the basic issues of usûl al-fiqh, and the commentary (sharh) of the 99 general rules in *Majalla-i Ahkam-i Adliyyah* and some other general rules of fiqh. The Second Chapter (İkinci Kitap), on the other hand, contains a brief history of fiqh, explanations about mujtahids' and jurists' strata and degrees, and the reasons for disagreement of the fuqaha. At the end of the Second Chapter, a tabaqât al-fuqahâ as a subsection is also added, consisting of the biographies of Sahâbah (the companions), Tâbi'ûn (the successors), Tâbi'û al-Tâbi'în (the generation after the Tâbi'ûn) and 405 mujtahids and faqîhs who lived in later periods. In Kamus, the furû' al-fiqh was classified in 28 chapters. Bilmen determined the title of the work he wrote according to its content and explained why he chose the title as such. The term "Hukuki İslâmiyye" in the title of the work was chosen to indicate that Kamus doesn't include the provisions regarding worship, but Islamic legal provisions only. The term "Istilahatı Fıkhiyye" shows that the work also has the quality of a dictionary of fiqh. At the beginning of each chapter in the work, the relevant terms are defined one by one. The number of defined terms in the work is more than 1400. In the work, although Islamic law was examined on the basis of the Hanafî sect, the views of the Mâlikî, Shâfi'î, Hanbalî and Zâhirî sects were also included in a way that allows comparison and forming an opinion at a certain level. Bilmen states that he did not include the proofs of the provisions in his work on the grounds that they were explained in comparative and detailed fiqh sources. Kamus also functions as a commentary on *Majalla-i Ahkam-i Adliyyah*, because it deals with all the issues legislated in it. In addition, Kamus also gives information about some regulations of Ottoman law that are not included in fiqh. Although Bilmen follows the classical fiqh tradition in Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu, it is possible to see the effects of the modern period in his work. In Kamus, he attaches importance to explaining the wisdoms, that is, the individual and social benefits (masâlih), which are considered while legislating the shar'î provisions, in order to respond to the criticisms directed at Islamic law in the modern period. Bilmen is not only content with conveying classical fiqh doctrines, but also interested in fiqh/legal issues that came to the fore in his lifetime and makes an effort to determine the approach of Islamic law to them. The fact that the author is the last representative of the classical fiqh tradition and his strong knowledge on fiqh elevated Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu to the level of a reliable handbook for researchers of Islamic law and legal history in our country.

Keywords: Omer Nasuhi Bilmen, Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu, Islamic Law, Legal History, Comparative Law

İlk En Kapsamlı Türkçe Fıkıh Eseri: Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu

Öz

Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu modern dönemde klasik fıkıh sistematığına göre kaleme alınmış Türkçedeki ilk ve en kapsamlı telif eserdir. Fıkıhın bütün konularını içeren Türkçe telif bir eserin mevcut olmaması, Ömer Nasuhi Bilmen'in eseri kaleme almasındaki en temel gerekçeyi teşkil etmektedir. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, ilk defa 1949-1952 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından altı cilt olarak yayımlanmıştır. *Kamus*, klasik fıkıh kaynaklarında olduğu gibi *kitâblar* (bölümler) biçiminde tasnif edilmiştir. *Kamus*'un ilk cildi bir giriş mahiyetinde olup, *Methal* başlığını taşımakta ve iki bölümden (kitap) oluşmaktadır. *Methal*'in ilk bölümü (Birinci Kitap), fıkıh usûlü terimlerine, usûlün temel konularına, *Mecelle*'deki 99 küllî kâide ile diğer bir kısım küllî fıkıh kâidelerinin şerhine ayrılmıştır. İkinci bölümü (İkinci Kitap) ise kısa bir fıkıh tarihi ile müctehidlerin ve fakihlerin tabaka ve derecelerine ilişkin açıklamaları, fukahânın ihtilaf sebeplerini içermektedir. İkinci Kitap'ın sonuna, ayrıca, sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn ile sonraki dönemlerde yaşamış 405 müctehid ve fakih'in terceme-i hâlinde oluşan bir tabakâtü'l-fukahâ alt bölümü eklenmiştir. *Kamus*'ta fıkıhın furû' kısmı (furû'u'l-fikh) 28 kitap hâlinde ele alınmaktadır. Bilmen, yazdığı eserin başlığını içeriğine göre belirlemiş ve başlığı niçin öyle belirlediğini de bizzat izah etmiştir. Eserin başlığındaki *Hukuki İslâmiyye* tabiri, *Kamus*'un, ibâdetle ilişkin hükümler dışında kalan İslâm hukuku konularını içerdiğini belirtmek için seçilmiştir. *Istilahatı Fıkhiyye* tabiri, eserin aynı zamanda bir fıkıh lügati niteliği taşıdığını göstermektedir. Çünkü eserde her kitabın (bölüm) başında ilgili terimler tek tek tanımlanmaktadır. *Kamus*'ta tanımlanan terimlerin sayısı 1400'den fazladır. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*'nda İslâm hukuku, hanefî mezhebi esas alınarak incelenmiş olmakla birlikte, mâlikî, şâfiî, hanbelî ve zâhirî mezheplerinin görüşlerine de doktrin'in kendi içinde karşılaştırma yapmaya ve belli bir düzeyde kanaat oluşturmaya imkân sağlayacak ölçüde yer verilmiştir. *Kamus*, müdellel bir fıkıh kitabı değildir. Bilmen, hükümlerin delillerine, onların çok geniş ilm-i hilâf ve mufassal fıkıh kaynaklarında açıklanmış oldukları gerekçesiyle yer vermediğini belirtmektedir. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de düzenlenen bütün meseleleri ele aldığı için ona dair bir şerh işlevi görmektedir. Ayrıca *Kamus*, Osmanlı hukukunun fikha dâhil olmayan kimi alanlarına da açıklık getirmektedir.

Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*'nda klasik fıkıh geleneğini takip etmekle birlikte, onun eserinde modern dönemin etkilerini görmek mümkündür. Bilmen, *Kamus*'ta, modern dönemde İslâm hukukuna yönelik eleştirilere cevap olmak üzere, şer'î hükümler sevk edilirken gözetilen hikmetleri, yani bireysel ve toplumsal yararları (masâlih) açıklamaya özel bir önem vermektedir. Bilmen, yalnızca klasik fıkıh doktrinlerini aktarmakla yetinmemekte, aynı zamanda yaşadığı dönemde öne çıkan fikhî/hukukî meselelere ilgi göstermekte ve İslâm hukukunun bunlara ilişkin yaklaşımını tespit etme hususunda da gayret sarf etmektedir. Müellifinin klasik fıkıh geleneğinin son bir temsilcisi olması ve fikha dönük güçlü birikimi, *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*'nu, ülkemizdeki İslâm hukuku ve hukuk tarihi araştırmacıları bakımından güvenilir bir el kitabı düzeyine yükseltmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu, İslâm Hukuku, Hukuk Tarihi, Mukayeseli Hukuk

Giriş

Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu,¹ Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) tarafından modern dönemde, fakat klasik fıkıh sistematığına göre kaleme alınmış bir eserdir. Türkler, müslüman olduktan sonra fıkıh ilmine büyük katkılar vermiş olmakla birlikte, klasik dönemin ilim geleneğine bağlı kalarak eserlerini Arapça telif etmişlerdir. Klasik fıkıh eserlerinden bir kısmı Osmanlı döneminde de Türkçeye çevrilmiş olsa bile,² fikhın hemen bütün bölümlerini içeren Kamus, Türkçedeki ilk ve en kapsamlı telif eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen'in kelâm, tefsir, hadis ve tasavvufa dair görüşlerini ele alan yüksek lisans tezi, makale ve bildiri türünde kimi çalışmalar yapılmıştır. Bilmen'in kaleme aldığı *Büyük İslâm İlmihâli* de hikmet-i teşrî', hadislerinin tahrîci ve başka ilmihâllerle mukayesesi gibi başlıklar altında birkaç yüksek lisans tezinin yanı sıra, bazı makale ve bildirilere konu edilmiştir. Onun baş eseri sayılmayı hak eden *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*'nu doğrudan konu edinen çalışmalar ise daha az sayıdadır. Buna göre Kamus'u ele alan belli başlı çalışmalar olarak, 1998 yılında yayımlanmış kısa bir ansiklopedi maddesi,³ biri 2001 ve diğeri 2019 yılında hazırlanmış, Kamus'un, başlangıç düzeyinde yapısal/biçimsel analizinin yapıldığı iki yüksek lisans tezi,⁴ biri Bilmen'in ilmî kişiliği ve fıkıh düşüncesi yanında Kâmus'un genel değerlendirmesini de içeren, diğeri eserin fetvâ kitabı nitelikli kaynaklarını tespitte hasredilmiş iki makale⁵ ile muhtelif zamanlarda sunulmuş üç bildiri⁶ karşımıza çıkmaktadır.

Elinizdeki makalenin, özellikle, Bilmen'in yaşadığı dönemin *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu* üzerindeki etkilerine dikkat çekmesi ve eserini fikhın geleneksel tarzına uygun olarak kaleme alan Bilmen'in hukuk düşüncesindeki gelişmeler karşısında takındığı tutuma işaret etmesi

¹ Eserin başlığının, yayımlanmış ilk nüshadaki şekliyle yazılması uygun görülmüştür. Bu sebeple kimi uzatma işaretlerine yer verilmemiştir.

² Türkçeye çevrilmiş olan fıkıh (usûl ve furû') kaynakları hakkında bk. Sadık Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 49-166.

³ Ferhat Koca, "Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/319-320.

⁴ Canan Candan, *Ö. N. Bilmen'in İlmî Kişiliği ve "Hukuki İslâmiyye Kamusu" Adlı Eserinin Tahlili*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001); Esra Çelik, *Ömer Nasuhi Bilmen'in "Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu" Adlı Eserinin İncelenmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁵ Talip Türcan, "Ömer Nasuhi Bilmen ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 279-291; Recep Özdirek, "Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu'nun Kaynakları (Fetva Kitapları)", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 19-20 (2016), 117-144.

⁶ Mehmet Şener, "Ömer Nasuhi Bilmen ve Hukûk-ı İslâmiyye ve İslâhât-ı Fikhiyye Kâmusu", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/33-51; İbrahim Emiroğlu, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Hukuk-ı İslamiyye ve İslahat-ı Fikhiyye Kamusu'nun Mantıksal Açısından Değerlendirilmesi", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/555-572; Fethi Gedikli, "Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kâmusu'nun İstanbul Hukuk Fakültesi'nce Yayımlanmasının Değerlendirilmesi", *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 97-104.

yanında, Kamus'un yayımlanmasına imkân veren ve günümüzde dahi ulaşılmaması zor görünen bilimsel zihniyeti vurgulaması yönünden de öteki çalışmalara göre bir özgünlük taşıdığı düşünülmektedir.

1. Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu'nun Yazılma Gereğesi

Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'nu niçin kaleme alma gereği duyduğunu birbiri ile irtibatlı iki temel gerekçeyle izah etmektedir. Onlardan ilki ve daha esaslı olanı, Türkçede belli konuları ele alan eserler bulunmakla birlikte, *Mecelle* şerhleri de dâhil, fıkıhın bütün konularını içeren telif bir eserin mevcut olmamasıdır. Üstelik, ona göre, fıkıhın belli konularını ele alan eserlerde de yalnızca hanefî fıkıhı işlenmekte, diğer mezheplerin görüşleri hakkında bilgi verilmemektedir. Bununla irtibatlı ikinci bir gerekçe ise, Hayri Efendi (1867-1921)'nin Şeyhülslâm olduğu dönemde (1914-1916), İslâm hukukunun *munâkehât*, *mufârakât*, *muâmelât* ve *ukûbât* kısımlarına ait hanefî mezhebinin görüşlerini içeren kapsamlı bir eserin vücuda getirilmesine ihtiyaç duyulması üzerine teşkil edilen ilmî heyette yer alan ve kendisine Ali Haydar Efendi (1853-1935) ile birlikte fikhî mesâilin toplanan Arapça metinlerinin çevirisi görevi verilen Bilmen'in⁷, *munâkehâta* dair 1600 kadar madde çevirmesine rağmen projenin akîm kalmasıdır. Benzer şekilde, daha sonraki bir dönemde Hukuk İlmini Yayma Kurumu,⁸ aralarında Bilmen'in de bulunduğu bazı ilim adamlarına İslâm hukuku terimlerine ilişkin bir lügatçe hazırlatmış, ayrıca İslâm hukukuna dair "Kamus" başlıklı bir eserin yazılmasını da teklif etmiştir. Bilmen kendi payına düşen *ceza ahkâmını* hazırlayıp Kurum'a gönderdiği hâlde, kendisinin belirttiğine göre, muhtemelen diğer kısımlar yazılmadığı için bu teşebbüs de sonuçsuz kalmıştır. Bunun üzerine Bilmen, fıkıhın ibâdetler kısmını içeren Büyük İslâm İlmihâli ile birlikte, yukarıda sözü edilen ihtiyacı karşılamak ve akîm kalan çabaları bir sonuca ulaştırmak amacıyla *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'nu yazma kararı almıştır.⁹

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, ilk defa 1949-1952 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından altı cilt olarak yayımlanmıştır. İlk cildi Hukuk Fakültesi'nce 1955 yılında tekrar yayımlanan eserin sonraki baskıları Bilmen'in oğlu Selim Bilmen'in gayretleriyle sekiz cilt hâlinde yapılmıştır.¹⁰ Eserin yakın zamanda yapılan başka baskıları da mevcuttur.

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu'nun İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nce yayımlanmış olması, eserin yayımlandığı dönem itibariyle dikkate değer bir husustur. Zira İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi de, tıpkı Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi gibi, gerçekleştirilen hukuk devriminin yerleşik hâle gelmesinde misyon üstlenmiş en önemli kurumlardan biridir. 1925 yılında Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)'un Ankara Adliye Hukuk Mektebi'nin açılışında yaptığı konuşmanın üzerinden daha bir çeyrek asır geçmeden, eski hukuka ait ve ona aynı zamanda inançla bağlı bir yazarın -ki yazar, eski Fatih müderrislerinden bile olsa, o sırada İstanbul müftüsüdür- büyük bir eserinin Hukuk Fakültesi'nce yayımlanması, kabul etmek gerekir ki, Cumhuriyet tarihi açısından da önemli bir aşamayı/evrilmeyi göstermekte ve bilimsellik adına bir kazanım teşkil etmektedir.¹¹

⁷ Bilmen, bu esnada Fetvâhâne-i Âli'de telif heyeti üyesi olarak görev yapıyordu. Bk. Türçan, "Bir Fıkıh Âlimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) -Türkiye'deki Fıkıh ve Mukayeseli Hukuk Çalışmalarına Katkısı-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 428.

⁸ Hukuk İlmini Yayma Kurumu, 1941'de Türk Hukuk Kurumu adını almıştır.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayımevi, 1985), 1/3-4.

¹⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/5.

¹¹ Bozkurt'un 5 Kasım 1925 günü Ankara Adliye Hukuk Mektebi'nin açılışında yaptığı konuşmadan aldığımız şu parçanın dahi değerlendirmemizi haklı kılacağı kanısındayız: "Milletlerin Dünya işlerini akıl ve mantık haricinde yalnız vicdanlarda kalması icap eden din ile, din tehdidiyle yürütmeğe imkân var mıdır? Kurunu vusta içinde bir Arap hukuksınasının, mühitinin ve günün icabatına göre vazettiği bir düsturu Arap (dedi ki) diye ilâhinaye Türk Milleti'ne medar-ı ihticac olmak

Ord. Prof. Dr. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu (1904-1992)'nin dekanlığı sırasında, Bilmen'in *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*'nu hazırladığını haber aldığıında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nce yayımlanması hususunu düşündüğünü ve bizzat Bilmen'den de bu yönde yazılı bir teklif aldığını eserin ilk baskısına yazdığı takrizden anlıyoruz. Velidedeoğlu, bir eserin Hukuk Fakültesi'nce yayımlanabilmesi için öngörülmuş olan usûle göre, o eserin yetkili öğretim üyelerince incelenmesi gerektiğinden, Kamus'un da Ord. Prof. Ebül'ulâ Mardin tarafından hazırlanan müdellel bir rapor üzerine basılmasına karar verildiğini belirtmektedir. Velidedeoğlu, eserin yayımlanmasına duyulan ihtiyacı ise asırlar boyunca milletimizin hukuk düzenini oluşturmuş ve 1926'daki Türk Medeni Kanunu'nun kabulüne kadar ülkemizde uygulanmış olan İslâm hukukuna ilişkin 'tam ve müdevven' bir kamusun yapılmamış olmasına bağlamaktadır.¹²

2. Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu'nun Yapısal ve İçeriksel Analizi

Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu, klasik fıkıh kaynaklarında olduğu gibi *kitâblar* (bölümler) biçiminde tasnif edilmiştir. Kamus'un ilk cildi Methal (Giriş) olarak planlanmış olup, Bilmen'in bizzat tasrihine göre, iki kitaptan oluşmaktadır. Birinci Kitap, fıkıh usûlü terimlerine, usûlün temel konularına, *Mecelle*'deki 99 küllî kâide ile diğer bir kısım küllî fıkıh kâidelerinin şerhine¹³ ayrılmıştır. İkinci Kitap ise kısa bir fıkıh tarihi ile müctehidlerin ve fakihlerin tabaka ve derecelerine ilişkin açıklamaları, fukahânın ihtilaf sebeplerini içermektedir. İkinci Kitap'ın sonunda, ayrıca, sahâbe, tâbiün, tebe-i tâbiîn ile sonraki dönemlerde yaşamış 405 müctehid ve fakih'in terceme-i hâlimden oluşan bir tabakâtü'l-fukahâ bölümü yer almaktadır. Kamus'ta fıkıhın furû' kısmı (furû'u'l-fikh) 28 kitap hâlinde tasnif edilip incelenmiştir. Bilmen, Kamus'ta fikhî mesâilin tasnifinde ve başlıkların tespitinde en çok hanefî fakih el-Kâsânî (ö. 587/1191)'nin *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'* başlıklı eserine başvurmuştur.¹⁴ Sözü edilen eserin klasik dönemde, yalnızca çağdaş fıkıh eserlerine göre değil, sonraki fıkıh eserlerine nispetle de oldukça gelişmiş bir tasnif düzeyine sahip olması, Bilmen'in tercihinin sebebini açıklamakta ve isabetini ortaya koymaktadır.

Bilmen, yazdığı eserin başlığını içeriğine göre belirlemiş ve bunu da bizzat izah etmiştir. Eserin başlığındaki *Hukukî İslâmiyye* tabirini müellif, "muamelata -yâni; ukubata, münakehata, müferekata vesair medenî, iktisadî muamelelere- müteallik ahkâmı şer'iyenin heyeti mecmuasıdır"¹⁵ biçiminde açıklamaktadır. Buna göre Kamus, ibâdete ilişkin hükümleri kapsamamaktadır. Nitekim Bilmen fıkıhın ibâdât kısmını, daha önceden kaleme aldığı *Büyük İslâm İlmihâli*'nde müstakil olarak verdiğini ifade etmektedir.¹⁶ Bilmen'in fıkıhın hukuka karşılık gelen kısmını, hükümlerin yalnızca konu unsurunu esas alarak belirlemiş olması, elbette, hukukun tanımına ilişkin tartışmalara yeterince vâkıf olmaması ile ilgilidir ki, bunu doğal karşılamak gerekir. Fıkıhın içinden bir İslâm hukuku kavramının tanımlanabilmesi, hükümlerin konu unsuru yanında, düzenleme ve yaptırım unsurlarını da ölçüt almayı gerektirir. Ayrıca fıkıhın alanını belirleyen *amel kavramı* ile hukukîleştirilen sınırlarını çizen *beşerî*

üzere istimâl mümkün müdür?". Bk. A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1977), 198 (dipnot).

¹² Bk. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Hukukî İslâmiyye Kamusu Niçin ve Nasıl Neşredildi?", *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayinevi, 1985), 8/295-296.

¹³ Bilmen, el-Kerhî (ö. 340/952)'nin tespit ettiği 16 kâideyi, Ebû Hafs en-Neseî (ö. 537/1142) tarafından *Şerhu Medâri'l-Usûl* (thk. İ. Abd Abbâs, Irak: el-Mecma'u'l-Fikhî el-İrakî, ts.)'de yapılan izahları ile birlikte kaydetmiş; ayrıca Mahmûd Hamza Efendi (1821-1887)'nin *el-Ferâidu'l-Behiyye fî'l-Kavâid ve'l-Fevâidi'l-Fikhiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986) başlıklı eserinden alınan 18 kâideyi de şerhleri ile birlikte vermiştir. Bilmen, Mahmûd Hamza Efendi'ye ait eserin başlığını *el-Fevâidu'l-Behiyye fî'l-Kavâidi'l-Fikhiyye* biçiminde kaydetmiştir. Bk. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/290-299.

¹⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/7-8.

¹⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/8.

¹⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/4.

ilişki kavramı arasındaki alâka da bilinmelidir. *Istılahatı Fıkhiyye* tabiri ile de eserin aynı zamanda bir fıkıh lügati niteliği taşıdığına işaret edilmek istendiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserde her kitabın (bölüm) başında ilgili terimler tek tek tanımlanmaktadır. Bilmen'in *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'nda, kavramsal içeriklerini açıkladığı terimlerin sayısının 1400'den fazla olduğunu da belirtmemiz gerekir. Terimlerin eserin sonunda alfabetik olarak tasnif edilmiş olması da onlara müracaatı kolaylaştırmaktadır.

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, tanımlanan terimlerin sayısı dikkate alındığında, gerçekten de, aynı zamanda bir İslâm hukuku sözlüğü niteliğindedir. Her kitabın (bölüm) başında incelenen alan ile ilgili terimlerin hukukî tanımlarının verilmesi yanında, birçoğunun sözlük anlamı da yazılmış ve aralarındaki semantik irtibata işaret edilmiştir. Terimlerin bir lügatçe hâlinde ayrıca verilmesi, son dönem İslâm hukuku ve hukuk tarihi çalışmalarına büyük katkı sağlamıştır. Zira ülkemizde son dönem İslâm hukuku ve hukuk tarihi araştırmacılarının fıkıh geleneğinin dilini anlamalarını kolaylaştırmanın yanı sıra, terimlerin doğru okunuşunu göstermek bakımından da Kamus vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Özellikle ülkemizdeki hukuk tarihçilerinin çoğunluğu, yakın zamanlarda yetişen ve kaynakları doğrudan okuyup anlayabilen az bir kısmı istisna edilirse, kendilerini Bilmen'in eserine bağımlı hissetmişlerdir. Hatta ilahiyatçılar içinde bile yaptıkları çalışmalarda ya da çevirilerde fıkıh terimlerinin okunuşunda hata edenler olmuş, onların niçin Kamus'a bakmadıkları eleştiri konusu yapılmıştır.¹⁷

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu'nda İslâm hukuku, hanefî mezhebi esas alınarak incelenmiş olmakla birlikte, mâlikî, şâfiî, hanbelî ve zâhirî mezheplerinin görüşlerine de, mezhep doktrinleri arası karşılaştırma yapmaya ve onların yaklaşımlarına dair belli bir düzeyde kanaat oluşturmaya imkân sağlayacak ölçüde, yer verilmiştir. Esasen diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmesi, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, Bilmen'in Kamus'u yazma gerekçelerinden birini teşkil etmektedir. Ayrıca zâhirî doktrininin de diğer sünî fıkıh doktrinleri ile birlikte incelenmesi, Bilmen'in ilmî zihniyetindeki olgunluğa işaret etmesi bakımından¹⁸ kayda değer bir husustur. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'nda her mezhebin yaklaşımını doğrudan kendi muteber kaynaklarından vermeye özen göstermiştir.¹⁹

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu müdellel bir fıkıh kitabı değildir. Bilmen, hükümlerin delillerine, onların zaten ciltlerce hacimde, çok geniş ilm-i hilâf ve mufassal fıkıh kaynaklarında açıklanmış olduğu gerekçesiyle, yani eserin hacmini artırmamak amacıyla yer vermediğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, “mesâilin esbabı mucibesi mesabesinde olan ve hikmeti teşriyesini teşkil edip ‘İleli Fıkhiyye’ ve ‘Menatı Hüküm’ adını alan bir kısım aklî, içtihadî delillere, mülâhazalara işaretle iktifa olunmuştur”²⁰ demektedir. Bilmen, bu yöntemi benimsemesinin amacını da, müctehidlerin yaklaşım biçimlerini göstermek; böylece hukuk düşüncesinin gelişimine ve farklı hukukî eğilimler arasında mukayeseler yapılabilmesine katkı vermek olarak açıklamaktadır.²¹

¹⁷ Mesela bk. Salih Akdemir, “A. Üdeh’in ‘et-Teşri’l-Cinaî el-İslâmî’ Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1987), 47.

¹⁸ Krş. Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 348.

¹⁹ Bk. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/7.

Bilmen'in Kamus'ta başvurduğu kaynakların listesi için bk. Çelik, *Ömer Nasuhi Bilmen'in “Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmusu” Adlı Eserinin İncelenmesi*, 77-90.

²⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/7.

²¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/7.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de düzenlenen bütün meseleleri de içerdiği için *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu* aynı zamanda onun dolaylı bir şerhi mahiyetindedir.²² Kamus, 1274 tarihli Arazi Kanunnamesi ile 1331 tarihli İntikal Kararnamesi'nin hükümlerine ve başka bir kısım düzenlemelere de atıf yapmaktadır.²³ Yine Kamus'ta bazı tarihî uygulamalara yer verilmiştir. Mesela Osmanlı Dönemi'nde kullanılan çeşitli ölçü birimleri (mikyaslar) ve ilgili belgeler²⁴ ile Osmanlı Devleti'nin son dönemine ait idam cezalarına ilişkin ilam ve infaz örnekleri²⁵ de eserin hukuk tarihi bakımından ilave bir kaynak niteliği taşıdığını göstermektedir.

Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*'nda takip ettiği yöntem bakımından klasik fıkıh geleneğine bağlı bir müellif olmakla birlikte, onun üzerinde, içinde yaşadığı dönemin etkilerini müşahade etmek mümkündür. Bu etki en fazla *hikmet-i teşrî'* konularında kendini göstermektedir. Bilmen, Kamus'ta, şer'î hükümler sevk edilirken gözetilen hikmetlere; bireysel ve toplumsal yararlar (mesâlih) özel bir önem atfetmektedir. Nitekim Kamus'un ilk cildinde iman ve ibâdetlere dair hükümler de dâhil, her bir hukukî kurumun meşru kılınmasında ve onların bünyesindeki hükümlerde ilâhî iradenin gözetildiği yararlar "Şer'î hükümlerin esbabı ve hikemi teşriyyesi" başlığı altında genel düzeyde ele alınmıştır.²⁶ Ayrıca her bir hukukî kurumun eser içinde bağımsız olarak ele alındığı bölümlerde ayrı başlıklar açılmak suretiyle, hemen hepsinin hikmet ve felsefesine, onlarla gözetilen yararlar değinilmiştir. Kanımızca Kamus'taki hikmet-i teşrî' izahları onun en özgün yanını teşkil etmektedir.

Bilmen, hikmet kavramını, gelenekteki ağırlıklı yaklaşımda olduğu gibi, *illetten* ve *sebebdan* açıkça ayırır. O, hükümlerin sevk edilmesinde illetler ve sebepler gibi, hikmetlerin de etkili olmadığını; hükümlerin yalnızca hitâb-ı şer'î ile sâbit olacağını benimser. Ki bu yaklaşım, kelâmî endişelerden kaynaklanmakta olup, sünnî usûlde çoğunluk eğilimini temsil etmektedir.²⁷ Bilmen, ayrıca, hikmetlerin bir kısmının ilahî iradeyi temsil eden kaynaklarca bildirildiği için zâhir olduğunu, diğer bir kısmının ancak mülâhaza neticesinde anlaşılabilceğini, bazılarının ise insanlara kapalı olduğunu ve ancak onları gözeten Şâri' tarafından bilinebileceğini de belirtir.²⁸

Müellif, İslâm hukukunun genel amaçlarından ayrıca söz etmemiş olmakla birlikte, hükümlerin hikmetlerine dair yaptığı özel açıklamalarda sıkça 'kamu menfaat ve maslahatına, toplumsal yaşamın düzen, ahenk ve istikrarına, insan fıtratına, insanın şeref ve haysiyetinin korunmasına, ahlâkın yüceltilmesine ve ahlâkî hassasiyetin gerçekleştirilmesine, adâletin sağlanmasına, toplumsal inkişâfın teminine ve diğer bir kısım temel ilke, hedef ve gâyelere' işaret etmektedir. Belirtilen bu hususların hukuk düzenlerinin genel amaçlarından olduğu açıktır.

Bilmen'in hikmet-i teşrî' konusundaki izahları, modern dönemde değişen hukuk telakkileri bağlamında, İslâm hukukuna yöneltilen eleştirilere karşı aynı zamanda bir savunuyu niteliği taşımaktadır. Belirtilen savunma tavrı iki temel unsuru barındırmaktadır. Onlardan biri, İslâm hukukunun her çağda geçerli, müstakil ve yetkin bir hukuk düzeni olduğu inancının vurgulanması; diğeri de, İslâm hukukunun eleştiriye konu olan hükümlerinin gerçekte yaşanan dönemin hâkim algıları ile uyumsuzluk

²² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/8.

²³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 5/389-406.

²⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 4/120-143.

²⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 3/184-186.

²⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/203-214.

²⁷ Bu hususta geniş bilgi için bk. Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 39-60.

²⁸ Bk. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/172, 203.

taşımadığını gösterme çabasıdır.²⁹ Örnek olarak çok ve tek eşliliğe, talâk yetkisine ve tefvîz-i talâka, recm, celde ya da irtidâd cezalarına ilişkin izahlar zikredilebilir.³⁰

Bilmen, yaşadığı dönemde öne çıkan fikhî/hukukî meselelere de ilgi göstermekte, İslâm hukukunun onlara ilişkin yaklaşımını tespit edip verme hususunda çaba sarf etmektedir. Mesela hayvan hakları konusu ancak yeni zamanlarda tüm insanlığın gündemine geldiği ve gerçekte pozitif hukuk düzenlerinin hak tanımları dikkate alındığında hayvan hakları kavramına bile imkân bulunmadığı düşünüldüğünde, İslâm hukukunun içerdiği değerler evrensel hukuk düşüncesine büyük katkı verecek niteliktedir. Bilmen'in, İslâm hukukunun ilkelerinden hareketle 'ekinlere, ağaçlara kuruyup telef oluncaya kadar su vermeyi de yeryüzünde fesada çalışmak'³¹ olarak görmesi, hayvan hakları bir tarafa, hukukta bitki hakları kavramının tanımlanmasına imkân verebilecek düzeyde bir tespittir.

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu ilke olarak klasik fıkıh geleneğine ve doktrinine hassasiyetle bağlı kalınarak kaleme alınmış olmakla birlikte, "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Tazmini"³² başlıklı çalışması, Bilmen'in mukayeseli hukuka yabancı olmadığını da göstermektedir. Yine belirtilen çalışmadan hareketle Bilmen'in, modern dönemde en azından *tahrîc* düzeyinde ictihada açık, hatta tahrîce ehliyetli bir fakîh olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*'nda fikhî hükümleri nakletmekle yetinmiş, prensip olarak kendi görüşlerini yansıtmaktan kaçınmıştır. Bu tutumu, onun sahip olduğu icthad anlayışının ve fikhî geleneğe teslimiyet derecesinde bağlılığının bir sonucudur. Bununla birlikte o, yukarıda da belirttiğimiz üzere, fikhî hükümlerin hikmetlerini izah etme hususunda büyük bir çaba sergilediği gibi, yaşadığı dönemde açığa çıkan modern sorunların da farkında olup, İslâm hukukunun onlara ilişkin çözümlerini yeri geldikçe tespit etmeye çalışmıştır. Bilmen, geleneksel olanın geçerliliğinden asla kuşku duymayan bir müellif olsa da, modern olanı ve onun hukuk düşüncesi üzerindeki etkilerini inkâr etmemekte; aksine, geleneksel olanın, gelişen hukuk zihniyetiyle uyumunu gösterme/kanıtlanma hususunu çok önemsemektedir.

Bilmen, yalnızca klasik bir fıkıh eseri telif eden geleneksel bir âlim değildir; o, aynı zamanda, İslâm hukukunun, insanlık için en âdil, en uygun ve en yararlı/gerekli hükümleri içerdiğine, günümüzdeki ve gelecekteki toplumsal gelişmeler/değişmeler karşısında yeterli ve insanlığın ihtiyaçlarını karşılamaya elverişli müstakil bir hukuk düzeni teşkil ettiğine inanan ve bunu duyurma ihtiyacı içinde olan bir tebliğ adamıdır. Bu tavrı, onun, özellikle, eserde hükümlerin hikmetlerini izah ettiği kısımlarda benimsediği üsluptan açıkça anlaşılabilir. Esasen söz konusu kısımlar, İslâm hukukunun yeterli müstakil bir hukuk düzeni olduğu hususunu temellendirmek ve modern dönemde ona yöneltelen eleştirileri karşılamak amacıyla kaleme alınmıştır.

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, ülkemizdeki İslâm hukuku ve hukuk tarihi araştırmacıları bakımından güvenilir bir el kitabı niteliği kazanmıştır. Müellifinin klasik fıkıh geleneğinin son bir temsilcisi olması ve fikha dönük güçlü birikimi, eserin ilgili araştırmacılar nezdindeki itibarını korumaya devam edeceğinin en önemli göstergesidir.

²⁹ Değerlendirme için bk. Türçan, "Bir Fıkıh Âlimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) -Türkiye'deki Fıkıh ve Mukayeseli Hukuk Çalışmalarına Katkısı-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, 434-435.

³⁰ Bk. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/112-114, 217-220, 3/201-203, 4/13-15.

³¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/514.

³² Bk. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 8/269-285.

Kaynakça/Bibliography

- Akdemir, Salih (1950-2014). “A. Üdeh’in ‘et-Teşrîu’l-Cinaî el-İslâmî’ Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (1987), 37-51.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1883-1971). *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Candan, Canan. *Ö. N. Bilmen’in İlmî Kişiliği ve “Hukukî İslâmiyye Kamusu” Adlı Eserinin Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Çelik, Esra. *Ömer Nasuhi Bilmen’in “Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu” Adlı Eserinin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim. “Ömer Nasuhi Bilmen’in Hukuk-i İslamiyye ve Islahat-ı Fikhiyye Kamusu’nun Mantıksal Açından Değerlendirilmesi”. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/555-572. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- en-Nesefî, Ebû Hafs (ö. 537/1142). *Şerhu Medâri’l-Usûl*. thk. İ. Abd Abbâs, Irak: el-Mecma’u’l-Fikhî el-İrakî, ts.
- Gedikli, Fethi. “Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kâmusu’nun İstanbul Hukuk Fakültesi’nce Yayınlanmasının Değerlendirilmesi”. *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen Sempozyum Tebliğleri*. 97-104. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Gür, A. Refik (1907-1986). *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1977.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Koca, Ferhat. “Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mahmûd Hamza Efendi (1821-1887). *el-Ferâidu’l-Behiyye fi’l-Kavâid ve’l-Fevâidi’l-Fikhiyye*. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986.
- Özdirek, Recep. “Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu’nun Kaynakları (Fetva Kitapları)”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 19-20 (2016), 117-144.
- Şener, Mehmet. “Ömer Nasûhi Bilmen ve Hukûk-ı İslâmiyye ve Islâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu”. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/33-51. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Türçan, Talip. “Ömer Nasuhi Bilmen ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 279-291.
- Türçan, Talip. “Bir Fıkıh Âlimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) -Türkiye’deki Fıkıh ve Mukayeseli Hukuk Çalışmalarına Katkısı-”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 427-438.
- Türçan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet (1904-1992). “Hukukî İslâmiyye Kamusu Niçin ve Nasıl Neşredildi?”. *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8/295-296. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Yazar, Sadık. “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 49-166.



“Müttaqîn” Kelimesinin Nüzûl Ortamında Kazandığı Bağlamlar

The Context That “Pious” Was Earned in the Environment of Revelation

Dr. Yavuz TUĞBERK

<https://orcid.org/0000-0001-8592-3661>

yavuztugberk@hotmail.com

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi | <https://ror.org/03ejnre35>

Dr., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir, Niğde, Türkiye

Dr., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Niğde, Türkiye

Atıf | Cites As

Tuğberk, Yavuz. ““Müttaqîn” Kelimesinin Nüzûl Ortamında Kazandığı Bağlamlar”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 9-28.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1347088>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 21 Ağustos/August 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 3 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Yavuz TUĞBERK.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

The Context That “Pious” Was Earned in the Environment of Revelation

Abstract

Each holy book was sent down in the language spoken by the prophet and the society to which it was sent. Naturally, in order to achieve its goal of being understood, the Quran used the words, style, literary styles and linguistic logic of the Arab society to which it first addressed, and was revealed as an Arabic word. However, the dynamic structure of the language also showed itself in this environment and the context of the words could change in accordance with the environment of revelation. The root meaning of the concepts in the Arabic language was mostly preserved, but its meanings could differ in the climate of Mecca and Medina. Therefore, the words used by the Arab society have entered a new semantic field specific to the Quran. In such a process, it can be seen that some words retain their meaning in the period in which they are used, while others undergo a narrowing or expansion of meaning or even gain a completely new meaning. The best way to achieve the rewards of this world or the hereafter that Allah promises in His words is to adopt and apply the qualities that must be possessed as a whole. One of these is the word pious, which is one of the key concepts of the Quran. It is a fact that speech cannot be independent of the addressee. Correct comprehension of the address depends on the addressee as well as other elements. Just as it is important who says the word, it is also important to whom, where, why and when it is said. In this respect, the first addressee of the Quran is Hz. The life adventure of the Prophet and its connection with revelation is one of the facts that should not go unnoticed. In addition, another factor that will make the speech valuable is that it is appropriate to the situation. In the study, the revelation is attributed to Hz. The reason why a descent sequence created by considering the Prophet's life course, together with the Mecca and Medina periods, is based here, as well as the main element that will make the study different. Because the books, theses and articles written before do not contain a specific research on the concept of pious, they are far from including the context of the concept in terms of its environment. The aim of the study is to determine the contextual meanings that the word "pious" gained in the process of revelation, based on a sirah oriented revelation order, to reveal the portrait of the pious painted by the Quran, and to prove the perfection of revelation in accordance with the environment. In addition, especially in meaning-centered translation studies, raising awareness about the meaning of the word "pious" in the verses in which it is mentioned, together with its context, is among the goals. First, the meaning of the concept in the period of its revelation will be determined in terms of its context, and in the conclusion, the meanings of the pious in the environment of Mecca and Medina will be given as a whole. In achieving these goals, the internal context will be taken into consideration more and emphasis will be placed on the siyak and sibak method. As a result of the study, it has been seen that although the concept of pious preserves its root meaning, its meanings have diversified in accordance with the external and internal context, and has taken on a meaning that expresses the situations that are in line with the requirements of the revelation environment in Mecca and Medina.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Language, Revelation, Context, Pious.

“Müttakîn” Kelimesinin Nüzûl Ortamında Kazandığı Bağlamlar

Öz

Her kutsal kitap gönderildiği peygamberin ve toplumun konuştuğu dil üzerine indirilmiştir. Doğal olarak Kur'an da anlaşılma hedefini gerçekleştirmek için ilk muhatap aldığı Arap toplumundaki kelimeleri, üslubu, edebi tarzları ve dil mantığını kullanmış ve Arapça bir söz olarak vahyedilmiştir. Ancak dilin dinamik yapısı bu ortamda da kendini göstermiş ve lafızların bağlamı nüzûl ortamına uyumlu olarak değişebilmiştir. Kavramların Arap dilinde bulunan kök anlamı çoğunlukla muhafaza edilmiş ve fakat delaleti Mekke ve Medine ikliminde farklılaşabilmiştir. Dolayısıyla Arap toplumunun kullandığı kelimeler Kur'an'a özgü yeni bir semantik anlam alanı içerisine girmiştir. Böyle bir süreçte bazı kelimelerin kullanımının süregeldiği dönemdeki anlamını koruduğu görülürken bazılarının ise anlam daralması veya genişlemesine uğradığı hatta tamamen yeni bir anlam kazandığı da görülebilmektedir. Allah'ın kelimelerinde vaad ettiği, dünyaya veya ahirete yönelik mükafatlara ulaşabilmenin en doğru yolu da sahip olunması gereken vasfın bir bütün halinde benimsenip uygulanmasıdır. Hitabın muhataptan bağımsız olamayacağı bir hakikattir. Hitabın doğru kavranması diğer unsurlarla beraber muhataba da bağlıdır. Sözü kimin söylediği ne kadar önemliyse kime, nerede, niçin ve ne zaman söylendiği de o kadar önemlidir. Bu açıdan Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in hayat serüveni ve onun nüzûl ile olan bağlantısı dikkatten kaçmaması gereken bir olgulardan birisidir. Ayrıca sözü değerli kılacak unsurlardan bir diğeri de muktezayı hale uygun olmasıdır. Çalışmada vahyin nüzûlünü Hz. Peygamber'in hayat seyriyle, Mekke ve Medine dönemiyle birlikte ele alarak oluşturulan bir nüzûl tertibinin temel alınma sebebi de burada olduğu gibi çalışmayı farklı kılacak ana unsur da buradadır. Çünkü daha önce yazılan kitap, tez ve makaleler müttakîn kavramına özel bir araştırma içermediği gibi kavramın ortamı açısından içerdiği bağlamı yer vermekten de uzaktır. Çalışmada “müttakîn” kelimesinin siyer odaklı bir nüzûl tertibi esas alınarak vahiy sürecinde kazandığı bağlamsal anlamların tespit edilmesi, Kur'an'ın resmettiği müttakîn portresinin ortaya konması ve vahyin ortama uygun geliş mükemmeliyetinin ispatlanması amaçlanmıştır. Ayrıca özellikle anlam merkezli meâl çalışmalarında müttakîn kelimesinin geçtiği âyetlerde bağlamıyla birlikte anlamlandırılmasına bir farkındalık oluşturma da hedefler arasındadır. Önce kavramın kendi nüzûl dönemindeki manası bağlamı açısından tespit edilecek, sonuç bölümünde ise Mekke ve Medine ortamında müttakîn delalet ettiği anlamlar bütün halinde verilecektir. Bu amaçların gerçekleşmesinde iç bağlam daha çok göz önünde bulundurulacak, siyak ve sibak yöntemine ağırlık verilecektir. Çalışmanın sonucunda müttakîn kavramının kök anlamını korumakla birlikte dış ve iç bağlama uygun olarak anlamlarının çeşitlendiği, Mekke ve Medinedeki nüzûl ortamının gereklerine uygun olan durumları ifade edecek bir anlama büründüğü görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dil, Nüzûl, Bağlam, Müttakîn.

Giriş

Kur'an öncelikle inzal edildiği toplumun dünya ve ahiret hayatı için ihtiyacı olan hususları beyan etmek, soru ve sorunları gidermek, rehber olmak, imanı kuvvetlendirmek, Hz. Peygamber'i,

ashabı ve müminleri teselli etmek gibi sebeplere binaen 23 yıllık bir zamanda, Cebrail aracılığıyla parça parça indirilmiştir. Bu hakikat “tenzil” kavramıyla ifade edilmiştir.¹ Sûrelerin çoğunluğu hicretten önce şehirlerin anası olan Mekke ve civarında indirilirken bir kısmı da hicretten sonra İslam devletinin merkezi olan Medine ve civarında indirilmiştir.² Sûrelerin indirildiği yer ve zamanın, içerik ve üslubun değişmesi Allah’ın vahyin inzalinde öncelikle o yer ve zamanda yaşayan insanları sürekli gözettiğini de göstermektedir.

Cenab-ı Hak ahsen-i takvim çizgisinde yarattığı insanı hidayet ve dalaleti, fücür ve takvâyı, sevap ve günahı temyiz edebilecek bir potansiyelde yaratmıştır. Sayısız nimetlere âmâde kıldığı kulunun sadece kendisine iman ve kulluk etmesini, iman ve kulluğu ise belirli bir olgunlukta yapmasını istemiştir. Bunun için taşıması gereken vasıfların ne olduğunu da izah etmiştir. Bu hedef ve bağlamda vahyin ilk döneminden son dönemine kadar en çok gündemde tutulan kavramlardan ikisi takvâ ve müttakîn olmuştur. Kur’ân’ın yer verdiği diğer iman, kulluk ve ahlak vasıflarıyla birlikte bir çok dünyevî ve uhrevî mükafatın özellikle müttakîn olmaya bağlı kılınması bu kavramın neye delalet ettiğinin ve kimlerin müttakî olduğunun ortaya konmasını gerekli hale getirmiştir.

“Kur’ân’ın “Arabî”lik vasfını haiz olması nedeniyle Kur’ân’da kullanılan kelimeler genel hatlarıyla Arapların giydirdiği, yüklediği anlamlar olmakla birlikte yer yer kelimâtü’l-Kur’ân’a lügavî anlamlar verilemeyeceği de bir gerçektir. Dolayısıyla Kur’ân kelimelerine Şârî Teâla’nın yer yer şer’î bir anlam yüklediği bazı kereler de lügat anlamıyla yer verdiği izahı varestedir. Örneğin Kur’ân’da vahiy kelimesinde olduğu gibi bazı âyetlerde şer’î bir anlam giydirilmiş bazı âyetlerde de aynı kelime lügavî anlamda kullanılmıştır. Bu minvalde Kur’ân üslubunda yer alan arıya, yer küresine ve göklere olan vahiyler “ilham ve emir” anlamındadır. İslâm te’lif tarihine bakıldığında, şer’î anlam ile lügavî anlam arasında bir iltibasın olmaması adına ta’rifât, hudûd ve mustalahât kitâbiyâtı başta olmak üzere çok sayıda Kur’ân mu’cemlerin hazırlandığı görülmektedir.³ Çünkü Kur’an, inzal edildiği olgusal zemine yüzünü dönmemiş, insanın ihtiyaçlarını dikkate almıştır. Vahiy toplumunun zihninde ve dilinde yer alan bir kavramı bazen aslî mecrasına çektiği gibi (şefaât kelimesi) bazen de nüzûlün seyri içerisinde aynı kavramla birden fazla anlam oluşturabilmiştir (küfür-takvâ kelimeleri). Bu hakikat doğrultusunda Kur’ân’ı anlama gayretinde olan bir kişinin vahyin ilk muhataplarını ve vahyin indirildiği toplumu nazardan uzak tutmaması, Kur’ân’ın dilsel anlamdaki değişimini, kavramların Kur’ân bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesinin gerekliliğini ve dilin hareketli yapısını göz ardı etmemesi gerekmektedir. Bir sözün delaletinin ve hakikatinin en doğru bir şekilde anlaşılması o sözü söyleyenin kim olduğunu, kime, niçin, nerede, ne zaman ve nasıl söylediğini bilmekle mümkündür. Bir söz mucizesi olan Kur’ân’ın kilit konumdaki kavramları için de bu durum göz ardı edilmemeli, Mekke ve Medine’deki mevcut durum ile Hz. Peygamber’in hayat seyri hesaba katılmalıdır.

Dildeki anlam araştırmaları aslında semantik ilminin çalışma alanıdır. Nitekim semantik bir dilin anahtar terimleri üzerindeki analitik (tahlili) çalışmadır. Bu çalışma yalnız konuşma aleti olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de aleti olarak, o dili kullanan milletin dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak amacıyla yapılır.⁴ Bu

¹ el-İsrâ, 17/106; el-Furkân, 25/32; eş-Şuarâ, 26/193-195; Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Beğavî (ö. 516/1122), *Meâlimü’l-tenzil fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, (Beyrut: y.y., 1420), 1/407.

² Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü’t-Türâs, 1968), 1/22-29; Düccane Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 54-66; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 56, 186; Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 32.

³ Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimine Alternatif Bir Alan: Ta’rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 113-114

⁴ İzutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, 8-12; Stephen Ullman, *Semantics (Anlambilimi)*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Türk Dili Mecmuası, 1978), sayı: 322, 38/355; Elinor Ochs, *Culture and Language Development* (New York: Cambridge

kavrayışta kelimelerin anlam sürecinin tespiti önemlidir. Bunun için genel olarak ya kelimenin belirli bir zaman özelinde ya da tarihi süreç içerisinde nasıl bir anlam değişimine uğradığı incelenebilir.⁵

Ulaşılabildiği kadarıyla “taqvâ” kavramı temelli çalışmalar 1991 yılında basılan “Kur’ân’a Göre Takvâ” adlı kitapla başlamıştır.⁶ 1996 yılında “Kur’ân Semantiği Açısından Takvâ” başlığıyla bir makale kaleme alınmış yedi başlık halinde takvâ kelimesi ve müstaklarının manaları ile ilgili ayetler verilmiştir.⁷ 2001 yılında “Kur’ân’ı Kerimde Zühd ve Takvânın Dinler Tarihi Açısından Tetkiki” adıyla bir tez çalışması yapılarak kavram dinler tarihi çerçevesinde ele alınmıştır.⁸ Aynı yıl “Bir Davranış Geliştirme Modeli Olarak İttika” başlığıyla yapılan çalışmada din eğitimi açısından kavram tetkik edilmiştir.⁹ 2006 yılında “Kur’ân’da Takvâ Kavramı” adlı tezde takvâ kavramı öznesine, nesnesine, yüklemine göre açıklanmış, takvânın hedefleri gösterilmiş ve tefsir bilim dalındaki ilk güncel çalışma yapılmıştır.¹⁰ 2007 yılında yine din eğitimi çerçevesinde ve “Din Eğitimi Açısından Kur’ân’ı Kerime Göre Takvâ Kavramı” adlı bir tez çalışması yapılmış ve burada müttakilerin özellikleri ve ödülleri de yer verilmiştir.¹¹ 2008’de ise “et-Takvâ fi’l-Kur’ân” başlığıyla hazırlanan çalışmada Kur’ân’da müttakilerin sıfatları, takvaya ulaşma yolları ve takvânın sonucu gibi konular yer bulmuştur.¹² Günümüze en yakın iki çalışmadan biri 2020 yılında kaleme alınan “Kur’ân’da Takvânın Bireysel ve Toplumsal Boyutu” adlı makaledir.¹³ Son olarak yine aynı yılda “Kur’ân’a Göre Takvâ” isimli bir kitap yayımlanmıştır.¹⁴

Bu çalışmada ise yukarıda verilen kitap, tez ve makalelerden farklı bir yaklaşımla, müstakil olarak müttakîn kavramı üzerinde durulacak ve bir nüzûl tertibi esas alınarak, nüzûl aşaması ve bu aşamada kazandığı bağlam öncelikle sûre ve paragraf içerisinde siyak-sıbak ile anlamlandırılmaya ve manasının bağlamıyla nasıl değiştiği gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Takvâ Kelimesinin Anlam Alanı

“Takvâ” ve “ittikâ” kelimeleri, وفي “v-ky” fiilinden mastar ي وقا “vikâye” den gelmiştir. “v-k-y” fiilinin “vakıyen”, “vâkıyeten”, “tevkıyeten” ve “vikâen” şeklinde değişik mastarları da mevcuttur. Bu mastarların hepsi; bir şeyi korumak, eziyetten muhafaza etmek, himayesine almak, ona zarar verecek şeyden uzak durmak, bir şeyi başka bir şeyle ve bir tehlikeye karşı korumaya almak manalarını taşımaktadır. Kelimenin kısaca; bir şeyi koruyan, himaye eden, zarar verecek şeylerden uzak duran ism-i fâil versiyonu ise müttakîndir.¹⁵

Cahiliye dönemi şiirlerine bakıldığında kelimenin önceki paragrafta zikredilen kelime manasında kullanıldığı görülebilmektedir. Mesela Antere’nin muallakasında şu cümleler yer almaktadır:

University Press, 1988), 22-39; tanımlar için bkz. Berke Vardar, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Sevinç Basımevi, 1980), 78.

⁵ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, (İstanbul: 1998), 126 vd.; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 1/30- 31; Muhammed Ali Abdülkerim Rudeynî, *Fusûl fi’l-lügati’l-âmm* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 2002), 256.

⁶ Lütfullah Cebeci, *Kur’ân’a Göre Takvâ* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991)

⁷ H. Mehmet Soysaldı, *Kur’ân Semantiği Açısından Takvâ*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1996), 21-42.

⁸ Betül Döndüren Şen, *Kur’ân’ı Kerimde Zühd ve Takvânın Dinler Tarihi Açısından Tetkiki* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

⁹ Ayşe Öz, *Bir Davranış Geliştirme Metodu Olarak İttika* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

¹⁰ Hatice Şahin, *Kur’ân’da Takvâ Kavramı*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

¹¹ Yasemin Şahin, *Din Eğitimi Açısından Kur’ân’ı Kerime Göre Takvâ*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi).

¹² Nebil Muhammed Ahmed, *et-Takvâ fi’l-Kur’ân*, (Câmiatü’n-Necâh el-Vatani, Külliyyetü Dirâsati’l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

¹³ Adil Bor, “Kur’ân’da Takvânın Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 755-780.

¹⁴ Bayraktar Bayraklı, *Kur’ân’a Göre Takvâ*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020)

¹⁵ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009), *es-Sihâh: Tacü’l-lüğa ve sıhâhü’l-‘Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Kâhire: Dâru’l-‘ilmi li’l-melâyîn, 1399/1979), 6/2527; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1119), 51/4901-4903. [Eser adlarının yazımında DİA esas alınmalı, bu çerçevede işaret olunsun olunması hepsi gözden geçirilmeli.]

ان يتقوا بلاسنة لم احم عنها ولكن تضاييق مقدمى

“Eğer (arkadaşlarım) kendilerini benimle düşmanın mızraklarından korumak isteseler (beni kendileriyle düşman kılıçları arasına kalkan olarak koyup da beni kendilerine siper yapmak isteseler) bundan asla kaçınmam; ama (maalesef) önüm daraldı (önümde o kadar düşman var ki arada hiç yer yok).”¹⁶ Ebu Ma’kil el-Hüzeli’nin şiirindeki mısralarda kavramın yukarıdaki kök anlamlarını içermektedir:

“فعاذ عليك ان لكن حظ”

“وواقية آواقية الكلاب”

“(İş)Sana döndü ama şans köpek koruyucuları gibi koruyucu.”¹⁷

Kavram bu dönemde sadece maddi manada bir korunmanın ötesinde rûhî bir boyut da kazanmıştır.

ومن يجعل المعروف من دون عرضه

يفره ومن لا يتقى الشتم يشتم

“Kim ki ırzı önüne iyiliği koyarsa onu kurtarır. Kim de sövülmekten korunmazsa sövülür.”¹⁸

Yani inzalin ilk dönemlerinde Araplar bu kelimeyi sadece maddi bir tehlikeden korunma, ona engel olma olarak anlamlandırıyorlardı. Nitekim muhtemelen muhasara ve Habeşistan’a hicret döneminde indirilen sûrelerin ilki olan¹⁹ ez-Zümer/39 sûresinin 24. âyetinde de cahiliye döneminde taqvâ kelimesinin kullanımındaki bu ilk anlam yer almaktadır:

أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سَوْءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ

“Kıyamet gününde o şiddetli azaba karşı kendini (çaresizlikten) yüzüyle korumaya çalışan kişi mi (daha kötü durumda, yoksa cennette bulunan mümin mi)? O gün zalimlere, “Vaktiyle kazandığınızı tadın şimdi!” denir.”

Ayrıca taqvâ kavramı “tedbirini alarak korunma” anlamındadır.²⁰ Nitekim Ömer b. el-Hattab, Übeyy b. Kab’a “taqvâ”nın ne demek olduğunu sormuş, Übeyy b. Kab da: “Sen hiç dikenli yola girdin mi?” sorusuyla karşılık vermiştir. Hz. Ömer, “Girdim.” cevabını verince “Ne yaptın?” diye tekrar soru yöneltmiştir. Hz. Ömer “Paçalarımı sıvadım ve kendimi korudum.” deyince Übeyy b. Kab, “İşte taqvânın manası budur.” demiştir.²¹

Hz. Peygamber’in “Bir yarım hurma ile de olsa (sadaka vererek) kendinizi cehennemden koruyunuz.” hadisinde taqvâ “bir şeye karşı kendini muhafaza etmek” manasında da kullanılmıştır.²²

¹⁶ Şerafettin Yaltkaya, *Şark İslam Klasikleri: Muallakat-Yedi Askı* (Ankara: MEB Yayınları, 1989),57.

¹⁷ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 51/4901.

¹⁸ Zühayr b. Ebu Sülmâ (ö. 609/?), *Divân* (Kâhire, 1944), 27, bölüm 51.

¹⁹ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), *Fehmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mânâ Yayınları, 2017), 2/107-123.

²⁰ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî (ö. 816/1413), *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman, (Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 1424/2003),129.

²¹ Ebû’l-Fidâ İmâmüddîn İsmâ’il b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimeşkî eş-Şafî İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru’t-Tayyibe, 1418/1997), 1/40.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Kâsım eş-Şemmâ’î er-Rifâ’î (Beyrût: Dâru’l-Erkâm, tsz.), “*ez-Zekât*”, 9-10; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris (ö. 395/1004), *el-Mu’cemu mekâyîsi’l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Kâhire: Dâr-u İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1389/1969), 6/131.

Kur’ân-ı Kerim vahiy ortamındaki toplumun dilinde canlı ve çokça kullanılan, maddî bir durumu ifade eden kilit bir kavramı almış ve ona asli manasını yok etmeden manevi bir elbise giydirmiştir. İslam’la birlikte artık takvâ sadece maddî bir şeyden korkmayı/korunmayı değil aynı zamanda kişinin Allah’ın azap ve gazabından veya bu sonuca götürebilecek bütün kötülüklerden Allah’ın emir ve yasaklarına riâyet ederek, O’nun belirlediği sınırların dışına çıkmamada hassas davranarak korunması demek olmuştur.²³ Dolayısıyla “takvâ” İslam’la özel bir anlam kazanmıştır.

2. Müttakîn Kavramının Bağlam Tespitinde Takip Edilecek Nüzûl Tertibi

Müttakîn kelimesi Kur’ân’da 48 yerde geçmektedir.²⁴ Kelimenin inzal süreci içerisinde hangi bağlamlarda zikredildiğinin ve manasının nasıl farklılaştığının doğru anlaşılabilmesi sadece siyak-sibak bütünlüğü çerçevesinde yorumlanmasına bağlı değildir.²⁵ Aynı zamanda nüzûlün hangi döneminde/aşamasında indirilen bir sûre içerisinde yer aldığı tespit de gerekmektedir. Bunun için müracaat edilmesi gereken yerler muhtemel nüzûl sırasına göre oluşturulmuş nüzûl tertipleridir. Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*’da Ubey b. Ka’b (ö. 33/654) ve Abdullah b. Mesud’a (ö. 32/653) isnad edilen iki mushaf tertibi vermektedir.²⁶ Ancak bu sûre tertipleri nüzûl sırası esas alınarak yapılmış bir tertip hüviyetinde görünmemektedir.

Sahabe tertipleri içerisinde nüzûl tertibi mahiyetinde olan ilk çalışma muhtemelen Hz. Osman’a (ö. 35/656) aittir.²⁷ Yine sahabeye isnad edilen nüzûl tertiplerinin en meşhurlarından birisi İbn Abbas’a (ö. 68/687) ait olmaktadır.²⁸ Nüzûl tertibi yapan şahıslardan bir kısmı (Saidî’nin *Nazmu’l-Fenn*, Mevdûdî’nin *Tefhimu’l-Kur’ân* ve Câbirî’nin *Fehmu’l-Kur’ân* gibi) nüzûl dönemini bazı bölüm, dönem ve aşamalara ayırarak sûre sıra ve tercihlerini sistematik hale getirmişlerdir.²⁹ Bu tertipler içerisinde M. Âbid el-Câbirî’nin *Fehmu’l-Kur’ân* tefsirinde nüzûl altı aşama halinde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Sûre sıralaması da nüzûl ortamı ve Hz. Peygamber’in hayatı odaklı şekilde düzenlenerek modern bir çalışma yapılmıştır. Çalışmamızın sonraki bölümlerinde Cabirî’nin *Fehmu’l-Kur’ân* adlı eseri ve eserde yer verdiği sûre sıralaması esas alınacaktır. Eserin tercih edilmesindeki ana sebep; nüzûl tertibine yer veren eserlerin çoğunun sûre tertibi oluştururken vahyin inzalinde ilk muhatap olan Hz. Peygamber’in hayatını çoğu zaman veya tamamen göz ardı etmelerine karşın bu eserde odak noktanın Hz. Peygamber olmasıdır. Ayrıca nüzûl tertiplerinin bazılarında sadece sûre sırası verilmiş ancak sûrelerin risaletin hangi döneminde indirildiği ve ana konusunun ne olduğu ifade edilmemiştir.

²³ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 129. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/48, 123, 124, 201, 281; el-Mâide, 5/12; er-Ra’d, 13/34; el-Müddessir, 74/56.

²⁴ Muhammed Fuad Abdulkaki (ö. 1968), *Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’ân* (Mısır: Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, 1945), 761.

²⁵ Bir kavram olarak *siyak* “Öncesine, sonrasına, söyleniş tarzına, söylendiği ortama ve söyleniş şekline bakarak sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumu”nu ifade eder. Siyak kavramıyla sözün sonrası değil, sözün maksadı kastedilmektedir. Sözden maksat, lafız vasıtasıyla konuşanın bu söze yüklediği maksadını anlamaktır. Sibak ise konuşmada veyazda bir ifadenin öncesi, üst tarafı, başlangıcı, yukarıya olmakta; sibaku’l-kelam denildiğinde de sözün baş tarafı ile olan bağlantısı, sözün öncesinden gelen mana kastedilmektedir. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbü’l-luga*, thk. ‘Abdüsselam Muhammed Harun, Muhammed ‘Ali en-Neccar (Kâhire: 1964-1967), 8/317; Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî (ö. 666/1268), *Muhtarû’s-Sihah*, thk. Muhammed Hatır (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 157; Ali Bakkal, *Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakin Önemi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 13-14.

²⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/181.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli sâhibi’ş-şerî’a* (Beyrut: 1405), 7/142-143; Alâu’d-dîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin (ö. 741/1341), *Lübâbü’t-te’vîl fi meâni’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1415), 1/9-10.

²⁸ Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî (ö. 292/905). *Târihu’l-Ya’kûbî* (Beyrut: Şirketü’l-‘Alemiyyi li’l-Matbuat, 2010), 1/352-354.

²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Yavuz Tuğberk, *Münâsebâtu’l-Kur’ân Çerçevesinde Mekki Sûreler Arası Bağlam* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 112-130.

Câbirî Mekke dönemini vahyin inişi ve davetin gidişatına ve konuların ağırlıklı işlenişine göre altı aşamaya ayırmıştır: Buna göre Mekke dönemleri ve sûreler şu şekildedir:

- Nübüvvet, Rububiyet, Ulûhiyet (610-613)
- Kıyâmet sahneleri, yeniden diriliş ve hesap günü (613-614)
- Şirkin ve putperestliğin eleştirilmesi (614-615)
- Çağırma ve kabilelerle iletişim (615-616)
- Muhasara ve Habeşistan’a hicret (616-619)
- Muhasara sonrası kabilelerle iletişimin sürdürülmesi ve hicret hazırlıkları (619-622)³⁰

3. Sûrelerin Nüzûl Dönemine Göre Müttakîn Kelimesinin Kazandığı Bağlamsal Anlamlar

Müttakîn kelimesinin zikredildiği sûreler ve bu sûrelerin nüzûl aşamalarından hangisinde ve ne kadar yer aldığı, nasıl bir bağlamda verildiği oldukça önemlidir. Çünkü müttakîn kavramı aslında zikredildiği nüzûl döneminde hakiki anlamını bulmuştur. Esas aldığımız nüzûl tertibine göre söz konusu kavramın geçtiği sûreler muhtemel indiriliş sırasına göre nüzûlün ikinci aşamasında başlamakla birlikte toplu bir şekilde şu şekilde sıralanabilir:

el-Mürselât/77, Kâf/50, el-Kalem/68, el-Kamer/54, es-Sâd/38, el-A’râf/7, el-Furkân/25, Meryem/19, eş-Şuarâ/26, el-Kasas/28, Hûd/11, ez-Zümer/39Sûresi, el-Hicr/15Sûresi ez-Zuhuruf/43, ed-Duhân/44, el-Câsiye/45, ez-Zâriyat/51, en-Nahl/16, el-Enbiyâ/21, et-Tûr/52, el-Hâkka/69, en-Nebe/78, el-Bakara/2, Âl-i İmran/3, en-Nûr/24, el-Mâide/5, et-Tevbe/9.

3.1. Nüzûlün İkinci Aşaması (613-614/Diriliş, Hesap Ve Kıyamet Sahneleri Yoğunluklu Sûreler)

el-Mürselat/77 Sûresi 41 ile 45. âyetler

Kâf/50 Sûresi 31 ile 36. âyetler,

el-Kalem/68 Sûresi 17 ile 37. âyetler,

el-Kamer/54 Sûresi 47 ile 54. âyetler.

Müttakîn kelimesinin nüzûl süreci içinde ilk geçtiği sûre el-Mürselat/77 sûresidir. Sûrede tevhid, melekler, ahiret hayatı, hakkı³¹ yalanlayanlar ve onların sonlarıyla ilgili âyetler sıralandıktan sonra el-Mürselât 77/41 ile 45. âyetleri arasında takvâ sahipleriyle ilgili olarak yaptıkları iyiliklerin karşılığı olan nimetler ve ödüllere yer verilir.³²

³⁰ Bu zaman dilimindeki olaylar hakkında bkz. Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttâlibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshak (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk el-müsemma bi kitâbi'l-mübtde' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, thk. Muhammed Hamidullah (Rabat: 1976),120-129, 181; Ebû Muhammed Cemalüddin Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyerî el-Meafirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişam (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye İbn Hişam*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990), 2/64; Sait Mersîfî (ö. ?), *el-Câmiu's-sahîh li's-sîreti'n-nebeviyye* (Kâhire: Dâr-u İbn Kesir, 2009), 123; Celaleddin Vatandaş, *Hiz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti –Mekke Dönemi-* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2011), 75-533; Şaban Özkavukcu, “*Kur’ân-ı Kerim’de Kronojik Olarak Hz. Peygamber’in Hayatı*” (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011), 27-83

³¹ Bu sûrede tekrar eden “Hakkı yalanlayanların vay haline” cümlesindeki haktan maksat yeniden dirilmedir. Yani bu cümle “Yeniden dirilmeyi yalanlayanların vay haline” demektir. Bkz. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukatil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü Tarihü'l-Arabî, 2002), 4/545-547.

³² Çalışmamız boyunca verilecek meallerde Kur’ân Yolu Meali esas alınacaktır. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 580; “Şüphe yok ki takvâ sahipleri gölgeliklerde ve pınar başlarında canlarının istediği çeşit çeşit meyveler arasında olacaklardır. Yaptıklarının karşılığı olarak şimdi afiyetle yiyin için. İşte biz iyilik yapanları böyle ödüllendiririz.” *Kur’ân Yolu Meali*, 580.

Hem sûre hem de siyak-sibak bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde burada zikredilen müttakî kelimesi bağlamı itibariyle “Allah’a, ahiret hayatına ve özellikle de mutlak gerçek olan yeniden dirilmeye inanan” anlamlarına gelmektedir.

Bu dönemin bir başka sûresi Kâf/50 sûresidir. Sûre, inzal edildiği aşamanın ahiret ağırlıklı muhtevasını yansıtmaktadır. Sûrenin 22. âyetinden 31. âyetine kadarki bölümünde cehennemlikler ve cehennemle ilgili âyetler verildikten sonra 31. âyetle 36. âyetler arasında müttakîler ve onların mükafatları ile alakalı bölümde onları bu ödüllere nail kılacak dört özellik verilir: Sürekli Allah’a yönelmek, Allah’ı hatırlardan çıkarmamak, kendisi için gayb olan Allah’tan çekinmek ve samimi bir kalbe sahip olmak.³³

Kâf/50 16 ile 31. âyetler arasında ağızdan çıkan her sözün ve yaptığı her fiilin kaydedildiğinden, kıyamet ve ahiret gerçeğinden gafil olarak küfürde inat edip başkalarını da buna sevkeden, iyiliği engellen, hak tanımayan, insanları şüpheye düşüren, Allah’ın yanına başka bir ilah koyan, Allah’ın huzurunda tartışan ve sonu cehennem olan kişilerden bahsedilmektedir. Bu âyetlerin hemen arkasında ise cennet kendilerine yaklaştırılıp esenlikle ve ebediyen cennete girecek, istedikleri her şey ve fazlası kendilerine verilecek olan müttakîler zikredilir.³⁴ Bu son pasaj içerisinde müttakîlerin daima Allah’a yöneldiği,³⁵ O’nu aklından çıkarmadığı, görmediği halde Rahman’dan çekindiği ve tamamen Rabbine dönük bir kalp ile geldiği beyan edilmiştir. Âyetler sûre içi bağlam açısından bir bütün olarak ele alındığında bu sûrede yer bulan müttakîn kelimesi şu anlamlara gelmiş olmaktadır: “Söz ve fiillerinin gözetlendiğinin, kıyamet ve ahiretin şüphe götürmeyen bir gerçek olduğunun farkında olarak Allah’a imanla devamlı ve kalben O’na yönelen ve O’ndan korkan kimse müttakîdir.”

Müttakîn kelimesinin geçtiği dönemin bir başka sûresi el-Kalem/68 sûresidir. Sûrenin ağırlıklı konusu iman ve ahirettir. Bu sûrede nüzûl aşamaları içerisinde zikredilen ilk mesel olan “ashâbu’l-cennet” meseli bulunur. Bu meselde “Allah izin verirse” demeden bahçelerinin mahsulünü devşireceklerine yemin eden, yoksulların yanlarına gelmesinden rahatsız olan ve Allah’tan bir ceza olarak ürünleri imha edilince hatalarını anlayan bahçe sahipleri örnek verilir. Meselin bitiminden hemen sonraki iki âyette ise Allah’a itaatsizlikten sakınıp O’na boyun eğenlerin günahkarlarla bir olamayacağı ifade edilir.³⁶

Müttakîn kelimesinin geçtiği âyet, “ashâbu’l-cennet” meselindeki mesajlar ve sonraki âyetle birlikte değerlendirildiğinde müttakîn kelimesinin bağlamı şöyle olmaktadır: “Müttakîn, yarın yapacağı bir şeyi Allah’ın iznine bağlayan, kazançlarında yoksulların hakkını gözetken ve bu hususlarda Allah’ın emrine boyun eğmiş olan kişilerdir.”³⁷

Nüzûlün ikinci aşamasında müttakîn kelimesinin yer aldığı son sûre el-Kamer/54 sûresidir. Sûrenin ana konuları kıyamet ve ahirettir. Sûrede müttakîn kelimesinin geçtiği 54. âyete kadar Nuh, Âd, Semud, Lût kavimleri ve Firavun’un Peygamberlerinin tebliğ ettiği hakikatleri yalanlamadaki ısrarları ve bunların sonucundan bahsedilmiş, sûrenin 47. ve 48. âyetlerinde günaha batmış olanların doğru

³³ “Allah’a itaatsizlikten sakınanlar için de cennet, iyice yakınlarına getirilecek. Ve kendilerine şöyle denecektir: “İşte sizlere; daima Allah’a yönelen, O’nu aklından çıkarmayan, görmediği halde Rahmân’dan çekinip korkan ve samimi bir kalp ile gelen kimseye vaad edilen cennet! Oraya esenlikle girin, bu sonsuza kadar sürecek gündür. Orada istedikleri her şey onlarıdır, üstelik katımızda fazlası da vardır.” *Kur’ân Yolu Meali*, 518.

³⁴ Bu pasajın sonunda yer alan, sûrenin 35. âyetindeki “mezid” kelimesi ile müttakîlerin umdukları ve canlarının çektikleri şeylerin fazlası kastedilmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), *Tefsiru Fahru’r-Razî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 28/181.

³⁵ Âyette zikredilen “evvab” kelimesi aslında “müttakîn” den bedeldir. Dolayısıyla Allah’a Allah’a daima yönelenler müttakîlerdir. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil* (Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, t.y.), 2/499.

³⁶ “Şüphesiz Allah’a itaatsizlikten sakınanlar için rableri katında nimetlerle dolu cennetler vardır. Öyle ya, emrimize boyun eğenleri o günahkârlarla bir mi tutacağız?” *Kur’ân Yolu Meali*, 564.

³⁷ Allah’ın bu iki husustaki emri En’am/6/165 ile. el-Kehf/18, 23-24 olabilir.

yoldan sapmış, kendilerini yakmış oldukları ve yüzüstü ateşe sürüklenecekleri beyan edilmiştir. el-Kamer/54 54. âyetinde ise müttakîlerin cennetlerde ve ırmak kenarlarında olacağı ifade edilmiştir. Bağlamı itibarıyla müttakîn kelimesi burada “Müttakîn “peygamberlerin beyan ettikleri hakikatleri tasdik eden, doğru yolda olup günaha batmamış kişiler” muhteviyatındadır.”

3.2. Nüzûlün Üçüncü Aşaması (614-615/Şirk Eleştirisi Yoğunluklu Sûreler)

es-Sâd/38 Sûresi 28. âyet,

el-A’raf/7 Sûresi 128. âyet,

el-Furkan/25 Sûresi 74. âyet,

Meryem/19 Sûresi 85. ve 97. âyetler,

eş-Şuarâ/26 Sûresi 90. âyet,

el-Kasas/28 Sûresi 83. âyet,

Hûd/11 Sûresi 49. âyet.

Şirke dair karşıt söylemlerin yoğun olduğu bu aşamada indirilen sûrelerin ilki mushafta 38. sırada yer alan es-Sâd sûresidir. Sûrenin farklı özelliği Hz. Peygamber’in kendi kabilesinin putçuluk inancına karşı en ileri seviyede bir karşı koymaya başlamış olmasıdır. Tabîî olarak bu mücadele sonunda Allah Rasulü ve ashab-ı kiram çok şiddetli baskı ve zulme maruz kalmışlardı.³⁸ Kur’ân’a vurgu ile başlayan sûre bazı kavimleri hatırlattıktan sonra Hz. Davud ile ilgili anlatıma geçer. Sûrenin 27. âyetinde cehennem ateşine girecek olan inkarcıların Allah’ın göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yarattığına dair zannı zikredildikten sonra söz müttakîlere getirilmiş ve yeryüzünde imanla birlikte salih ameller yapıp günah işlemekten uzak duranlarla, fesat çıkarıp günaha batanların denk tutulamayacağı anlatılmıştır.³⁹ Âyet öncesi ve sonrasıyla birlikte yorumlandığında burada müttakî kelimesi “kainatta hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığına inanan ve günaha batmayıp fâcir olmayan kişi” bağlamındadır.⁴⁰

Bu dönemin diğer bir sûresi nüzûl es-Sâd/38 sûresinden sonra indirilmiş olan el-A’raf/7 sûresidir. Sûrede inanç konusu insanlık tarihi platformunda sunulur ki bu platformda insanlığı cennetten ve yücelikler aleminden başlayarak sonunda ilk hareket noktasında biten bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculuk sürecinde başlangıcını Hz. Âdem’in ve sonunu Hz. Peygamber’in oluşturduğu “iman kafilesine” projektör tutmaktadır.⁴¹ Bu kafilenin önderlerinden biri de Hz. Musa’dır. Sûrenin büyük bir kısmında kendisine yer verilen Hz. Musa Firavun’un sihirbazlarına karşı galip gelip apaçık mucizeleri gösterdiğinde sihirbazlar iman etmişti. Firavun’un kavminden ileri gelenler ise İsrailoğullarının serbest bırakıldığı takdirde Firavun’a ve tanrılarına tapmayı terk edip yaşadıkları yerde fesat çıkaracakları görüşünü beyan ettiğinde Firavun onların erkek çocuklarını öldürüp kızları sağ bırakacağını ve onlara karşı ezici bir üstünlüğe sahip olduğunu söylemişti. Sûrenin 127. âyetinde geçen diyaloglardan sonra Hz. Musa kavmine her şeyin Allah’ın olduğu, O’nun dilemesi ve yardımıyla hakim kılınabileceklerini, güzel sonun müttakîler için olacağını ve bu sebeple Allah’tan yardım isteyip sabretmelerini söylemişti.⁴²

³⁸ Câbiri, *Fehmu’l-Kur’ân*, 1/241.

³⁹ “Yoksa iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanları yeryüzünde fesat çıkaranlarla bir mi tutacaktık? Yahut günah işlemekten sakınanları günaha batanlar gibi mi sayacaktık?” *Kur’ân Yolu Meali*, 454.

⁴⁰ Âyette takvâ vasfının karşıtı olarak geçen “fücur” kelimesi “nefsin insanı şeriat ve ahlâk ilkelerine aykırı işler yapmaya sevkeden özelliği” manasına gelmektedir. Dolayısıyla fâcir de dine ve ahlaka aykırı işler yapan kimsedir. Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 171.

⁴¹ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzili (ö. 1966), *fi Zilâli’l-Kur’ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2003), 4/230.

⁴² “Müsâ kavmine dedi ki: “Allah’tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz ki yeryüzü Allah’ındır. O, kullarından dilediğini oraya hâkim kılar; (güzel) sonuç, takvâ sahiplerinindir.” *Kur’ân Yolu Meali*, 164.

Dolayısıyla müttakîn kelimesinin geçtiği bu âyette taqvâ vasfı Allah’tan yardım istemek ve sabretmekle irtibatlandırılmış olmaktadır.

İçerisinde müttakîn kelimesinin geçtiği dönemin diğer bir sûresi el-Furkân/25 sûresidir. Sürenin 63. âyetinden itibaren sûre sonuna kadar “İbâdu’r-Rahman” olanların nitelikleri sıralanmaktadır. Sürenin 74. âyetinde ise onların göz aydınlığı olacak eşler ve evlatlar bahşedip müttakîlere öncü kılması için Allah’a yaptıkları dualarına yer verilmektedir.⁴³ Dolayısıyla âyette müttakîler kendilerine öncü olunmaya layık bir grup olarak tavsif edilmektedir.

Nüzûlün üçüncü aşamasında indirilen sûrelerden birisi de Meryem/19 sûresidir. Hz. Meryem ve Hz. İsa ile ilgili anlatımların en yoğun olduğu, bazı peygamberlerin tevhid mücadelelerinin verildiği bir sûredir.⁴⁴ Müttakîn kelimesi sûrede ilk olarak müttakîn 85. âyette zikredilmiştir.⁴⁵ Âyette müttakîlerin değerli konuklar olarak Allah’ın huzurunda toplanacakları belirtilir. Bu âyetin öncesinde inkarcıların, putlara tapanların ahiretteki hallerinden, sonrasında ise mücrimlerin cehenneme sürükleneceğinden bahsedilmektedir. Bağlamı itibarıyla burada müttakîn; inkâr ve putlara tapmak gibi cürümlerden uzak olarak Allah’ın huzurunda bir araya gelecek seçkin konuklar manasındadır.

Sûredeki diğer müttakîn kelimesi ise Meryem/19 97. âyetindedir.⁴⁶ Âyette Kur’ân’ın Arap dilinde kolay anlaşılır kılınma gayesinin “...müttakîlerin onunla müjdelemesi ve inatla direnenlerin de onunla uyarılması” olduğu belirtilir.⁴⁷ Dolayısıyla burada müttakîn kelimesi müjdelemeleri için Kur’ân’ın anlaşılır kılındığı ve inatla direnenlerin zıddı manasındadır.

Kur’ân’ın âyet sayısı en çok olan ikinci sûresi bu aşamada indirilen eş-Şuarâ/26 sûresidir. Sûrede kafirlerin konumları karşısında Hz. Peygamber’in teselli edilmesi, uzun bir silsile şeklinde peygamber kıssaları ve bu kıssalardaki ibretler, öğütler, uyarılar; Hz. Peygamber döneminde ve onun çevresinde bulunan kafirlerin bazı sözleri ve akideleri yer alır.⁴⁸ eş-Şuarâ/26 90. âyette müttakîler için cennetin yaklaştırıldığı müjdeledikten sonra tıbak sanatı uygulanarak 91. âyetle 103. âyetler arasında cehennemliklere, onların cehenneme atılma sebeplerine ve diyaloglarına yer verilir.⁴⁹ Bu pasajda geçen âyetlere göre cehennemin kendilerine açıkça gösterileceği ve sonunda cehenneme atılacak kişileri bu sona götüren iki sebep vardır; azgınlık/sapmak ve şirk.⁵⁰ Dolayısıyla bu âyet bölümlenmesinde müttakîn; azgınlık/sapmak ve şirkten uzak olan kişiler anlamında kullanılmış olmaktadır.

Bu dönem içerisinde müttakîn kelimesinin zikredildiği diğer bir sûre el-Kasas/28 sûresidir. el-Kasas/28 sûresinde mücmel olarak Kur’ân’ın Allah katından olması delillendirilerek Kur’ân hakkındaki şüphelerin giderilmesi ve Kur’ân’ın durumunun yüceltilmesi ile Hz. Musa kıssasının ayrıntılandırılması

⁴³ “Onlar, “Ey rabbimiz!” derler, “Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahattan sakınanlara öncü yap!” *Kur’ân Yolu Meâli*, 365.

⁴⁴ Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed es-Saîdî (ö. 1966), *en-Nazmu’l-fenniyyu fi’l-Kur’ân* (Kâhire: Mektebetü’l-Âdâb, 1992), 191-192.

⁴⁵ “Gün gelecek, taqvâ sahiplerini seçkin konuklar olarak rahmânın huzurunda toplayacağız.” *Kur’ân Yolu Meali*, 310.

⁴⁶ “Biz Kur’an’ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki günahattan sakınanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyaralım!” *Kur’ân Yolu Meâli*, 311.

⁴⁷ Bu âyette geçen “lüdd” kelimesinin şiddetli düşman manasına gelen “eledd” kelimesinin çoğuludur. Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfâhânî (ö. V. /XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 2009), 739.

⁴⁸ Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984), *et-Tefsîru’l-hadis*, (Kahire: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2000), 3/241.

⁴⁹ Tıbak (tezat), bir şeyi zıddıyla bir araya getirmek veya onu zıddıyla birlikte zikretmek anlamına gelmektedir. Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Muhtasarü’l-me’ânî* (İstanbul: Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, 1886), 385.

⁵⁰ Âyette geçen “gâvî” kelimesi sapmak ve azmak manasındadır. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, 3329; Bu bağlamda müttakîlerden bahseden âyetten sonra gelen âyete iki şekilde mana verilebilir. Birinci mana kelimenin sözlük anlamına istinaden “*Cehennem sapkınlarla/azgınlara apaçık gösterilir.*” şeklinde olabilir. İkinci mana ise âyetin siyakında Allah’ı bırakıp yardım/şefaet edeceklerini ve kendilerini kurtarabilecekleri zannettikleri ilahlara tapma küfrüne girenlere yer verilmesi sebebiyle “*Cehennem de küfre sapsın olanlara apaçık gösterilir.*” cümleleriyle ifade edilebilir.

yer almaktadır.⁵¹ Sûrenin 76. âyetiyle 83. âyetleri arasında Hz. Musa'nın kavminden olan Karunla ilgili kısma verilmiştir.⁵² Karun, Allah'ın kendisine verdiği maddi imkanlarla azgınlık, haksızlık ve bozgunculuk yapmakta, Allah'ın ihsanı olan zenginliğini sadece dünya için kullanmakta ve insanlara bir şey vermemektedir. Allah da bir ibret olmak üzere onu ve sarayını yerin dibine geçirmiştir.⁵³ Bu âyetlerden sonra söz müttakilere gelmekte ve ahiret yurdunun dünyada haksızlıkla üstünlük kurmayan, bozgunculuk yapmayan, güzel sona ulaşacak müttakiler için hazırlandığı ifade edilmektedir.⁵⁴

Bu âyet hem kendi içinde hem de sibakıyla birlikte değerlendirildiğinde iyi sona ulaşacak olan müttakiler, Kârün örneğinde işaret edildiği gibi kendi ilmiyle değil Allah'ın ihsanı sayesinde bir çok imkana sahip olduğunu unutmayıp onunla yeryüzünde azgınlık, haksızlık ve bozgunculuk yapmayan, insanlara ihsan ve ikramda bulunarak dünyayı değil ahireti tercih eden kişilerdir.”

Nüzûlün bu aşamasında değinilecek son sûre Hûd/11 sûresidir. Sûre birçok açıdan Yûnus/10 sûresine benzer. Sûrede öğüt alınması için peygamberlerin ve milletlerin kıssaları uzun silsileler halinde anlatılmıştır. Önceki milletlerden kafir olanların kötü sonları ile müminlerin güzel sonları ve kurtuluşlarına yer verilmiştir. Aslında bütün bunlar Hz. Peygamber'e ve müminlere kuvvet ve huzur vermek, kafirlere de uyarıda bulunmak içindir.⁵⁵ Hûd/11'de yer verilen peygamber kıssalarının en detaylı olanı sûrenin 25 ile 50. âyetleri arasındaki Hz. Nuh'a ait olandır. Burada Hz. Nuh'un tebliğ mücadelesi, kavminin alaycı tutumları, Allah'ın emriyle bir gemi yapması, evladiyla imtihanı ve tufan hadisesi gibi olaylar anlatılmıştır. Bu anlatımların sonunda yer alan 49. âyette ise burada anlatılanların gayb haberlerinden olduğu ve iyi sonun sabreden müttakiler için olacağı ifade edilmiştir.⁵⁶ Hûd/11 sûresi 49. âyet sibakıyla birlikte ve sûrenin indiği nüzûl aşaması göz önüne alınarak değerlendirildiğinde müttakî kelimesinin peygamberin tebliğini kabul etmek ve tebliğ vazifesini yaparken karşılaşılabilecek zorluklara sabretmek bağlamında kullanıldığı düşünülebilir.

3.3. Nüzûlün Dördüncü Aşaması (615-616/Çağrıyı Haykırma ve Kabilelerle İletişim Yoğunluklu) el-Hicr/15 Sûresi 28 ile 48. âyetler.

Bu sûre Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesini artık açıktan açığa ve kitlesel yapabileceğinin yolunu açan 94. âyeti sebebiyle özel bir sûredir. Nitekim bu âyette Allah Rasulünden kendisine emredilen şeyleri açıkça ortaya koyması istenmektedir. el-Hicr/15 sûresinin üç temel konusu Kur'ân, vahiy ve peygamberliktir. el-Hicr/15 28. âyetinden 45. âyetine kadarki bölümde Hz. Âdem'in yaratılışı, onun üstünlüğünün melekler tarafından kabul edilmesi, iblisin ise bu kabulden kaçınıp Allah'ın emrine karşı gelmesi sonucunda lanetlenmesi ve insanları Allah'ın doğru yolundan çıkaracağına dair yemini ile iblise uyan azgınlığın cehennemini yedi kapısından girecek gruplardan olacağı anlatılmıştır.⁵⁷ Bu bölümden hemen sonra ise müttakilerin cennet bahçelerinde ve pınar başlarında olacağı zikredilmiştir. Bu açıdan müttakî kelimesi burada şeytana uymayan ve azgınlardan olmayan kişi bağlamında yer almaktadır.

⁵¹ Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, 227.

⁵² Mushafta bu kıssanın başlangıç âyeti 76 bitiş âyeti ise 83 olarak gösterilmiş, ξ durağı da buna göre konumlandırılmıştır. Ancak kıssanın son ve öğüt verecek olan cümlesi 84. âyettir. Dolayısıyla burada kıssanın 84. âyetle tamamlanmış olacağı düşünülebilir.

⁵³ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Kasasu'l-enbiya*, thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid (Mekke: Mektebetü't-Tâlibu'l-Câmi, 1988), 484-489.

⁵⁴ “İşte ahiret yurdu. Onu yeryüzünde haksız üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlanmış bulunuyoruz. İyi son, Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.” *Kur'ân Yolu Meâli*, 394.

⁵⁵ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 3/501.

⁵⁶ “(Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin! Sabret, çünkü iyi son günahattan sakınanlarındır.” *Kur'ân Yolu Meâli*, 226.

⁵⁷ Burada âyette geçen “secde” kelimesini “üstünlüğünü kabul etme” kelimeleriyle ifade etmeyi tercih ettik. Zira secde kelimesi Arap dilinde sadece namaz ibadetindeki bir fiile delalet etmez. Aynı zamanda secde secde kelimesi, itaat etme, boyun eğme, saygı gösterme, başı öne eğme, selamlama, teslim olma, bir kimsenin hükümranlılığı altına girme gibi anlamlara da gelmektedir. Firûzâbâdî, *Kâmus*, 366; Cevherî, *Sihah*, 2/483.

3.4. Nüzûlün Beşinci Aşaması (616-619/Muhasara ve Habeşistan’a Hicret Aşamasında İndirilen Sûreler)

- ez-Zümer/39 Sûresi 57. âyet,
- ez-Zuhruf/43 Sûresi 67. âyet,
- ed-Duhan/44 Sûresi 43 ile 57. âyetler,
- el-Câsiye/45 Sûresi 19. âyet.

Nüzûlün dördüncü aşamasında Hz. Peygamber’e Hicr/15 sûresiyle kendisine emredilene açıkça haykırması emredildikten sonra Arap kabileleri ile iletişime geçildi. Her ne kadar bu kabileler tebliğ müspet karşılık vermeseler de Kureyş müşrikleri tebliğin yayılmasından rahatsız oldu ve bu duruma mâni olması için Ebu Tâlib’e başvurdu. Hatta Hz. Peygamber’i kendilerine teslim etmesini istediler. Ebu Tâlib ise yeğenininki önceki haline göre daha da zor olabileceğini düşünerek Haşimoğullarını ve Muttalipoğullarını toplayarak Hz. Peygamber’i korumaya davet etti. Bu gelişme üzerine Kureyş toplandı ve bu iki kabile ile her türlü ilişkiyi kestiklerini ilan ettiler. Hz. Peygamberle birlikte iki kabile üç yıllık süre kalacakları Ebu Tâlib mahallesine yerleştiler. Hz. Peygamber bu muhasaradan önce veya hemen sonra Habeşistan’a hicrete izin verdi.⁵⁸

İşte böyle bir zeminde indirilen ilk sûre ez-Zümer/39 sûresidir. Sûrenin temel konusu Allah ve ahiret inancıdır. Sûrenin 53. âyetiyle başlayan konu 67. âyete kadar devam etmiştir.⁵⁹ Bu parçada önce günahata haddi aşanların Allah’ın rahmetinden ümidini kesmemeleri, Allah’a yönelip teslim olmaları ve Allah’tan indirilen en güzel hükümlere uymaları istenmiştir. 56. âyet ile 59. âyet arasında ise önceki âyetlerde yapılması istenilen şeylerden uzak duranların ahirette pişmanlık duyacakları ve bu kimselerin hayıflanma cümleleri beyan edilmiştir. Bu parçada müttakîn kelimesi, geçtiği ez-Zümer/39 57. âyetin içinde bulunduğu bütün itibariyle ele alındığında kelime ile Allah’a teslim olan, indirilen en güzel hükümlere uyan, Allah’a itaat hususunda gerekeni yapan, kendi aleyhine olacak –alay etmek gibi- fiiller yapmayan ihsan sahibi kişi kastedilmektedir.

Dönemin müttakîn kelimesinin geçtiği bir başka sûresi ez-Zuhruf/43 sûresidir. Daha önceki sûrelerde geçen “...Allah’ın katında ahiret mutluluğu müttakîlere has olacaktır.” cümlesi sûrenin 35. âyetin sonunda yinelenmektedir⁶⁰. ez-Zuhruf 67. âyette ise müttakîler dışında dostların bile birbirine düşman olacağı ifade edilmiştir. Sûrenin indirildiği nüzûl ortamını göz önüne aldığımızda muhasara altında bulunan müminlerin ahiret mutluluğu vaad edilerek ve gerçek dostluğun millet veya kabile değil de taqvâ temelli olacağının beyanıyla teselli edildiği düşünülebilir.

Müttakîn kelimesinin yer aldığı bu dönemde indirilen sûrelerden bir diğeri ed-Duhan/44 sûresidir. Sûre Hâ-mîm sûrelerindedir.⁶¹ Sûrede 43. âyetten 57. âyete kadarki bölümde cehennem/cehennemlikler ve cennet/cennetlikler ile ilgili tablolara yer verilir. Sûrenin 43. âyetinden 51. âyeti arasında belirtilen azaplara çarptırılacak ve sonraki bölümde müttakîlerin zıddı olacak kişiler “esîm” vasfına sahip olanlar olacaktır. “Esîm” kelimesinin Ebu Cehil hakkında kullanıldığına dair

⁵⁸ İbn Hişam, *es-Sîret*, 1/339-366.

⁵⁹ Mushafta bir konunun başlangıç ve bitiş yerlerini işaret ettiği ifade edilen secavend işareti bu bölümde 63. âyetin sonundadır. Ancak bu bölümdeki hâkim konu olan imanla ilgili anlatımlar kıyamet gününden bahseden ve yeni bir konunun başlangıcı olan 67. âyete kadar devam etmektedir.

⁶⁰ “(Ayrıca) evleri için kapılar, üzerlerinde yaslanıp istirahat edecekleri koltuklar yapar, altınla da süslerdik. Ama bunların hepsi dünya hayatına ait geçici faydalardan ibarettir, rabbinin katında âhiret (mutluluğu) ise taqvâ sahiplerine mahsustur.” *Kur’ân Yolu Meâli*, 491.

⁶¹ Bu kavram “ha-mim” ile başlayan sûreler için kullanılmaktadır. Bu sûreler mushafta 40–46 arası sûreler olup sırasıyla; el-Mü’min/40, el-Fussilet/41, eş-Şûrâ/42, ez-Zuhruf/43, ed-Duhân/44, el-Câsiye/45, el-Ahkâf/46 sûreleridir. Bahâuddîn Hurremşâhî, *Kur’ân Bilimi*, çev. Hasan Elmas (İstanbul: İhtar Yayınları, 1998), 264.

rivâyet olsa da aslında “fâcir” manasındadır.⁶² Fâcir kelimesinin kökü olan “fûcur” ise kişiyi dine ve mürüvvete (ahlaka) aykırı hareketler yapmaya sevkeden özellik demektir ki bu durumda fâcir dine ve ahlaka aykırı işler yapan kişi demektir.⁶³ Bu bağlamda “esîm” kelimesinin zıddı konumunda olan “müttakîn” kelimesi dine ve ahlaka aykırı işler yapmaktan sakınan manasına gelmektedir.

Bu dönemde müttakîn kelimesinin zikredildiği son sûre el-Câsiye/45 sûresidir. Sûrenin 19. âyetinde zâlimlerin birbirinin dostu olduğu ifade edildikten sonra müttakîlerin dostunun da Allah olduğu söylenmiştir.⁶⁴ Bu siyak içerisinde müttakîn, zâlim olmadıkları için Allah’ın kendilerine dost olduğu kişi olarak anlaşılabilir.

3.5. Nüzûlün Altıncı Aşaması (619-622/Muhâsara Sonrası Kabilelerle İletişimin Sürdürülmesi ve Hicret Hazırlıkları)

ez-Zâriyât/51 Sûresi 16 ile 19. âyetler,

en-Nahl Sûresi30., 31. âyetler,

el-Enbiyâ/21 Sûresi 48. âyet,

et-Tûr/52 Sûresi 17 ile 29. âyetler

el-Hâkka/69 Sûresi 48. âyet,

en-Nebe/78 Sûresi 31 ile 36. âyetler.

Siyer-i nebevide bu dönem Ebû Tâlib ve Hz. Hatice’nin öldüğü, kabilelerle irtibatın devam ettirildiği, tebliğ için Taif’e gidildiği, isra ve miraç hadiselerinin yaşandığı, Akabe biatlarının ve hicret hazırlıklarının yapıldığı dönemdir.⁶⁵

Bu aşamada müttakîn kelimesinin ilk olarak geçtiği ve bu dönemde indirilen ikinci sûre ez-Zâriyât/51 sûresidir.⁶⁶ Sûrenin 10 ile 14. âyetleri arasında din günü hususunda alay edenlerden bahsedildikten sonra cennetlerde ve pınar başlarında olacak müttakîlere söz gelmiştir. 16 ile 19. âyetler arasında müttakîleri bu mükafata ulaştıran şu dört vasıf sıralanarak bir müttakî tablosu çizilmiştir: Güzel davranışlar yapmak, gecenin az bir bölümünde uyumak, seher vakitlerinde bağışlanma dilemek, yoksullara ve yardım isteyenlere infakta bulunmak. Bu bağlamda müttakî; güzel işler yapan, geceyi ve seher vaktini değerlendiren, yardıma muhtaç olanlara infakta bulunan kişidir.

Dönem içerisinde müttakîn kelimesinin zikredildiği diğer sûre en-Nahl/16 sûresidir. Sûrenin 30. ve 31. âyetlerinde geçen bu kelimeyi doğru yorumlayabilmek için öncelikle 24. âyeti doğru anlaşılmalıdır. Bu âyette putperestlere “*Rabbiniz ne indirdi?*” diye sorulduğunda onların da “eskilerin masalları” şeklinde cevap verdikleri ifade edilmiştir. Ayrıca bu putperestler Hz. Peygamber’in ziyaretine gelen grupların önüne geçmiş ve “Duyacağın şeyler eskilerin masalları” diyerek onları geri çevirmişlerdir. Yani onlar bu sözleriyle aslında Allah’ın bir şey indirmediğini kastetmişlerdir.⁶⁷ en-Nahl/16 30. âyetine geldiğinde “*Rabbiniz ne indirdi?*” şeklindeki aynı sorunun müttakîlere sorulduğunu ve onların “Rabbimiz hayır indirdi.” şeklinde doğruya uygun bir cevap verdiklerini, 31. ve 32. âyetlerde de bu davranışları sebebiyle ulaşacak oldukları nimetler görülmektedir. Dolayısıyla bu

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’ (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 3/43; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4/428.

⁶³ Cürcânî, *et-Târifât*, 171.

⁶⁴ “Şüphesiz onlar, Allah’a karşı sana hiçbir fayda sağlayamazlar ve kuşkusuz haktan sapanlar birbirlerinin dostları ve koruyucularıdır, Allah da itaatsizlikten sakınanların dostudur.” *Kur'an Yolu Meâli*, 499.

⁶⁵ İbn İshak, *es-Siyer*, 233-243.

⁶⁶ Nüzûlün altıncı aşamasının ilk sûresi Nûh/71 dir. Bkz. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an*, 2/231.

⁶⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşeri (ö. 538/1144), *el-Keşşaf an hakaiku gavamidu't-tenzil ve uyu'ni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, (Riyad: Mektebetü Abikan, 1998), 3/433.

âyetler bağlamında müttakî Kur’ân’ın Allah katından indirildiğini ve onun hayır olduğunu ikrar eden kişidir.

Dönemin diğer bir sûresi birçok peygamberden bahseden el-Enbiyâ/21 sûresidir. Sûrede isimleri zikredilen peygamberlerden ikisi Hz. Musa ve Harun’dur. el-Enbiyâ/21 48. âyette bu iki peygambere ve müttakîlere bir ışık ve zikir olarak “Furkan”ın verildiği ifade edilmektedir. Her ne kadar burada Furkan ile neyin kastedildiği hususunda ihtilaf edilmişse de çoğunluk Tevrat olduğu görüşündedir. el-Enbiyâ/21 48. âyetin sonunda geçen müttakîlerin kimler olduğu bir sonraki âyetle açıklığa kavuşturulmakta ve onların görmedikleri halde Allah’tan korkan ve kıyamet endişesi olan kişiler olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸ Bu bağlam içerisinde müttakî; furkan vasıflı kitaba muhatap kabul edilen, Allah’tan korkarak kıyamet endişesi taşıyan kişidir.

et-Tûr/52 sûresi nüzûlün bu aşamasında indirilen diğer bir sûredir. Kıyamet tasvirleriyle başlayan sûrede 17. âyete kadar üç vurgu dikkat çekmektedir; azabın ansızın ve kesinlikle gerçekleşeceği, peygamberlerin bildirdiklerinin yalanlandığı ve sabır. 17. âyetle birlikte müttakîlere söz gelmekte, 29. âyete kadar bir bütünlük içinde müttakîlere verilecek nimetler ve onların diyalogları verilmektedir. Yani et-Tûr/52 ilk 16 âyetinin mukabili 17 ile 29. âyetleri olmaktadır. Bu anlamda siyak ve sibak itibarıyla müttakîn Allah’ın hak eden kullar için azabının geleceğine ve bunu engelleyecek kimse olmadığına inanan, peygamberin tebliğ ettiklerini yalanlamayan ve sabredebilen kişi olmaktadır.

Dönemin müttakîn kelimesine yer veren son iki sûresinden birisi el-Hâkka/69 sûresidir. Sûrenin 48. âyetinde Kur’ân’ın değişik sûrelerinde tekrar edilen şöyle bir âyet vardır: “*Kur’ân müttakiler için bir öğüttür.*”⁶⁹ Yani Kur’ân’dan öğüt alma sonucu takvâ vasfına ilişkilendirilmiş ve müttakî Kur’ân’dan öğüt alma kabiliyetine sahip kişi bağlamında kullanılmıştır.

en-Nebe/78 sûresi 31-36. âyetler arasında farklı sûrelerde de gördüğümüz bir hakikat yinelenir: “*Cennet nimetlerine müttakiler ulaşacaktır.*” Sûrenin 31. âyetinde geçen ve müttakîlere tahsis kılınmış olan “mefâz” kelimesi mimli mastar veya ism-i mekân olarak değerlendirilir. Buna göre mefâz küfre dair işlerden sakınan ve güzel işler yapanlar için bir kurtuluş veya zafer yeri, azgınlar için olan azaptan kurtuluş veya bu sonuçlara ulaşma zamanı anlamlarına gelebilir.⁷⁰ Sûrenin 21 ile 31. âyetleri arasında Allah’ın sınırlarını aşan, bir gün hesaba çekileceklerine inanmayan ve Allah’ın âyetlerini yalanlayanların cehennemle sonlanan durumları ve orada görecekleri bazı cezalar zikredildikten sonra bu bölümde zikredilenlerin zıddı olarak müttakîler ve cennet nimetleri serdedilmiştir.⁷¹ Dolayısıyla bu bağlam bütünlüğünde müttakîn Allah’ın sınırlarına riâyet eden, hesap gününe dair bilinçli olan ve Allah’ın âyetlerini yalanlamayan kişidir.

4. Medine Dönemi (622-632)

el-Bakara/2 Sûresi 2 ile 5., 180 ile 183., 194., 241. âyetler,

Âl-i İmrân/3 Sûresi 76., 110 ile 115. âyetler,

en-Nûr/24 Sûresi 34. âyet,

el-Mâide/5 Sûresi 27 ile 31., 46. âyetler

et-Tevbe/9 Sûresi 4., 36., 44., 123. âyetler

⁶⁸ “Andolsun ki, Mûsâ ve Hârûn’a, gûnahtan sakınan, görmedikleri halde rablerinden korkan ve kıyametin kaygısını taşıyanlar için bir ayırma ölçütü, bir ışık, bir hatırlatıcı kaynak (kitap) verdik.” *Kur’ân Yolu Medîli*, 325.

⁶⁹ Âl-i İmrân, 2/138.

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsir-u Mukatil*, 4/564; Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu’l-meânî* (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî), 30/18.

⁷¹ Ebû’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmü’l-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver*, thk. Abdussemi’ Muhammed Ahmed Hasaneyn (Riyad: 1978), 21-204-209.

Medenî sûreler içerisinde el-Bakara/2 sûresi Kur’ân’ın âyet ve sayfa sayısı en çok olması çeşitli ve değişik konuların yer alması gibi hususiyetleriyle öne çıkan bir sûre olmuştur.⁷² Sûrenin hemen başında Kur’ân’a vurgu yapıldıktan sonra müttakîlerin vasıfları sayılır. Sûrenin 2 ile 5. âyetler arasında zikredilen bu özellikler ışığında müttakî gayba inanan, namaz kılan, infak eden, Kur’ân’a, önceki kitaplara ve ahirete iman eden, hidâyette olup kurtuluşa eren kişidir. el-Bakara/2 180 ile 183. âyetleri arasında ise vasiyetle ilgili hükümlere değinilmiştir. Bu bölümde 180. âyette ölümü yaklaşan bir kişi geriye mal bırakacaksa mirasta hak sahibi olan kişilere uygun bir vasiyette bulunmasının gerekliliği ile takvâ arasında bağ kurulmuştur. Bu meyanda müttakî ölmeden önceki son anlarında hak sahibi olacak kişilere uygun bir vasiyette bulunma yükümlülüğünü yerine getiren kişi olmaktadır.⁷³

Mushaf sırası itibariyle el-Bakara/2 sûresinde tilavet edilen kavramlardan birisi “eş-şehru’l-haram”dır. Kelime haram aylar anlamına gelmektedir ki Câhiliye Arapları zilkade, zilhicce, muharrem, receb aylarına savaşılmaması haram aylar olarak itibar ediyorlardı.⁷⁴ el-Bakara/2 194. âyette bu kavram özel bir durumla alakalı olarak inzal edilmiştir.⁷⁵ Rivâyete göre hicretin 6. yılında Hz. Peygamber umre niyetiyle harekete ettiğinde, müşrikler haram saydıkları zilkâde ayında Beytullah'a gitmesine engel oldular. Onlar ancak ertesi yıl oraya girebildiler. Böylece Allah onlara kısas hükmünü uyguladı. İşte bu olay üzerine “*Haram ay haram aya karşılıktır. Hürmetler karşılıklıdır...*” âyeti nazil oldu.⁷⁶ Âyetin sonunda da Allah’ın müttakîlerin yanında olduğu ifade edildi. Dolayısıyla âyetin ihtiva ettiği olayla ilgili olarak müttakî haram ay kabul edilen dönemdeki saldırmazlık kurallarına riâyet eden, bu ayların hürmetini ihlal ederek saldırıda bulunulursa aynı oranda karşılık veren ve bu konuda Allah’ın hükmüne saygılı olan kişidir.

el-Bakara/2 sûresinde müttakîn kelimesinin geçtiği son âyet 241. âyettir.⁷⁷ Âyette boşanmış olan kadınların geçimlerinin sağlanması için örfe uygun olan geçimliliğin verilmesinin müttakîler üzerine bir gereklilik olduğu hükmü yer alır. Burada kilit konumda olan iki kelimden birincisi “metâ” kelimesidir. İlk olarak sûrenin 236. âyetinde geçen bu kelime bir miktar eşya, mal ve geçimlik anlamındadır. İkinci kilit kelime “hakkan” ifadesidir. Bu kavramın vucubiyete mi veya nedbe mi delalet ettiği hususunda ihtilaf vardır.⁷⁸ Bu bağlam içerisinde müttakî boşanmış olduğu eşinin iddet sûresi içerisinde gerekli olan temel ihtiyaçlarını sağlama erdemini gösteren kişi anlamına gelmektedir.

Medine’de indirilen sûreler içerisinde el-Bakara/2 sûresinden sonraki en uzun sûre Âl-i İmran/3 sûresidir. Sûrenin ilk seksen küsur âyeti Necran heyetinin soruları üzerine inzal edilmiş olup yoğunluklu olarak ehl-i kitaba göndermeler yapılır.⁷⁹ Sûrede müttakîn kelimesinin zikredildiği ilk âyet sûrenin 76. âyetidir.⁸⁰ Ancak bu âyetin sahih bir şekilde anlaşılması siyak-sibak bağlamına riâyetle mümkün görünmektedir. Bir önceki âyette ehl-i kitap emanet açısından iki kategoriye ayrılmıştır. Birinci taraf emanet edilen malı noksansız iade eden emin kişiler, ikinci taraf ise Arapları “ümmiler” diye vasfedip küçük görerek mallarını haksızlıkla yiyen ve emanette emin olunmayan kişilerdir. Cenab-ı Allah Âl-i

⁷² Sûrenin genel görünümü için bkz. Derveze, *et-Tefsiru’l-hadis*, 6/123-125.

⁷³ Bu âyetin mensuh olup olmadığıyla ilgili görüşler için bkz. Razi, *et-Tefsiru’l-kebir*, 5/65-68.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Algül, “Haram Aylar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/105-106.

⁷⁵ “Haram ayın karşılığı haram aydır; saldırmazlık kurallarına riayet karşılıklıdır. Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın. Allah’ın hükmüne saygılı olun ve bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır.” *Kur’ân Yolu Meâli*, 29.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azim*, 2/219

⁷⁷ “Boşanmış kadınlara faydalanacakları uygun bir şeyler verilmesi, Allah’ın rızasını gözetenlerin borcudur.” *Kur’ân Yolu Meâli*, 38.

⁷⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te’vilatu ehli’s-sünne* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004), 1/204-205.

⁷⁹ Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’rî el-Vâhidi (ö. 468/1076), *Esbâbu’n-nüzûl* (Suudi Arabistan: Dâru’l-İslah, 1992), 97.

⁸⁰ “...Her kim ahidne vefa gösterir ve günah işlemekten sakınırsa, bilsin ki Allah o sakınanları sever.” *Kur’ân Yolu Meâli*, 58.

İmrân/3 76. âyette ise sözüne vefa gösteren ve günah işlemekten sakınanları seveceğini hatırlatır. Bir sonraki âyette sakınılması gereken durum Allah’a verilen sözü ve yemini az bir bedelle satmak olarak açığa kavuşturulur.⁸¹ Bu bağlamda müttakî emanette emin olan, insanların mallarını haksızlıkla yemeyen, Allah’a verdiği sözü ve yemini hiçbir şeye değişmeyen kişi olmaktadır.

Âl-i İmrân/3 110. âyet ile 115. âyetleri arası konu bütünlüğü arz etmektedir. Nitekim 110. âyette Muhammed ümmetinin vasıfları sayılmakta sonraki âyetlerde önce ehl-i kitabın olumsuz davranışları ve bunun sonuçları zikredilmiş 113. ve 114. âyetlerde ise ehl-i kitabın hepsinin eşit olmadığı (iman-küfür, hayır-şer gibi hususlarda), onlardan bazılarının Allah’a ve ahirete iman ettiği, istikamet sahibi olarak gece saatlerinde âyetleri okuyup secde ettiği, iyiliği emredip kötülükten sakındırdığı ve iyilikte yarıştığı anlatılır.⁸² 115. âyette ise önceki âyetlerde sayılan iyiliklerin karşılıksız bırakılmayacağı ve Allah’ın müttakîleri bildiği ifade edilir. Bu bağlam çerçevesinde müttakî ister Muhammed ümmetinden isterse ehl-i kitab içerisinde olsun Allah’a ve ahirete inanıp istikamet sahibi olan, Allah’ın âyetlerini okuyarak secdeye kapanan ve gece ibadeti yapan, iyiliği emredip kötülükten sakındıran kişidir.

Müttakîn kelimesinin geçtiği âyetlerden bir diğeri en-Nur/24 sûresinin 34. âyetidir. Bu âyette Kur’ân’ın müttakîler için bir öğüt olarak indirilmiş olma hakikati bir kez daha vurgulanmıştır.

Medeni sûrelerden nüzûl sırasına göre müttakîn kelimesini geçtiği bir diğer sûre el-Mâide/5 sûresidir. el-Mâide/5 27 ile 31. âyetleri arasında Hz. Âdem’in iki oğlunun kıssası anlatılır. Her iki kardeş de Allah’a birer kurban sunmuş Hâbil’in kurbanını Allah kabul edince Kâbil kıskançlık göstermiş ve kardeşini öldürmüştür. Daha sonra Kâbil yaptığına pişman olmuş ve kardeşini karganın göstermesiyle gömmüştür.⁸³ Bu kıssa içinde geçen müttakî kelimesi mefhum itibariyle bir kişinin ulaştığı güzelliği kıskanmayan veya kıskanmış olsa da bu duyguyla sonunda pişman olunacak zararlı işler yapmayan kişi manasında anlaşılabilir. Aynı sûrenin 46. âyetinde daha önce Kur’ân ve Tevrat ile bağlantılı olarak zikredilen bu kitapların müttakîler için bir hidâyet ve öğüt olması durumu burada İncil için tekrarlanır. Dolayısıyla önceki kitaplar gibi İncil de ehl-i kitab içerisinde ancak müttakî olanlar için bir hidâyet ve öğüt olmaktadır.

Bu başlık altında ele alacağımız son sûre et-Tevbe/9 sûresidir. Sûre Hz. Peygamber’in vefatından 15 ay önce veya vahyin başlangıcından 20/22 yıl geçtikten sonra indirilmiştir. Tebliğ sürecinde önce İslam düşmanlarının muamelelerinde izlenen siyaset Yunus/12 sûre 41. ayette yer alan ve zorlama içermeyen bir haldeydi. Ancak İslam düşmanlarının ve ehl-i kitabın hainlikleri, nifakları, savaş hazırlıkları, hücumları gibi çirkinlikleri gün yüzüne çıkıp şiddetlenince cihad kaçınılmaz bir hale geldi.⁸⁴ Sûrenin konuları Tebük gazvesi, gazveyle ilgili ortam, şartlar ve olaylar etrafında yoğunlaşmıştır.⁸⁵

Sûrede müttakîn kelimesinin geçtiği ilk âyet sûrenin 4. âyetidir. Önceki âyetlerde antlaşma yapılmış olan müşriklere karşı büyük hac günü bir fesih bildiri ilan edilerek buldukları yerde 4 ay rahatça dolaşabilecekleri, Allah ve Rasulü’nün müşriklerle hiçbir bağının olmadığı bildirilmiştir. Bu

⁸¹ Âyette geçen ahid, kişinin başkası için yerine getirmeyi üstlendiği şey demektir. Bu yükümlülük iki taraflı olursa buna ahitleşme denilir. Âyetin sibakında geçen âyetin indirilişinde Abdullah b. Selam, Samuel b. Adiya gibi kendilerine emanet olarak verilen mal az veya çok da olsa emanetlere hainlik etmeyen güvenilir, sözünde duran kimselerle Ka’b b. Eşref, Fihnas b. Azura gibi emanette hainlik ve onu inkâr eden bir kısım ehl-i kitaptan bahsedilir. Vehbe Zuhayli (ö. 2015), *et-Tefsiru'l-münir* (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 2/244.

⁸² Rivâyete göre bu âyetler Abdullah b. Selam ve onunla birlikte bir topluluk ile Yahudilerden bazı kişiler müslüman olunca indirilmiştir. Zira onlar müslüman olduğunda Yahudi alimlerinden ve kafirlerden bazıları “Muhammed’e ancak şerhlerimiz inandı. Onlar hayırlılarımız olsaydı atalarının dinini terketmezlerdi.” demişlerdi. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki (Kahire: 2001), 5/689-702; Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 7/215.

⁸³ Kıssanın detayı için bkz. İbn Kesir, *Kasasu'l-enbiya*, 66-76.

⁸⁴ Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1996), *Nahve Tefsir Mevdûi li suveri'l-Kur'âni'l-kerim* (Kahire: Dâru's-Şuruk, 1995), 143-157.

⁸⁵ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 9/338.

âyette ise kendileriyle antlaşma yapılan müşriklerden antlaşma yükümlülüklerini yerine getiren ve müslümanlar aleyhine kimseye destek olmayanlar önceki âyetlerdeki sert bildirim ve kötü sonuçtan istisna edilmiştir. Müslümanlara da antlaşma süresi doluncaya kadar verilen sözlere bağlı kalmaları ve Allah’ın antlaşmaya bağlı kalarak herhangi bir haksızlıktan sakınanları sevdiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu âyetler bağlamında müttakî karşısındaki müşrik de olsa ona verdiği söze ve onunla yaptığı antlaşmaya vefa gösteren kişidir.⁸⁶ Sürenin 7. âyetinde benzer bir bağlam içerisinde müslümanlara antlaşma yaptıkları müşrikler antlaşmada verilen sözlere bağlı kaldıkları sürece kendilerinin de onlara verilen sözde durmaları emredilmiştir. Bu âyette de müttakî antlaşmada vaat edilen sözde duran kişi anlamında kullanılmış olmaktadır.

et-Tevbe/9 sûresinde incelenmesi gereken diğer bir âyet sûrenin 36. âyetidir. Bu âyette Allah’ın takdiri ve doğru bir hükmü ile ayların sayısının 12, bunlardan 4’ünün ise haram ay olarak belirlendiği, bu dört ayda Allah’a itaate aykırı filler yaparak kendi kendine zulmetmemenin ve ancak müşriklerle topyekûn savaşmanın gerekliliği üzerinde durulduktan sonra Allah’ın müttakîlerle beraber olduğu ifade edilmiştir. Bir sonraki âyette de müşriklerin haram ayların sayısını ve yerini nasıl değiştirdikleri, bu uygulamalarının aslında küfürde artmaktan başka bir şey olmadığı anlatılmıştır.⁸⁷ Âyetlerin bağlamı dikkate alındığında müttakî Allah’ın takdirinde muhterem kıldığı şeye saygılı olan, haram ayların hürmetini herhangi bir şekilde ihlal ederek kendine karşı zulmetmeyen ve müşriklerle topyekûn savaşan kişi anlamına gelmektedir.

et-Tevbe/9 38 ile 128. âyetleri arasındaki ana konu hicretin dokuzuncu yılında yapılan Tebuk (Rum) Savaşı’dır. Bizans İmparatorunun Müslümanlara karşı savaş hazırlığı yaptığına dair haberler gelince Hz. Peygamber 41. âyet ile cihad hazırlığı çağrısında bulundu. Ancak bu dönem insanlar için birçok açıdan zor bir zamandı. Şehirde kuraklığın olduğu, ürünlerin olgunlaştığı, sıcaklığın şiddetlendiği, insanların meyvelerinin altında ve ağaçların gölgeliklerinde kalmaktan hoşlandığı, yolun uzun ve düşmanın kalabalık olduğu zorlu bir zamandı. Bedevilerden ve münafıklardan bazıları çeşitli sahte mazeretler ileri sürerek cihada katılmamak için izin istediler.⁸⁸ Hz. Peygamber de onlara izin verdiğinde 43. âyetle ikaz edildi. Müttakîn kelimesinin geçtiği 44. âyette ise Allah’a ve ahirete inananların –bazı bedeviler ve münafıklar gibi- Allah’ın emrini ve peygamberin çağrısını yerine getirmekten muaf olmayı istemeyecekleri, Allah’ın da böyle davranan müttakîleri çok iyi bildiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu âyette geçen müttakîn’in anlamı ortamın bütün zorluğuna rağmen Allah’ın ve Rasulü’nün can ve mal ile cihad çağrısına icabet eden ve bazıları gibi sahte mazeretler ileri sürerek cihattan muaf olmayı istemeyen kişidir.

Sûrede müttakîn kelimesinin geçtiği ve yine Tebuk savaşı bağlamının devam ettiği son âyet 123. âyettir. Âyette müminlere hitaben kafirlerden hemen yakında olanlarla savaşarak bir güç gösterisi yapmak şeklinde bir emirden sonra Allah’ın müttakîlerle beraber olduğu müjdesiyle son bulur. Burada inkarcılardan en yakında olanlarla genel bir savaş emrolunmuş olmakla birlikte bunların kimler olduğu hususunda görüşler farklılaşmıştır. Hemen yakında olandan maksadın Rumlar, Kurayza, Nadir, Hayber, Fedek Yahudileri, Deylemliler, genel olarak Araplar veya yakın konumda olan bütün kafirler olabileceğine dair rivâyetler gelmiştir.⁸⁹ Âyette geçen “gılza” kelimesine de savaş hususunda sabır ve

⁸⁶ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, c.y., 863.

⁸⁷ Haram ay anlayışı muhtemelen Hz. İbrahim’le başlamış, cahiliye Arapları da bu inanışa uygun olarak bu aylarda savaş ve saldırıdan kaçınmışlardır. Bu aylar Zilkade, zilhicce, muharrem ve recep aylarıdır. Müşrikler bu ayların yasaklarıyla ilgili kurallara uymakta zorlandıklarında ise ayların yerlerinde oynamalar yapıyorlardı. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensur fi tefsiri'l-me'sur*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin (Kahire: Merkezun lil Buhûs ed-Dirâsâti'l-Arabîyye ve'l-İslamiyye, 2003), 7/339-348.

⁸⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3/101-104; İbn Hişam, *es-Sîret*, 4/155-157.

⁸⁹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Zâdu'l-mesir fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: Mektebetu'l-İslami, 1984), 3/518.

şiddet, sözle şiddet, sertlik, savaş kararlılığı gibi anlamlar verilmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda müttakî cihada en yakınında olup da kendileriyle savaşılmayı hak edenlerle başlayan ve onlara karşı sözlü veya fiili sertlikle cihatta kararlı olduğunu gösteren kişi anlamında kullanılmış olmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Toplumsal bir uzlaşının aracı olan dil dinamik bir yapıdadır. Bu yapı içerisinde kavramların anlamı zaman ve zemine göre farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bir dil mucizesi olan Kur’ân yedinci yüzyılın koyu cehalet ve zulmet ortamında öncelikle çağın insanını bu sefihlikten onları eğiterek, temizleyerek kurtarmak, karanlıklardan nura çıkarmak için gönderilmiş ilahi bir kelimadır. Bu fonksiyonunu gerçekleştirirken hem kelamın sahibinin hem de kelamın kendisinin bütün yüceliğine rağmen inzal edildiği ortamın insanına ve onların ihtiyaçlarına nazar-ı itibar edilmiştir. Yani vahiy beşeri ortamın iman, ibadet ve ahlakla ilişkili tüm gereklerine tam mutabık olarak gönderilmiştir. Ancak vahiy sürecinde kavramlar kök manalarını muhafaza etmekle birlikte toplumun yaşamı, değişen şartlar, gelişen olaylarla birlikte yeni içerikler kazanabilmiştir. Çalışmada bir nüzûl tertibine riayet edilerek bu anlamların değişiminin daha doğru anlaşılabilceği gösterilmiştir.

Buna göre Mekke döneminin ilk aşamalarında müttakîn kelimesi daha çok iman eden, şirkten-sapkınlıktan uzak olan, Allah’a yönelip O’na boyun eğen, ahireti tercih eden, cennet vb. birçok nimetin kendileri için hazırlandığı kişiler bağlamında yer almış iken Mekke yıllarının son dönemlerinde Müslümanların sayısının artması, İslam’ın güçlenmesi ve bazı hükümlerin belirmeye başlaması ile Allah’ın indirdiğindeki en güzel hükme uyan, infakta bulunan, Kur’ân’ın Allah katından indirildiği ve hayır olduğunu açıkça söyleyebilen, Allah’ın sınırlarına riâyet eden kişiler bağlamıyla anlam kazanmıştır.

Medine dönemine gelindiğinde ise artık bir İslam devleti teşekkül etmiş, Müslümanların sayısı artmıştır. Müslümanlar farklı dini gruplarla yaşamak, dinin yücelmesi için savaşmak zorunda kalmışlar ve değişen şartlarla ilgili hükümleri uygulamaya muhatap kılınmışlardır. Bu dönemde artık müttakîn sadece iman eden, ahirete yönelen ve ibadetler hususunda itinalı olan kişi değil Kur’ân’dan önceki kitaplara da inanan, haram aylarla ve boşamayla ilgili kurallara riâyet eden, insanların mallarını haksızlıkla yemeyen, toplumsal bir görev olarak iyiliği emredip kötülükten sakındıran, vefalı, antlaşmalara bağlı ve cihat eden kişi haline gelmiştir. Böylece müttakîn olarak çizilen karakter, bağlamın kazandırdığı anlamlarla gelişimini tamamlamış olmaktadır.

⁹⁰ Mukatil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/204; İbn Atiyye, *Muharraru’l-veciz*, 893; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, 1/543.

Kaynakça/Bibliography

- Abdulgaki, Muhammed Fuad. *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları, 2000.
- Algül, Hüseyin. “Haram Aylar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.16/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Bakkal, Ali. *Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'an'a Göre Taqvâ*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. Beyrut: 1405.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, t.y.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. thk. Abdussemmî Muhammed Ahmed Hasaneyn. 22 Cilt. Riyad: 1978.
- Bor, Adil. “Kur'an'da Taqvânın Bireysel ve Toplumsal Boyutu”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 755-780.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Kâsım eş-Şemmâ'î er-Rifâ'î. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, tsz.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mânâ Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâhu tacü'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 7 Cilt. Kâhire: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1424/ 2003.
- Derzeze, Muhammed İzzet *et-Tefsîru'l-hadis*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2000.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. 'Abdüsselam Muhammed Harun, Muhammed 'Ali en-Neccar. Kâhire: 1964-1967.
- Ferdinand de Saussûre. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar, Multilingual. İstanbul: 1998.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Gazzâlî, Muhammed. *Nahve Tefsir Mevdûi li suveri'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru's-Şuruk, 1995.
- Hâzin, Alâu'd-dîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- Hurremşâhî, Bahâuddîn. *Kur'an Bilimi*, çev. Hasan Elmas. İstanbul: İhtar Yayınları, 1998.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *el-Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. Kâhire; Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabiyye. nşr. Abdüselâm M. Hârûn. 6 Cilt. 1389/ 1969.

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitâbu'l-muhabber*. Haydarabad: 1942.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyerî el-Meafirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye İbn Hişam*. thk. Ömer Abdisselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn İshak, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttâlibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk el-müsemma bi kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*. thk. Muhammed Hamidullah. Rabat: 1976.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimeşkî eş-Şafiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 15 Cilt. Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimeşkî eş-Şafiî, *Kasasu'l-enbiya*. thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid. Mekke: Mektebetü't-Tâlibu'l-Câmi, 1988.
- İbn Manzur, Ebû'l- Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesir fi ilmi't-tefsir*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1984.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 9. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilatu ehli's-sünne*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Mersîfî, Sait. *el-Câmiu's-sahîh li's-sîreti'n-nebeviyye*. Kâhire: Dâr-u İbn Kesir, 1. Basım, 2009.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Tarihu'l-Arabî, 2002.
- Ochs, Elinor. *Culture and Language Development*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Öz, Ayşe. “Bir Davranış Geliştirme Metodu Olarak İttika”. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Özkavukcu, Şaban. “Kur'ân-ı Kerim'de Kronolojik Olarak Hz. Peygamber'in Hayatı”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsiru Fâhru'r-Razî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Muhtaru's-sihah*. thk. Muhammed Hatır. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.
- Rudeynî, Muhammed Ali Abdülkerim. *Fusûl fi ilmi'l-lügati'l-âmm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2002.
- Sa'îdî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed es-Saîdî. *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1992.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Soysaldı, H. Mehmet. “Kur'ân Semantiği Açısından Taqvâ”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 21-42.

- Süyûtî, Ebü'l Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1968.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensur fî tefsiri'l-me'sur*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin. 17 Cilt. Kahire: Merkezun lil Buhûs ed-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Şahin, Hatice. “*Kur'ân'da Taqvâ Kavramı*”. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Şahin, Yasemin. “*Din Eğitimi Açısından Kur'ân'ı Kerime Göre Taqvâ*”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şâzilî, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin . *fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. 9 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2003.
- Şen, Betül Döndüren. “*Kur'ân'ı Kerimde Zühd ve Taqvânın Dinler Tarihi Açısından Tetkiki*”. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki. 25 Cilt. Kahire: 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968.
- Teftazanî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî . *Muhtasaru'l-me'ânî*. İstanbul: Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, 1886.
- Tuğberk, Yavuz. “*Münâsebâtu'l-Kur'ân Çerçevesinde Mekkî Sûreler Arası Bağlam*”. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ullman, Stephen. *Semantics (Anlambilimi)*. çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Türk Dili Mecmuası 322/38 (1978), 355.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu'n-nüzûl*. Suudi Arabistan: Dâru'l-İslah, 1992.
- Vardar, Berke. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. Sevinç Basımevi, 1980.
- Vatandaş, Celaleddin. *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti –Mekke Dönemi-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Ya'kûbî. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târihu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Şirketü'l-'Alemyi li'l-Matbuat, 2010.
- Yaltkaya, Şerafettin. *Şark İslam Klasikleri: Muallakat-Yedi Askı*. Ankara: MEB Yayınları, 1989.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf an hakaiku gavamidu't-tenzîl ve uyûni'l-ekavil fî vucuhi't-te'vil*. Riyad: Mektebetü Abikan, 1998.
- Züheyr b. Ebu Sülmâ. *Divân*. Kâhire: y.y., 1944.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

A Criticism of the Article Titled “Tayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant” in the Context of Arabic Language, Poetry and Narrations

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN

<https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>

tunahanerdogan1234@hotmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |

<https://ror.org/04xk0dc21>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati,
Burdur, Türkiye

Asst. Prof. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty
of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Burdur, Türkiye

Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT

<https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>

elmsbrt42@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |

<https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Burdur,
Türkiye

Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty
of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Erdoğan, Tunahan - Barut, Elmas Ruşen. ““Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 29-75.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1383062>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 8 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Tunahan ERDOĞAN – Elmas Ruşen BARUT

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Tunahan ERDOĞAN %80 – Elmas Ruşen BARUT %20.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

İTHAF

Bu makale, İsrail’in Gazze’deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail’in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail’in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel’s brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel’s attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

هذه المقالة مهداة إلى أولئك العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين لقوا حتفهم نتيجة الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهمجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. و إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتناقى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم. ولذلك، ينبغي محاكمة إسرائيل بتهمة جرائم الحرب والإبادة الجماعية.

A Criticism of the Article Titled “Ṭayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant” in the Context of Arabic Language, Poetry and Narrations

Abstract

This study deals with the criticism of a claim put forward in the article titled “Ṭayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant” written by Mehmet Apaydın in terms of the Arabic language, poetry, and narrations. According to Apaydın, the word “Ṭayr” in Surah Fīl means “sand, stone, and soil storm” or “cloud” formed as a result of it. According to the author’s claim, the word Ṭayr in the aforementioned surah does not describe the birds throwing stones, but rather the storm, which resulted from a natural event, spreading sand, stone, and soil on Abraha’s army. Therefore, according to the author, the verse informs a natural event, not an extraordinary event. In the article, the author put forward the use of the word “Ṭayr” in the sense of “cloud” in poems dated to the early period, as well as in verses and some narrations, as evidence to prove his claim. As a result of this research, it has been determined that the poems and narrations put forward in the article are not qualified to prove the author’s claim. Poems used as evidence have many problems in terms of Arabic language rules, indicating the meaning meant by the author. These problems can be summarized under the following items: In the poems used as evidence in the related article, sentence elements such as subjects, objects, status, and causal objects were incorrectly identified. The kinds and structure of the words are not taken into account. Adjectives showing that the word Ṭayr is used in the sense of birds are ignored. Object, which is used as a sentence, has been mistranslated. References some pronouns are not taken into account. The words used as definite nouns and indefinite nouns are used outside of their meanings. In the article, it was determined that many rhetoric rules were also neglected. While determining the meaning of the poems and narrations, there are errors caused by the incorrect determination of analogies, which is one of the most important subjects of the science of statement, not being reflected in the translation and not being taken into account. There are interventions to the poem due to the inability to resolve the verbal complexity caused by the problems in the sequence of the sentence elements, and misinterpretations. Since the meanings of some words cannot be determined correctly, mistakes related to lexicology are also noteworthy. There is a substantial number of translation and declension errors in the article. Although some of the wrong translations do not directly affect the correct determination of the meaning of the word Ṭayr, which is the article’s claim, these do not comply with the rigor required in a scientific article. In some examples, it is seen that the meanings that have no equivalent in the text are included in the translation. Some analogies, metaphorical expressions, and stylistic forms, which are used as counter-evidence in Arabic poetry, are also not discussed in the article. In various narrations about the Elephant event, many statements that would refute the article’s claim were not touched on, and an eclectic approach was displayed among the relevant evidence. The points mentioned make it impossible for the word Ṭayr, which is mentioned in all of the poems and narrations, to signify cloud or storm. Although the author explains almost all of these indications with probabilistic expressions, it is contradictory that he presents his thesis as a definite determination instead of a possible meaning or interpretation in the conclusion part. Although the author stated that some expressions in the narrations about the Elephant event may have been added later, he did not present any evidence to prove this claim. Revealing that the word Ṭayr, which is mentioned in the poems and narrations of the ignorant poets, is used not in the sense of sand, stone, and soil storm or cloud, but in the meaning of birds, will also show that the word Ṭayr in Surah Fīl is also used in the meaning of birds. In addition, this will prove that the word Ṭayr was understood as birds by those who witnessed and reported the event from the first period. On the other hand, it should not be overlooked that the author’s claim that the word Ṭayr in Surah Fīl means cloud or storm is a claim that has not been voiced by scholars of tafsīr, hadīth, history, sīrah, and language. Although criticism has been written on Apaydın’s work before, the reason for writing this article is due to the detection of many new evidence and examples that have not been touched upon before in the context of Arabic language, poetry, and narrations. In addition, this study contains many original aspects in terms of preference, interpretation, analysis, criticism, inference, and source on the subject.

Keywords: Tafsīr, Arabic Language and Rhetoric, Hadīth, Surah Al-Fīl, Ṭayr, Bird, Cloud, Abābīl.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

Öz

Bu çalışma, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” başlıklı makalede Fil sûresinde geçen “Ṭayr” kelimesinin “kum-taş-toprak fırtınası” ya da bunun neticesinde oluşan “bulut” anlamına geldiğine yönelik Mehmet Apaydın tarafından dile getirilen iddiaların Arap dili, şiiri ve rivâyetler açısından tenkidini konu edinmektedir. Yazarın iddiasına göre söz konusu sûrede yer alan Ṭayr kelimesi kuşların taş atmasını değil, bir tabiat olayı neticesinde oluşan fırtınanın Ebrehe’nin ordusu üzerine kum-taş-toprak serpiştirmesini tasvir etmektedir. Dolayısıyla yazara göre âyet olağanüstü özellik taşıyan bir hadiseyi değil, bir tabiat olayını haber vermektedir. Makalede “Ṭayr” kelimesinin zannedildiği gibi kuşlar değil, kum fırtınasının oluşturduğu bulut kümesi manasına geldiğini ispat etmek için âyetler ve bazı rivâyetlerin yanı sıra erken döneme tarihlendirilen şiirlerde “bulut” manasında kullanımı delil olarak ileri sürülmüştür. Araştırma sonucunda makalede şahid olarak öne sürülen şiirlerin ve rivâyetlerin yazarın iddiasını ispat bakımından şahid niteliği taşımadığı tespit edilmiştir. Delil olarak kullanılan şiirlerin yazarın kastettiği manaya delaleti Arap dili kuralları açısından çok sayıda sorun taşımaktadır. Bu sorunlar, ilgili makalede delil olarak kullanılan şiirlerde fâil, mef’ûlün bih, hâl, mef’ûlün lieclih gibi cümle öğelerinin yanlış tespit/takdir edilmesi; kelimelerin bâblarının ve binâlarının dikkate alınmaması; Ṭayr kelimesinin kuşlar manasında kullanıldığını gösteren sıfatların görmezden gelinmesi; cümle olarak gelen mef’ûlün bihin hatalı çevirisi; bazı zamirlerin merciinin dikkate alınmaması; ma’rife ve nekra olarak kullanılan kelimelere taşımadıkları anlamlar yüklenmesi gibi başlıklar altında sıralanabilir. Makalede çok sayıda belâgat

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

kuralının da ihmal edildiği tespit edilmiştir. Şiirlerin ve rivâyetlerin anlamı belirlenirken beyân ilminin en önemli konularından biri olan teşbihlerin yanlış tespitinden, çeviriye yansıtılmamasından ve dikkate alınmamasından kaynaklanan hatalar, cümlenin öğelerinin dizilimindeki problemlerin yol açtığı lafzî ta’kîdin çözümlenememesi neticesinde şiire yapılan müdahaleler ve yanlış yorumlamalar bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bazı kelimelerin anlamlarının doğru tespit edilememesinden dolayı lügat ilmini ilgilendiren yanlışlar da dikkat çekmektedir. Makalede azımsanamayacak sayıda çeviri hatası ve bazı i’râb hataları bulunmaktadır. Hatalı çevirilerin bazıları makalenin iddiası olan Tayr kelimesinin anlamının doğru bir şekilde tespitine doğrudan etki etmemesine rağmen bilimsel bir makalede aranan titizliğe gölge düşürmektedir. Bazı örneklerde metinde karşılığı bulunmayan anlamın çeviriye dâhil edildiği görülmektedir. Arap şiirinde yoğun biçimde kullanılan karşıt delil niteliğindeki bazı teşbihler, mecâzî anlatımlar ve üslup biçimleri de makalede ele alınmamıştır. Fil Vakası’ndan bahsedilen çeşitli rivâyetlerde makalenin iddiasını nakzedecek çok sayıda ifadeye de temas edilmemiş, konuyla ilgili deliller arasında seçmeci bir tavır sergilenmiştir. İşaret edilen hususlar, şiirler ve rivâyetlerin tamamında geçen Tayr kelimesinin bulut ya da fırtına manasına delaletini imkânsız hale getirmektedir. Yazarın bu delaletlerin neredeyse tamamını ihtimal içeren ifadelerle açıklamasına rağmen sonuç kısmında tezini muhtemel bir anlam ya da te’vîl yerine kesinlik içeren bir tespit olarak sunması çelişki içermektedir. Yazar Fil Vakası’ndan bahseden rivâyetlerde yer alan bazı ifadelerin müdrec olabileceğini dile getirmesine rağmen bu iddiasını ispat edecek delil ortaya koymamıştır. Câhiliyye şâirlerinin şiirlerinde ve rivâyetlerde geçen Tayr kelimesinin kum fırtınası ya da bulut manasında değil, kuşlar manasında kullanıldığının ortaya konulması aynı zamanda Fil sûresindeki Tayr kelimesinin de kuşlar manasında kullanıldığını ve ilk dönemden itibaren olaya şahitlik edenler ve aktaranlar tarafından kuşlar manasında anlaşıldığını gösterecektir. Diğer taraftan yazarın Fil sûresindeki Tayr kelimesinin bulut ya da fırtına manasına geldiği iddiasının bugüne kadar tefsir, hadis, tarih, siyer ve dil âlimleri tarafından dile getirilmeyen bir iddia olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Apaydın’ın çalışması üzerine daha önce bir eleştiri kaleme alınmış olmasına rağmen bu makalenin yazılma gerekçesi Arap dili, şiiri ve rivâyetler bağlamında daha önce temas edilmeyen çok sayıda yeni delil ve örnek tespit edilmesinden dolayıdır. Ayrıca bu çalışma konuya dair tercih, yorum, analiz, eleştiri, istidlal ve kaynak bakımından çok sayıda özgün yön ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Arap Dili ve Belâgatı, Hadis, Fil Sûresi, Tayr, Kuş, Bulut, Ebâbil.

Giriş

Kur’ân’ın 105. sûresi olan Fil sûresinde “Aşhâbü’l-Fil”in bozguna uğratılışı anlatılmaktadır. Tefsir, hadis, tarih ve siyer kaynaklarındaki genel kabule göre Yemen hükümdarı Ebrehe’nin Ka’be’yi yıkmak için hazırladığı orduyu ifade eden “Aşhâbü’l-Fil”, Allah’ın gönderdiği “Tayr-ı Ebâbil” tarafından atılan “siccîlden taşlarla” helak edilmiştir. Kur’ân’da detayına yer verilmeyen bu hadiseye tanıklık eden bazı Câhiliyye şâirlerinin şiirleri ile sahâbe ve tâbiûndan nakledilen kimi rivâyetlerde birtakım ayrıntılar yer almaktadır. Hadiseden bahseden şiirler ve rivâyetlerin tamamında Tayr ifadesi ilk dönemlerden itibaren hangi cinsten olduğu kesin olarak bilinmese de bazı özelliklerine dair bilgiler verilen “kuşlar” şeklinde anlaşılmıştır.

Modern dönemde ise Fil sûresinde yer alan Tayr ifadesinin “kuşlar” dışında başka anlamlara geldiğine yönelik birtakım yorumlar yapılmaya başlanmıştır. Hamîdüddin Ferâhî’nin (ö. 1349/1930) yorumuna göre sûrede bahsedilen taşları atan kuşlar değil, Ebrehe’nin ordusuna karşılık veren Mekkeliler ve Hac ibadeti için buraya gelen diğer Arap kabileleridir. Kuşlar ise sadece cesetleri yemek için gelmişlerdir.¹

Mehmet Apaydın tarafından kaleme alınan “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” başlıklı makalede ise Fil sûresindeki Tayr ifadesi ile “kuşlar”ın değil, deniz tarafından çıkan bir kum-taş-toprak fırtınası neticesinde ortaya çıkan “bulut”un kastedildiği iddia edilmiştir. İddianın doğruluğunu ispatlamak için konuyla ilgili Kur’ân’da bulunan ifadeler, özellikle olaya tanıklık etmiş Câhiliyye ve bu döneme yakın şâirlerin şiirleri, sahâbeye ait bazı rivâyetler ve anlatımlar delil olarak kullanılmıştır. Yazar, farklılıklar içerdiği ve belli bir dönemden sonra Tayr ifadesinin “kuşlar” anlamına sabitlendiği

¹ ‘Abdülhamîd b. ‘Abdülkerîm Hamîdüddîn Ferâhî, *Tefsîru nizâmi’l-Kur’ân ve te’vilü’l-Furkân bi’l-Furkân* (Azamgarh: Dâiratu’l-Hamîdiye, 2008), 447-452.

gerekçesiyle hicrî II. asır ve sonrasına ait anlatımları doğrudan kaynak olarak kullanmayacağını ifade etmiştir.²

Apaydın’ın sözü edilen çalışması üzerine Hikmet Akdemir tarafından “‘Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler” başlıklı bir eleştiri makalesi kaleme alınmıştır. Akdemir çalışmasında Apaydın’ın öne sürdüğü delillerin iddiasını ispatlamaktan uzak olduğu sonucuna ulaşmıştır.³ Bu çalışma Akdemir’in ulaştığı sonucu tespit, teyit ve tekrar etmekle birlikte yeni deliller, örnekler, tercihler, yorumlar, analizler, eleştiriler, istidlaller ve kaynaklar bakımından çok sayıda özgün yön ihtiva etmektedir.

Bu çalışmada Apaydın’ın “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı” başlıklı makalesinde delil olarak kullandığı şiirler ve rivâyetlerde yer alan Ṭayr ifadelerinin “kum-taş-toprak fırtınası” ya da bunun sonucunda oluşan “bulut kümesi” manasına gelmesinin mümkün olup olmadığı araştırılmıştır. Yazar tarafından delil olarak kabul edildiği ve kullanıldığı için makalede yer verilen şiirler ile rivâyetlerin sübûtu konusuna değinilmemiş, öne sürülen delillerin yazarın iddia ettiği manaya delâletinin doğru olup olmadığı araştırılmıştır. Bu amaçla sözü edilen şiirler ve rivâyetler Arap dili grameri açısından incelenmiş, yazarın iddiaları lügat, sarf, nahiv ve belâgat ilimleri perspektifinden değerlendirilmiş, delil olarak kullanılan şiirlerde geçen Ṭayr ifadesinin diğer Câhiliyye şâirlerinin şiirlerinde hangi manada kullanıldığı araştırılmıştır. Şiirlerde ve rivâyetlerde Ṭayr kelimesinin “kuşlar” manasında mı yoksa “kum-taş-toprak fırtınası” ya da bunun oluşturduğu “bulut” manasında mı kullanıldığını ortaya koyacak unsurların izi sürülmüştür. Şiirlerin ve rivâyetlerin eleştirisinde iddianın takibini kolaylaştırmak için yazarın sıralaması ve başlıkları takip edilmiş, yazarın makalesinde yer vermediği bizim eklediğimiz şiirlerde de mümkün mertebeye Câhiliyye şiirleri önce verilmiştir.

1. ‘Abdülmuttâlib’e (ö. 577) Nispet Edilen Şiirler

1.1. Birinci Şiir

فَرَدَّهِمُ اللَّهُ عَنِ هَدْمِهِ وَأَغْيَاهُمُ الْفِيلَ لَا يَتَّقِدُمْ
بَطْنِ أَبَيْبِلٍ تَرْمِيهِمْ كَأَنَّ مَنَاقِيرَهَا الْعَنَدُمْ
تَبَسُّ الْحِجَارَةَ فِي هَامِيهِمْ كَرَمِي ذَوِي الْكُتْبِ مَنْ تُرْجِمُ

‘Abdülmuttâlib’e nispet edilen ilk şiirin çevirisi Apaydın’ın makalesinde şu şekilde verilmiştir:

“Allah onların (Kâbe’yi) yıkmalarını engelledi... Fil adımı atmayarak onları uyardı”

“Kırmızı gagaları olan Ṭayr-ı Ebâbil’in attığı taşlar onların boyunlarında dağılıyordu. Tıpkı Ehl-i Kitap’tan recmedilen kimseler gibi...”⁴

Şiirin ikinci cümlesi olan وَأَغْيَاهُمُ الْفِيلَ لَا يَتَّقِدُمْ cümlesinin anlamı makalede “Fil adım atmayarak onları uyardı” şeklinde verilerek أَعْيَا fiili “uyardı” manasında tercüme edilmiştir. Oysa أَعْيَا fiili “yormak, bıkırtmak, bezdirmek, takatini kesmek, çaresiz bırakmak” anlamlarına gelmektedir.⁵ Dolayısıyla

² Mehmet Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 485.

³ Hikmet Akdemir, “‘Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 844-884.

⁴ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 487.

⁵ أَعْيَا وَضَغَفَ عَنْ أَعْيَا تعب الرجل أعيا وأتعب القوم صارت دوائهم وماشيتهم تبعه؛ 2/354؛ ‘Ālemū’l-Kütüb, 1403/1983), 2/354؛ أَعْيَا وَضَغَفَ عَنْ أَعْيَا تعب الرجل أعيا وأتعب القوم صارت دوائهم وماشيتهم تبعه؛ 1/118؛ *Kitâbü’l-Ef’âl*, 1/118؛ أَعْيَا وَضَغَفَ عَنْ أَعْيَا تعب الرجل أعيا وأتعب القوم صارت دوائهم وماشيتهم تبعه؛ 1/313؛ إذا عجز عنه؛ *el-Muḥaṣṣaṣ*, thk. Ḥalil İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi’-t-Türâsi’l-‘Arabî, 1417/1996), 1/313؛ عَيْبِي فلان يبأين بالأمر إذا عجز عنه؛ Bk. Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, “‘ayy” *Tehzîbü’l-luġa*,

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

cümlelerin doğru çevirisi “Fil adım atmayarak onları yordu/aciz bıraktı/canlarından bezdirdi/çaresiz bıraktı” şeklinde olmalıdır. Bu çeviri hatasının makalenin amacına ve yazarın iddiasına bir zararı olmamakla birlikte ileride temas edileceği gibi makalede Arapça kelimelerin sözlük anlamı, çeviri, gramer, belâgat kuralları gibi konularda yeteri kadar titiz davranılmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Makalede verilen tercümeyle göre şiirin ikinci beytinde yer alan *كَأَنَّ مَنَاقِيرَهَا الْعُنْدُمُ* cümlesinin yazar tarafından *كَأَنَّ مَنَاقِيرَهَا الْعُنْدُمُ* şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır. Birinci okumaya göre cümle teşbih harfi olan *كَأَنَّ* ile başlayan bir isim cümlesi iken yazarın tercih ettiği ikinci okumaya göre nâkıs fiil olan *كَأَنَّ* ile başlayan bir cümle olmakta ve cümle Ṭayr kelimesinin sıfatı olarak kabul edilmektedir. Sözü edilen cümlede Ṭayrın gagalarından bahsedilmekte ve bunlar ‘andeme benzetilmektedir. Cümlelerin teşbih cümlesi olarak okunması daha doğru gözükmemektedir. Nâkıs fiil olarak okunması durumunda ismi konumunda bulunan *مَنَاقِيرَهَا* kelimesi cemi teksir olduğu için başındaki fiilin de *كَأَنَّ* şeklinde müfred müennes formda olması daha uygun olurdu.⁶ İşaret edilen okuma biçiminin çeviriye yansımaları ise şu şekildedir:

Cümle *كَأَنَّ مَنَاقِيرَهَا الْعُنْدُمُ* şeklinde okunduğu zaman anlam “Onların gagaları adeta ‘andem gibidir.” şeklinde olur. Bu durumda Ṭayrın gagaları Yemen bölgesinde yetişen demü’l-ehaveyn, hazem, e’rahîb, demü’l-‘ankâ’ ya da eyda‘ ez-zencefriyye de denilen,⁷ kesildiği zaman içinden kana benzer bir sıvı akan, gövdesi uzun, nadir bir çeşit ağaca benzetilmiş olur. Şiirdeki Ṭayrın kuşlar manasında olduğu kabul edilirse sözü edilen ağaç ile kuşların gagası arasındaki benzerlik ilişkisi/vech-i şebeh iki türlü düşünülebilir: Birincisi, nasıl ki ağacın içinden akan sıvı kan rengindeyse, gagalarıyla attıkları taşlarla çok sayıda askeri öldürdükleri için kuşların gagalarından da adeta sözü edilen ağaçtan akan sıvı gibi kan aktığı ya da gagalarının kan rengini aldığı kastedilmiş olabilir. Nitekim başka bazı şiirlerde ‘andem kelimesi buna benzer anlamlarda müşebbehün bih olarak kullanılmıştır.⁸ İkinci ihtimal ise sözü edilen ağacın gövdesi uzun olduğu için ‘andem kelimesiyle kuşların gagalarının uzunluğu kastedilmiş olabilir. Bu durumda teşbihteki benzerlik yönü uzunluk olmuş olur. Her iki durumda da hem طَيْرٌ hem de kuşların gagaları manasındaki *مَنَاقِيرَهَا* kelimesi hakiki anlamda kullanılmış olmaktadır. Hakiki anlamında kullanılan *مَنَاقِيرَهَا* kelimesi teşbih harfi olan *كَأَنَّ* vasıtasıyla ‘andeme benzetilmiş olmaktadır.

thk. Muḥammed İvaz Mu‘rib (Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001), 3/164, 165; أَعْيَا : كل من مشى حتى أعيأ إن كان من التعب ، وإن كان من انقطاع الحيلة والنحر من الأمر يقول: (عيبت) مخففا (تعب) الثاء والعين والباء كلمة واحدة، وهو الإعياء حتى يقال: تعب تعبًا ، Bk. Dervîş-Muḥammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 143; عَبَّ عَبًّا ، Bk. Ebu’l-Huseyn Aḥmed İbn Fâris el-Ḳazvîni, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luġa*, thk. ‘Abdüsselâm Muḥammed Ḥârûn (b.y.: Dâru’l-Fıkr, 1399/1979), 1/384; وَأَنْعَبَهُ غَيْرُهُ ، وَأَنْعَبَهُ غَيْرُهُ ، Bk. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “tvb”, *eş-Şihâh*, thk. Aḥmed ‘Abdülġafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâÿîn, 1407/1987), 1/96; وَعَبَّ الرَّجُلُ يَعْجَبُ إِذَا أَعْيَا مِنْ مَشْيٍ أَوْ عَمَلٍ وَالرَّجُلُ تَعَبَ وَأَتَعَبَهُ غَيْرُهُ ، Bk. Ebû Bekr Muḥammed İbn Düreyd, “t‘ab”, *Cemheretü’l-luġa*, thk. Remzî Münîr el-Ba‘lebekkî (Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâÿîn, 1987), 1/255; وَالذَّاءُ الْغَضَالُ: الَّذِي أَعْيَا الْأَطْبَاءُ عِلَاجَهُ ، Bk. Ezherî, “‘azl”, 1/302.

⁶ Yazarın makalesine eleştiri olarak kaleme alınan Hikmet Akdemir’in makalesinde de bu duruma işaret edilmiştir. Bk. Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 861.

⁷ Ezherî, “andem”, 3/227; Me‘âni, “andem” (Erişim 6 Mayıs 2023); Wikipedia, “andem” (Erişim 6 Mayıs 2023); Wikipedia, “demü’l-eḥaveyn” (Erişim 6 Mayıs 2023).

⁸ Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 861.

Cümle yazarın tercih ettiği كَانَ مَنَاقِيرَهَا الْعَنْدَمَ şeklinde okunduğu zaman ise yazara göre iki ihtimal söz konusudur: Birinci ihtimale göre şiirdeki Ṭayr kasırğa manasına gelmektedir ve kasırğa sırasında oluşan hortumlar, kuşların gagasına benzetilmiş olmaktadır. Bu durumda hem طَيْرٌ kelimesi hem de مَنَاقِيرَهَا kelimesi hakiki anlamlarında değil, “kasırgaların hortumları” şeklinde mecâzî anlamda kullanılmakta, üstüne bir de teşbîh yapılarak bunlar tekrar kuşların gagalarına benzetilmiş olmaktadır. Oysa yazarın tercih ettiği okunuş biçiminde dahi benzetme مَنَاقِيرَهَا kelimesi ile الْعَنْدَمَ kelimesi arasında yapılmaktadır. Yani benzetme aslında yazara göre hortumlar manasına gelen مَنَاقِيرَهَا kelimesi ile yine yazara göre kırmızı manasına gelen الْعَنْدَمَ arasında yapılmaktadır. Bu durumda ise hortumların kırmızı renkte olması gerekmektedir. Nitekim yazar çeviride “kırmızı gagaları [yani hortumları] olan” diyerek buna işaret etmiştir. Hâlbuki bizzat yazarın makalesinde yer verdiği fırtına fotoğraflarında⁹ görüldüğü gibi kum fırtınasının rengi kırmızı değil; gri, kahverengi ya da siyaha yakın bir renkte olmaktadır. Dolayısıyla yazarın tercih ettiği okunuş biçimine ve yine yazarın tercih ettiği mecâzî manaya ve ardından yaptığı teşbîhe göre, müşebbeh (kasırganın hortumları) ile müşebbehün bih (kuşların gagaları) arasındaki vech-i şebeh (kırmızılık) birbiri ile uyumsuz olmakta, netice itibarıyla ortada geçerli bir teşbîh bulunmamaktadır. Üstelik bu şekilde bir teşbîhin gerçekleşebilmesi için müşebbehün bihin yani kuşların gagasının kırmızılığının önceden bilinen belirgin bir özellik olması gerekmektedir. Zira teşbîhte asıl olan, vech-i şebehin müşebbehün bihte daha üstün nitelikte olmasıdır. Oysa kuşların gagalarının kırmızı renkte olduğuna dair önceden bilinen yerleşik bir bilgi bulunmamaktadır. Burada kırmızılık vasfı ile bilinen asıl şey ise ‘andem tabir edilen nesnedir. Dahası çok sayıda rivâyette gagaları bir tarafa kuşların kendisinin bilinmediği, bu olayın ne öncesinde ne de sonrasında bir daha görülmediği ifade edilmektedir.¹⁰ Bu yüzden şâirin bilinmeyen bir şeyi teşbîhteki asıl, güçlü ve önceden bilinen unsur olan müşebbehün bih yaptığını söylemek isabetli değildir. Sonuç olarak yazarın bir ihtimal dâhilinde olarak belirttiği tercihe göre belâgat ilminin alt dalı olan beyân ilminin teşbîh ile ilgili kuralları ihlâl ve ihmal edilmiştir. Bundan dolayı hem teşbîhin hem de delil olarak kullandığı şiirin yazarın iddia ettiği manaya delaleti doğru gözükmemektedir.

Yazar ‘Abdülmuṭṭalib’e nispet edilen yukarıdaki şiirde طَيْرٌ kelimesinin kuşlar anlamında değil, kasırğa anlamında kullanıldığını ispat etmek için delil olarak ‘Osmân b. el-Muğîre b. el-Aḥnes’e ait bir rivâyete (وَوَجَّحَتْ عَلَيْهِمْ طَيْرٌ مِّنَ الْبَحْرِ لَهَا خِرَاطِيمٌ، كَأَنَّهَا الْبَلْسُ شَبِيهَةٌ بِالْوَطَاطِ حُمْرٌ وَسُودٌ) başvurmuştur. Yazara göre ‘Osmân’ın rivâyetinde yer alan طَيْرٌ fırtına/kasırğa anlamında kullanılmaktadır ve fırtına sırasında oluşan bu hortumlar kuşların hortumlarına benzetilmiştir. Ancak bu rivâyette geçen طَيْرٌ kelimesi tıpkı ‘Abdülmuṭṭalib’in şiirindeki طَيْرٌ kelimesi gibi kuşlar manasında kullanılmıştır. Kanaatimize göre burada yazarın hatası (bâ ve lâmin dammesiyle) الْبَلْسُ kelimesinin anlamını doğru takdir edememesinden kaynaklanmaktadır. Yazar bu kelimenin mercimek (البلس: العُدس)¹¹ anlamına geldiğini, kuşların mercimeğe

⁹ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 508.

¹⁰ Ebû Bekir el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), 1/123; Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Alî el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muḥammed 'Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 4/82-83; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/631.

¹¹ Hâilî b. Aḥmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Maḥzûmî – İbrâhîm es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/344; İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 3/187; Ezherî, “‘ads”, 2/42; Ebu'l-Feyz Muḥammed el-Murteżâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*,

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

benzetilmesinin ise anlamsız olduğunu düşünmüş olmalıdır.¹² Oysa البُلْسُ kelimesi, çobanların giydiği ve Türkçede kepenek ya da keçe tabir edilen, hayvan tüylerinden yapılmış kalın elbise demek olan البلاس kelimesinin çoğulu olarak da kullanılmaktadır (البلاس: ثَوْبٌ مِنَ الشَّعْرِ غَلِيظٍ).¹³ Çobanların soğuk havadan ve rüzgârdan korunmak için üzerlerine aldıkları tek parçadan oluşan bu elbisenin baş kısmı genellikle üçgen şeklinde olup giyildiği zaman tıpkı yarasayı andırmaktadır. Bahsi geçen rivâyette yer alan البُلْسُ kelimesi ile bu mananın kastedildiği kabul edilirse, deniz tarafından çıkan kuşlar söz konusu rivâyette bu elbiseye benzetilmiş olmaktadır. Nitekim rivâyetin hemen devamında sözü edilen elbisenin de tıpkı yarasalara benzediği ifade edilmektedir (شَبِيهَةٌ بِالْوَطَاةِ). Bu durumda rivâyetteki لَهَا خِرَاطِيمٌ ifadesinin/sıfatının neden zikredildiği şeklinde bir soru akla gelebilir. Buna göre söz konusu ifade bahsi geçen kuşların yarasadan farklı olarak hortumlarının yani gagalarının bulunduğunu belirtmek için zikredilmiştir. Çünkü Hikmet Akdemir’in de eleştiri makalesinde belirttiği gibi خِرَاطِيمٌ kelimesi kuşlar için kullanıldığında hortumlar değil gagalar manasına gelebilir.¹⁴ Bir diğer ihtimal olarak kuşların havada uçarken hortum şeklinde görüntü oluşturduğu kastedilmiş olabilir. Sonuç olarak yazarın ‘Osmân b. el-Muğîre b. el-Ahnes’in rivâyetini ‘Abdülmüttalib’in şiirindeki طَيْرٌ kelimesinin kasırğa manasında, مَنَاقِيرَهَا kelimesinin de fırtına sırasında oluşan hortumlar manasında kullanıldığına delil olarak ileri sürmesi metni tersten okumayı gerektiren son derece hatalı bir yorumdur. Bu okuma sonucunda fırtınadaki hortumların kuşların gagalarına benzetilmesi ise uzak ve zorlama bir teşbîhtir. Yukarıda açıkladığımız sebepten dolayı bu tür bir teşbih, vech-i şebahi makul ve makbul olmayan bir teşbîhtir.

Burada yazarın طَيْرٌ kelimesini kasırğa manasında yorumlamasını çürüten ve birincisine Hikmet Akdemir’in de isabetle işaret ettiği¹⁵ başka üç husus daha bulunmaktadır:

1- Fil Vakası’nı anlatan rivâyetlerden birinde فَرَمْتُهُمْ إِلَى مَسَاكِينِهَا، فَرَمْتُهُمْ فَقَالَ شَمْرٌ: مَا يُعْجِبُكُمْ مِنْ طَيْرٍ حَمَّالٍ جَنَّبَهَا اللَّيْلُ إِلَى مَسَاكِينِهَا، فَرَمْتُهُمْ بِحِجَارَةٍ مُدْخَرَةٍ كَأَلْبَنَادِقِ جَنَّبَهَا اللَّيْلُ إِلَى مَسَاكِينِهَا cümlesinde kuşların gece vakti olunca yuvalarına geri döndükleri ifade edilmektedir. Kasırgaların ya da fırtınaların geceleyin yuvalarına dönmesi ise söz konusu değildir.

2- Tayr kelimesinin birinci sıfatı olan حَمَّالٌ kelimesi ise الحَامِلُ kelimesinin çoğulu olup bilinmeyen, tanınmayan şöhret sahibi olmayan anlamına gelmektedir (الحَمْلُ السَّاقِطُ الَّذِي لَا نَبَاهَةَ لَهُ).¹⁷ Tayr kelimesinin fırtına ya da kasırğa manasına geldiğinin kabul edilmesi durumunda bu rivâyete göre fırtına ya da kasırganın bu insanlar tarafından bilinmeyen ve tanınmayan bir doğa olayı olması gerekmektedir.

thk. ‘Alî Şîrî (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1424/2004), 8/208; Ebu’l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, “bls”, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. ‘Abdullâh ‘Alî el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 1/343; a.mlf., “ads”, 4/2836.

¹² Nitekim konuyla ilgili kendisiyle yaptığımız bir tartışmada yazar bize “Kuşların mercimek gibi olduğunu söylemenin ne anlamı var?” sorusunu yöneltmiştir.

¹³ ‘Abdülfettâh es-Sa‘îdî – Huseyn Yûsuf Mûsâ, *el-İfşâh fî fikhi’l-luğa* (Kum: Mektebü’l-İ‘lâmü’l-İslâmî, 1410/1989), 1/578; İbrâhîm Enîs vd., “belâs”, *el-Mu‘cemü’l-vasîf* (Kahire: Mektebetü’s-Sûrûkî’d-Düveliyye, 1425/2004), 1/69.

¹⁴ Akdemir, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 862.

¹⁵ Akdemir, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 862-863.

¹⁶ Ebu Nuaym el-İşfahânî, *Delâilü’n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravvâs Kal‘acî – ‘Abdülberr ‘Abbâs (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1406/1986), 1/144; Makrîzî, *İmtâ‘u’l-esmâ‘*, 4/70.

¹⁷ Cevherî, “hml”, 4/1690; İbrâhîm Enîs vd., “hml”, 1/257; İbn Manzûr, “hml”, 2/1268.

Hâlbuki kum fırtınası çölde yaşayan herkes tarafından bilinen bir doğa olayı iken, sözü edilen kuşlar ise bilinmemektedir.

3- Aynı rivâyetin devamında yer alan başka bir ifadeye göre de orduda bulunan Kindeli iki kardeşten biri taş hadisesinden önce onlardan ayrılmış, diğer kardeş ise hadiseyi görünce onun peşinden gitmiştir. Kardeşine tam hadiseden bahsederken söz konusu kuşlardan bazılarını görmüş ve “İşte bu kuşlar da onlardan!” demiştir. Ardından kuşlar, taşı ona atmış ve ölmüştür.¹⁸

Şiir hakkında yazarın belirttiği ikinci ihtimale göre ise yazar “bu ifadelerin ‘Abdülmüttalib’in şiirinin orijinalinde yer almayıp, rivâyet sırasında ifadelerin değiştirilmesi veya düzenlenmesiyle ortaya çıkmış olduğunu” dile getirmektedir.¹⁹ Yazar bu ihtimali ispatlayacak herhangi bir delil ortaya koymamakta, salt bir ihtimalden söz etmektedir. Bu iddianın doğru kabul edilmesi yazarın kendi tezini ispat için kullandığı şiirin sübûtunu sorunlu hale getirmektedir.²⁰

‘Osmân b. el-Muğîre b. el-Ahnes’in rivâyetindeki البلسان kelimesinin Hikmet Akdemir’in de değindiği başka bir anlamı daha bulunmaktadır: Buna göre elif-nûn ziyadesiyle البلسان şeklinde de kullanılan bu kelime sığırcık kuşu (الرُّزْرُور) manasına da gelmektedir.²¹ Nitekim İbn ‘Abbâs’tan (ö. 68/687-88) aktarılan bir rivâyette (وَأَرْسَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ طَيْرًا مِّنَ الْبَحْرِ أَمْثَالَ أَحْطَاطِيفٍ وَالبلسان) sözü edilen kuşlar البلسان’a benzetilmektedir. ‘Âbbâd b. Mûsâ da İbn ‘Abbâs’ın rivâyetinde yer alan kelimenin sığırcık kuşları manasına geldiği tahmininde bulunmuştur (أَطْنَهَا الرُّزْرُور).²² Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Fil sûresinde geçen Ṭayrın benzetildiği şeyin sığırcık kuşları olduğu söylenebilir. Ayrıca kuşların bir başka kuş cinsine benzetilmesi daha anlamlı olabilir. البلسان kelimesinin sığırcık kuşları manasına geldiğinin kabul edilmesi durumunda neden Ṭayrın hortumlarının/gagalarının bulunduğu bahsedildiği sorusu akla gelebilir. Çünkü her iki kuş cinsinin de zaten gagaları bulunmaktadır. Akdemir’e göre bu cümlede muzâfun ileyhî hazfî söz konusudur. Hazfedilen muzâfın takdiriyle cümle şu şekilde olur: “كَأَنَّهَا أَيْ كَأَنَّ / خَرَّاطِيمَ الطَّيْرِ كَخَرَّاطِيمِ البلسان / Sanki o kuşların gagaları sığırcık kuşlarının gagaları gibidir.”²³ Bu şekilde bir anlamlandırma ve takdir ihtimal dâhilinde olmakla birlikte sığırcık kuşlarının yarasalara fazla benzememesi, sözü edilen teşbîhteki البلسان kelimesinin sığırcık kuşları manasına geldiği yorumunu bize göre nispeten zayıflatmaktadır. Kanaatimizce البلسان kelimesinin anlamının sığırcık kuşları yerine çoban elbisesi olarak anlaşılması ve tercüme edilmesi daha doğru gözükmektedir. Her iki durumda da yazarın, ‘Osmân b. el-Muğîre rivâyetindeki Ṭayr kelimesini ‘Abdülmüttalib’in şiirindeki Ṭayrın da kasırga manasında kullandığına delil olarak göstermesi isabetli değildir.

¹⁸ وَكَانَ فِيهِمْ أَخْوَانٍ مِّنْ كِنْدَةَ، أَمَا أَخَذَهَا، فَفَارَقَ الْقَوْمَ قَبْلَ ذَلِكَ، وَأَمَّا الْآخَرُ، فَلَحِقَ بِأَجِيهِ حِينَ رَأَى مَا رَأَى، فَبَيَّنَمَا هُوَ يُحَدِّثُهُ عَنْهَا إِذْ رَأَى طَيْرًا مِنْهَا قَالَ: كَانَ هَذَا مِنْهَا، فَدَنَا مِنْهُ الطَّيْرُ، وَكَانَ فِيهِمْ أَخْوَانٍ مِّنْ كِنْدَةَ، أَمَا أَخَذَهَا، فَفَارَقَ الْقَوْمَ قَبْلَ ذَلِكَ، وَأَمَّا الْآخَرُ، فَلَحِقَ بِأَجِيهِ حِينَ رَأَى مَا رَأَى، فَبَيَّنَمَا هُوَ يُحَدِّثُهُ عَنْهَا إِذْ رَأَى طَيْرًا مِنْهَا قَالَ: كَانَ هَذَا مِنْهَا، فَدَنَا مِنْهُ الطَّيْرُ، فَمَا تَمَاتَ Bk. İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/144; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 4/70-71.

¹⁹ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 488.

²⁰ Yazarın makalesine eleştiri olarak Hikmet Akdemir tarafından kaleme alınan makalede de bu husus belirtilmiştir. Bk. Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 863.

²¹ Cemâlüddin Muḥammed Ṭâhir b. ‘Alî el-Fettenî, *Mecma'u'l-bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve le'âifi'l-ahbâr* (Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-'Osmâniyye, 1387/1967), 1/212.

²² Ebu'l-Velîd Muḥammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Şâlih Melḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, ts.) 1/146; Mecdûddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garibi'l-ḥadis ve'l-eser*, thk. Ṭâhir Aḥmed ez-Zâvî – Maḥmûd Muḥammed et-Ṭanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1399/1979), 1/152. البلسان Bk. İbn Manzûr, “bls”, 1/343.

²³ Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 862.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

Şiirin sonraki beyitlerini teşkil eden *تبس الحجارة في هامهم* cümleleri “Kırmızı gagaları olan Ṭayr-ı Ebâbil’in attığı taşlar onların boyunlarında dağılıyordu.”²⁴ şeklinde çevrilmiştir. Şiirde *تَبَسُ* cümlesindeki *تَبَسُ* fiil, *المِحْجَارَةُ* mef’ûlün bih konumunda olmasına rağmen yazar tarafından makalede müteaddî/geçişli fiil olan *تبس*, dönüşlü fiil/mutâva‘at olarak, mef’ûl konumundaki kelime de bu fiilin fâili konumuna getirilerek tercüme edilmiştir. Bu cümle aynı zamanda bir önceki beyitte bulunan *تَرْمِيهِمْ* cümlesinin açıklaması ya da vurgusu konumundadır. Önceki cümlede yer alan *تَرْمِي* fiili etken/ma‘lûm yapıda olduğundan *تَبَسُ* fiilinin de etken yapıda okunması daha uygundur. Cümle bir önceki *تَرْمِيهِمْ* cümlesinin açıklaması ya da vurgusu olarak bu cümleyle de ilintili olduğu için “...taşlar onların boyunlarında dağılıyordu.” şeklinde dönüşlü fiil ve müstakil cümle çevirisi hem doğru değildir hem de şiirde istenilen anlamı vermekten uzaktır. Dolayısıyla beytin doğru çevirisi “...Onların kafalarına taşlar atan/fırlatan Ṭayr-ı ebâbil ile...” şeklinde olmalıdır. Tercümede “...dağılıyordu” şeklinde dönüşlülük anlamının tercih edilmesi muhtemelen *بَسَّ* kelimesinin, yazar tarafından *فَتَنَهُ* *بَسَّ* yani “taşı parçaladı/ufaladı/küçük parçalara ayırdı”²⁵ manasında düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Şu halde *تَبَسُ* fiilinin de meçhul/edilgen yapıda okunması gerekir ki bu da dönüşlülük anlamı vermemektedir. Çünkü Arapçada dönüşlülük anlamı infi‘âl, ifti‘âl ve tefa‘lül gibi bâblarda söz konusu olmaktadır. *تَبَسُ* fiili ise sülâsî mücerredir. Burada fiilin anlamının “taşların onların boyunlarında dağılması” şeklinde verilmesi şiirde kastedilen anlamı yansıtmamaktadır. Buna karşın “Ṭayrın onların kafalarına taşlar atması” şeklindeki tercüme ise kastedilen manayı tam olarak karşılamaktadır. Nitekim aynı beytin bir sonraki cümlesinde *كَرْمِي ذَوِي الْكُنْبِ مَنْ تَرْجُمُ* denilerek kuşların taş atması tıpkı Ehl-i Kitâb’ın recmedilen kimseye taş atmasına benzetilmiştir. Bu yüzden bir önceki cümlelerin, “atmak” manasıyla uyumlu olarak tercüme edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla *تَبَسُ* fiilinin anlamlarından *طَرَدَهُ* yani “atmak”²⁶ anlamının tercih edilmesi hem belâgat hem de bütünlük açısından daha uygun olacaktır.

تبس fiili *تَبَسُ* cümlesinin okunuşuyla ilgili bir ihtimal daha bulunmaktadır. Buna göre *تبس* fiili *بَسَّ* yani parçalamak, ufalamak, küçük parçalara ayırmak manasına gelir ve *المِحْجَارَةُ* kelimesi fâil, *تَبَسُ* ise mef’ûlün bih olur. Bu durumda çeviri “Taşlar onların kafalarını parçalıyordu/yarıyordu” şeklinde olur. Fakat bu durumda yukarıda da belirttiğimiz gibi şiirin devamındaki müşebbehün bih olan *كَرْمِي ذَوِي الْكُنْبِ مَنْ تَرْجُمُ* cümlesi ile uyumu bozulmuş olur. Bu yüzden *تَبَسُ* fiilinin atmak manasının tercih edilmesi kanaatimizce daha tutarlıdır.

²⁴ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 487.

²⁵ Bk. Ahmed Muhtâr Ömer, “bss”, *Mu‘cemü’l-luğati’l-‘Arabiyye el-muâsıra* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1429/2008), 1/203; Ayrıca bk. [5] {الواقعة: 5} {وَبَسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا} Bk. İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luğa*, 1/181; Bk. Kâzî Ebu’l-Fazl ‘Iyâz b. Mûsâ b. ‘Iyâz el-Yahşûbî, “bss”, *Meşâriku’l-envâr ‘alâ şihâhi’l-âsâr* (Tunis: el-Mektebetü’l-‘Atika, 1333/1912), 1/100; İbn Manzûr, “bss”, 1/280; Bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Garîbü’l-‘hadîs*, thk. ‘Abdülkerîm İbrâhîm el-‘Az bâvî (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1402/1982), 1/261.

²⁶ Ebu’l-Hasen ‘Alî b. İsmâîl ed-Darîr İbn Sîde, *el-Muḥkem ve’l-muḥîtu’l-a‘zam*, thk. ‘Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1421/2000), 8/427; Zebîdî, *Tâci’l-‘arûs*, 8/207; İbn Manzûr, “bss”, 1/282; *أَحَدُهُمَا السُّوقُ* Bk. İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luğa*, 1/181.

Ayrıca makalede ikinci beytin ilk kelimesinin başında bulunan harf-i cerrin (ب) müteallakı olan ءُ fiiliyle irtibatı çeviriye yansıtılmamıştır. Bu irtibat dikkate alındığında çeviri “Allah onların Ka’be’yi yıkmalarına kendilerine (taş) atan Ṭayr-ı ebâbil ile engel oldu” şeklinde olmalıdır.

Görüldüğü gibi Ṭayr kelimesinin kum-taş-toprak fırtınası ya da kasırga manasına geldiğini ispat etmek için yazarın delil olarak öne sürdüğü ‘Abdülmuṭṭalib’e nispet edilen ilk şiirin, yazarın kastettiği anlama delaletinin sorunlu, hatta imkânsız olduğunu gösteren çok sayıda unsur bulunmaktadır. Bu sorunlar, yazarın rivâyette geçen bazı kelimelerin anlamlarını doğru tespit edememesi ve bunun sonucunda hatalı teşbihlere yönelmesi, kendi görüşünü nakzeden rivâyetleri ve bu rivâyetlerde yer alan ifadeleri görmezden gelmesi gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Aynı şiirde her ne kadar yazarın tezine ve makalesinin amacına zarar vermese de başka çeviri hataları, harf-i cerrin bağlı olduğu fiil/müteallak ile irtibatının kurulmaması, yanlış okuma, sadece bir tane i‘râb vechine odaklanma gibi diğer bazı hata ve eksiklikler de bulunmaktadır. Bahsedilen okuma ve çeviri hatalarından bazıları makalenin amacı ve sonucuna etki etmemektedir. Fakat sözü edilen hatalar okumada ve çeviride titiz davranılmadığını göstermektedir. Nitekim ileride temas edilecek olan benzer bazı hususlar makalenin sonucuna etki edecek hatalar barındırmaktadır.

1.2. İkinci Şiir

Makalede ‘Abdülmuṭṭalib’e nispet edilen ikinci şiir şudur:

وَكَانَ ذُو الْعَرْشِ بِنَا رَحِيمَا
أَيَّدَنَا وَأَهْلَكَ الظُّلُومَا
بِالطَّيْرِ تَرْمِيهِمْ جُثُومَا
بِمُرْسَلَاتٍ سُوِّمَتْ تَسْوِيمَا
قَذَفَ الْيَهُودَ الْعَاهِرَ الْمُرْجُومَا
فَأَصْبَحُوا وَفِيْلَهُمْ رَيمَا

Bu şiir yazar tarafından şu şekilde tercüme edilmiştir:

“Arşın sahibi bize acıdı... Bizi destekledi ve zalimi helak etti”

“Onlara avuç dolusu taş atan bulutla... Atılanlar hedeflerine isabet ediyordu”

“Yahudilerin zina edeni taşıdıkları gibi... filleri tefessüh etmiş olarak sabahladılar”²⁷

Şiirin makalede verilen çevirisine ve yazarın yorumuna bakıldığında جُثُومَا kelimesinin cümle içerisindeki konumlandırılması ve anlamlandırılması bakımından birkaç farklı ihtimal ortaya çıkmaktadır:

Birinci ihtimale göre şiirde yer alan جُثُومَا kelimesi yazar tarafından makalede çeviriye “avuç dolusu taş” manasında تَرْمِي fiilinin ikinci mef’ûlün bihi olarak yansıtılmıştır. Bu durumda هم zamiri birinci, بِمُرْسَلَاتٍ kelimesi de ب harf-i cerri ile üçüncü mef’ûlün bih olur. Nitekim yazar, İbn Mes’ûd’dan nakledilen مرسلات kelimesinin rüzgâr manasına geldiğini ifade eden bir haberden hareketle şiirdeki مرسلات kelimesi ile de rüzgâr manasının kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu ihtimal dikkate alındığında beytin anlamı “Onlara rüzgârlarla/rüzgârlar sâyesinde avuç dolusu taş atan bulutla...” şeklinde olur. Fakat sözü edilen ihtimalin geçersizliğini gösteren gramatik hususlar bulunmaktadır. Çünkü bu ihtimale göre رَمَى fiilinin harf-i cersiz iki mef’ûlün bih alan bir fiil olması gerekmektedir. Ancak bu fiil, hem makaleye konu olan Fîl sûresinde hem de yazarın delil olarak kullandığı şiirlerde yalnızca tek mef’ûl

²⁷ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 488.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

almakta, ikinci mef'ûlünü ise ب harf-i cerri ile almaktadır. Sözü edilen ihtimalde ise mef'ûl sayısı üç çıkmaktadır. Dolayısıyla جُثُومًا kelimesinin “avuç dolusu taş” manasında ترمي fiilinin ikinci mef'ûlün bihi olarak çevrilmesi doğru değildir. Kaldı ki جُثُومًا kelimesinin “avuç dolusu taş” şeklinde bir anlamı da bulunmamaktadır. Netice itibarıyla şiirdeki جُثُومًا kelimesinin “avuç dolusu taş” manasında ترمي fiilinin ikinci mef'ûlün bihi olarak tercümesi hatalıdır. Şiirde “avuç dolusu” manasına gelebilecek herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle yazar çevirisine, şiirin kendisinde karşılığı bulunmayan bir anlam dâhil etmiştir.

İkinci ihtimale göre çeviride جُثُومًا kelimesi yazar tarafından “avuç dolusu” manasında taş(lar)ın sıfatı olarak, مرسلات kelimesi ise “atılan şeyler/taşlar” manasında ترمي fiilinin ikinci mef'ûlün bihi olarak kullanılmıştır. Fakat şiirin bu şekilde çevirisi de doğru değildir. Çünkü yukarıda izah edildiği gibi hem جُثُومًا kelimesinin “avuç dolusu” şeklinde bir anlamı bulunmamaktadır hem de Arapça gramer açısından bu kelimenin kendisinden sonra gelen مرسلات kelimesinin sıfatı olabilmesi mümkün değildir. Şiirin çevirisinin yazar tarafından bu şekilde düşünüldüğü kabul edilirse, bu durumda sözü edilen beyitte rüzgâr manasına gelen herhangi bir ifade kalmamaktadır. Dolayısıyla yazarın “الطير ile rüzgârın birlikte taş-toprak saçtığı açıkça ifade edilmektedir.”²⁸ şeklindeki açıklaması mesnetsiz kalmaktadır.

Şiirin çevirisinde dikkat çeken bir başka hata ترمي fiilinin ikinci mef'ûlün bihinin yani atılan şeyin ne olduğunu bildiren مرسلات kelimesinin fiil ile olan irtibatının çeviriye yansıtılmayarak bu kelimenin de içinde bulunduğu cümlelerin müstakil bir cümle şeklinde çevrilmesidir. Hâlbuki yazar makalenin devamında, aynı üslubu taşıyan başka bir şiirde yer alan ترمي fiilinin ikinci mef'ûlün bihini söz konusu irtibatı dikkate alarak doğru şekilde tercüme etmiştir.²⁹ مرسلات kelimesinin ترمي fiili ile olan irtibatının çeviriye yansıtılmaması ya da yanlış yansıtılması ise makalenin amacı ve konusu bakımından şu şekilde bir hataya sebep olmaktadır:

Yazar “Şiirdeki “بِالطَّيْرِ تَرْمِيهِمْ جُثُومًا ... بِمُرْسَلَاتٍ سُومَتْ تَسْوِمًا” ifadeleri “الطير” ile rüzgârın birlikte taş-toprak saçtığı açıkça ifade edilmektedir.”³⁰ demektedir. Ancak sözü edilen beyitlerde atma fiilini gerçekleştiren rüzgâr değil, sadece “الطير”dır. Çünkü şiirde atmak manasına gelen ترمي fiilinin fâili müstetir/gizli özne هي zamiridir ve bu zamir الطير kelimesine dönmektedir. Sözü edilen beyitlerde rüzgârın atma eylemini gerçekleştirdiğine dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Yazar ise “الطير” ile rüzgârın birlikte taş-toprak saçtığı açıkça ifade edilmektedir.” diyerek şiir metninde bulunmayan bir anlamı şiire yüklemektedir. Esasen şiirde doğrudan rüzgâr anlamını ifade eden herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Yazar şiirde geçen مرسلات kelimesi ile rüzgâr anlamını kastetmenin ihtimal dairesinde bulunduğu İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir haberden hareketle³¹ işaret etmektedir. Yazarın muhtemel

²⁸ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 488.

²⁹ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 489.

³⁰ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 488.

³¹ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 488.

anlam olarak işaret ettiği bu anlamın kabul edilmesi durumunda الطير’in attığı şeylerin taşlar değil, rüzgârlar olması gerekir. Bu durumda da الطير rüzgâr atmış/saçmış olur fakat bu defa da taş-toprak atmış/saçmış olmaz. Oysa yazar الطير ile rüzgârın birlikte taş-toprak saçtığını ifade etmektedir. Ayrıca Akdemir’in, yazarın makalesine eleştiri olarak kaleme aldığı çalışmasında da işaret ettiği üzere başka bir bağlamda rüzgâr manasına da gelebileceği ifade edilen kelimenin bu şiirde de aynı manada kullanıldığının söylenmesi doğru değildir.³²

Bize göre şiirdeki بمرسلات kelimesi ترمي fiilinin ikinci mef’ûlün bihi olup الطير tarafından atılan şeyleri yani taşları ifade etmektedir. Nitekim hem Fîl sûresinde hem de makalede kullanılan diğer şiirlerde ترمي fiilinin ikinci mef’ûlü ب harf-i cerri ile kullanılmıştır. Devamındaki سومت تسوما cümlesi ise atılan bu taşların işaretli olduğunu yani adeta güdümlü füze gibi kime isabet edeceğine dair üzerlerinde bir alamet bulunduğunu bildirmektedir. Yazar da bu anlama “onları birebir hedef almak” ifadeleri ile isabetli şekilde işaret etmiştir. Dolayısıyla Mürselât sûresinin ilk âyeti hakkında İbn Mes’ûd’dan nakledilen haberden hareketle şiirdeki بمرسلات kelimesi ile de rüzgârların kastedildiğini söylemek uzak bir yorumdur. Şiirde بمرسلات kelimesinin “rüzgâr” anlamında değil, “taşlar” anlamında kullanıldığını gösteren önemli bir delil de bir sonraki beyittir. Bu beyitte الطير’in taş atması tıpkı Yahûdîlerin zinadan dolayı recm edilen kimseye taş atmasına benzetilmiştir. بمرسلات kelimesinin rüzgâr anlamında kullanıldığı düşünülürse o zaman beyitteki teşbîh anlamsız kalacaktır.

Şiirdeki جنوما kelimesinin cümle içindeki konumuna gelince bununla ilgili iki ihtimal bulunmaktadır. Birincisi, kelimenin ترمي fiilinin mef’ûlün lehi/lieclihi olmasıdır. Buna göre kelime kuşların (taş) atma sebebini açıklamak için getirilmiştir. Bu takdirde جنوما kelimesi جئم fiilinin mastarı olup جنم الحيوان والإنسان: لزم مكانه فلم يترخ أو لصق بالأرض أو وقع على صدره gibi hayvan ya da insanın kımldamayıp yerinde durması veya yere yapışması/çökmesi/kapaklanması/yüzüstü düşmesi/yere yığılması anlamlarına gelmektedir.³³ Bu takdirde şiirin anlamı şu şekilde olur:

*Arşın sahibi bize merhametli davrandı
Bize yardım etti ve zâlim(ler)i helâk etti
Onları yere sermek için atan kuşlarla
Hedefe tam isabet eden alâmetli taşları
Tıpkı Yahûdîlerin zinâ edip de recmedilen kimseye (taş) attıkları gibi
Derken onlar filleriyle birlikte lime lime oldular*

İkinci ihtimal ise جنوما kelimesinin ترمي fiilinin fâilinin ya da mef’ûlün bihinin durumunu beyan eden hâl konumunda olmasıdır. Eğer kelimenin ترمي fiilinin fâili olan هي zamirinden hâl olduğu kabul edilirse, bu durumda جئم الحيوان والإنسان: لزم مكانه فلم يترخ gibi kullanımda olduğu gibi “Üstlerinde/tepelerinde durarak/üstlerine gelerek atan kuşlarla...” ya da نَصَبَ غَرَضًا ورماه وفي الحديث: أَنه صلى الله عليه وسلم نَهَى عن المصْبُورَة

³² Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 864.

³³ Cevherî, “csm”, 5/1882; Ezherî, “csm”, 11/20; İbn Manzûr, “csm”, 1/545, “İbd”, 5/3984; İbrâhîm Enis vd., “csm”, 1/107; Aḥmed Muḥtâr Ömer, “csm”, 1/345.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

والمُجْتَمِعَة kullanımı gibi “Kasıtlı/bilinçli biçimde onları hedeflemek suretiyle atan kuşlarla...”³⁴ manalarına gelir.

جنوما kelimesinin ترمي fiilinin mef'ûlün bihi olan هم zamirinden hâl olduğu da kabul edilebilir. Bu durumda جنوما kelimesi atma fiilinin gerçekleştirilmesi sırasında onların/ordunun ne halde olduklarını açıklamaktadır. Bu durumda yine لَصِقَ بِالْأَرْضِ: لَصِقَ الْحَيَوَانُ وَالْإِنْسَانُ: لَصِقَ بِالْأَرْضِ kullanımı gibi “Onlara yere yığılmış vaziyetteyken atan...” anlamına gelir. Nitekim bu kelime ile aynı kökten türeyen ve yine جَاءَمٌ kelimesinin çoğulu olan جَائِمِينَ kelimesi Hûd sûresi 67. âyette de bu anlamda kullanılmıştır.³⁵

Yaptığımız gramatik açıklamalara göre şiirin çevirisi şu şekilde olmalıdır:

*Arşın sahibi bize merhametli davrandı
Bize yardım edip zâlim(ler)i helâk etti
Kuşlarla... Onlara yere yığılmış vaziyetteyken atan
Alametli taşları*

Fakat bu ihtimalde ordunun üzerlerine taş atılmadan önce yere yığılması söz konusu olacağı için جنوما kelimesinin ترمي fiilinin fâilinin hâlini beyan ettiğinin düşünülmesi daha doğru bir tercih olacaktır.

Sonuç olarak yukarıdaki şiirin tercümesinde mef'ûlün li eclihi ya da hâl konumunda düşünülmesi mümkün olan kelimenin mef'ûlün bihi ya da sıfat olarak yanlış takdir edilmesi ve anlamlandırılması şeklinde iki hata bulunmaktadır. Bu hatalardan dolayı aslında şiir metninde bulunmayan rüzgâr anlamı yazar tarafından çeviriye dâhil edilmiş ve şiirde الطير ile rüzgârın birlikte taş-toprak saçtığına açıkça ifade edildiği belirtilerek bir başka yanıla düşülmüştür. Hâlbuki yazarın delil olarak kullandığı şiirde rüzgâr anlamına gelen hiçbir ifade bulunmamaktadır. Eğer بمرسلات kelimesinin rüzgâr anlamına geldiği kabul edilirse bu durumda taş anlamına gelen bir ifade kalmamaktadır.

Bütün bunlara ilave olarak şiirde geçen جنوما kelimesi ile ilgili bir başka hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır: Söz konusu kelimenin ism-i fâil formu جوامم kelimesinin çoğulu olan جوامم kelimesi, içerisinde kargagiller, sığırcıkgiller, ibibikgiller, toygargiller gibi çeşitli familyalar barındıran bir kuş sınıfı için de kullanılmaktadır.³⁶ Bu da söz konusu şiirde geçen Tayr kelimesi ile kuşların kastedildiğine dolaylı bir delil olarak düşünülebilir. Ayrıca kelimenin bu manası, bahsi geçen şiirdeki anlatıma göre hadisede tek bir kuş cinsi yerine farklı familyalardan kuşların bulunduğu şeklinde bir yoruma kapı aralayabilir.

³⁴ Ezherî, “csm”, 11/20; İbn Manzûr, “csm”, 1/545, İbrâhîm Enîs vd., “csm”, 1/107. Hadisin benzer lafızlarla rivâyetleri için bk. Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâil el-Buḥârî, *el-Câmi‘u’s-şâhiḥ*, nşr. Muḥammed Fuâd ‘Abdülbâkî (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419/1998), “ez-Zebâih ve’s-şayd”, 25 (No. 5513); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muḥammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1430/2009), “Eşribe”, 15 (No. 3719); Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İbrâhîm Uṭve Avd (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Muşafâ el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975), “Et‘ime”, 23 (No. 1825).

³⁵ وَأَخَذَ الْبَيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَاصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ “O zulmedenlere gelince, onları [Allah katından cezalandırıcı] bir sayha yakalayiverdi de kendi evlerinde cansız olarak yere yığılıp kaldılar.” Bk. Muḥammed Esed Meali (7 Mayıs 2023), Hûd 11/67.

³⁶ جوامم [جمع]: مف جاتم: (حن) رتبة من الطير فيها فصائل عديدة كالغرابية والرزورية والمهددية والفبرية Bk. Aḥmed Muḥtâr Ömer, “csm”, 1/346.

Şiirin tercümesinde göze çarpan bir başka hata ise mef'ûlün meah konumunda olan **وَفِيْلَهُمْ** kelimesinin çeviriye bu konumuyla yansıtılmamasıdır. Buna göre çeviri “Onlar filleriyle birlikte lime lime oldular” şeklinde olmalıdır.

1.3. Üçüncü Şiir

‘Abdülmuttalib’e nispet edilen üçüncü şiir şudur:³⁷

هو الذي إذ ركبوا الجليلا	صَبَّ عَلَى أُبْرَهَةَ السَّجِيلا
والطَّيْرُ مِنْ فَوْقِهِمْ مُثُولا	فَأَمْطَرَهُمْ مَطْرًا وَبِيلا
فَوَقَعُوا صَعْرَ الرُّؤُوسِ مِيلا	كَالزَّرْعِ يُلْفَى رَأْسُهُ مَاكُوَلا

Yazar, şiirde Ebrehe’nin ve bineklerine binmiş adamlarının üstüne Allah’ın **السَّجِيلِ** gönderdiğini, **طير**’ın bunu şiddetli bir yağmur gibi onların üzerine boşalttığını, kafalarından ve boyunlarından isabet alarak başı yenmiş ekin gibi kaldıklarının anlatıldığını söylemektedir. Şiirin başka kaynaklarda yer alan ziyadelik ve noksanlık içeren farklı rivâyetleri bulunduğunu ifade eden yazar, sözü edilen farklılıkları şiirin aslının bulunduğu, fakat bazı ifadelerinin değiştirilmiş olabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Bu yüzden yazara göre bazı ifadelerde anakronizme düşülmüş olma ihtimali bulunmaktadır.³⁸

Gerek makalede verilen gerekse farklı kaynaklarda bulunan rivâyetler incelendiğinde şiirdeki **طير** kelimesi ile kuşların kastedildiğine delil olan bazı ifadeler görülmektedir. Bunlardan birincisi, kuşların ordunun üstünde bulunduğunu anlatan **مِنْ فَوْقِهِمْ** ifadesidir. **طير** kelimesinin kum fırtınası manasına geldiği düşünülürse, kum fırtınası ordunun üstünden değil, karşısından gelmekte ve orduyu çepeçevre kuşatmaktadır. Buna karşın kuşlar tam olarak onların üzerlerine gelmektedir. İkincisi, **مُثُوَلا** ifadesidir. Bu kelime birkaç farklı anlamda kullanılmaktadır: Sözlüklerde kelimeye “dikilmek” manası verilmektedir.³⁹ Şiirde kelimenin bu manada kullanıldığı kabul edilirse kuşların ordunun üstüne gelince durduğu ve taşları attığı anlaşılmaktadır. Kelime ezdâddan olup tam tersi bir manaya da gelmektedir. Buna göre kuşların onların üzerlerinden geçerek tıpkı şiddetli bir yağmur gibi taşları bıraktıkları ifade edilmektedir.⁴⁰ **مُثُوَلا** kelimesinin diğer bir anlamı “yere yapışmak” demektir.⁴¹ Buna göre kuşların ordunun üzerindeyken adeta yere yapışırçasına uçup onlara yaklaşınca taşları attıkları kastedilmiş olmaktadır. Bir başka manası ise “izlemek ve peşinden gitmek” demektir.⁴² Bu mana esas alınırsa kuşların onları izlediği ve peşlerinden gittiği ifade edilmektedir. Nitekim bazı anlatılarda bu da yer

³⁷ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 489.

³⁸ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 489.

³⁹ **ومن مثل قائماً: انتصب مثولاً، ورأبته مائلاً بين يديه** Bk. Cevherî, “msl”, 5/1816; **ومثل بين يديه مثولاً، أي انتصب قائماً** ez-Zemaşşerî, “msl”, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘Ilmiyye, 1419/1998), 2/193; **قام مُنْتَصِبًا: وَمَثَلُ الشَّيْءِ يُثَلُّ مَثُوَلا وَمَثَلٌ: قَامَ مُنْتَصِبًا** Bk. İbn Manzûr, “msl”, 6/4135.

⁴⁰ **ومثل يمثل إذا زال عن موضعه** Bk. İbn Düreyd, “msl”, 1/432; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 10/162; İbn Manzûr, “msl”, 6/4135.

⁴¹ **لطي بالأرض** Bk. Ebû Bekr Muḥammed b. Ömer İbnü’l-Kûṭıyye, *Kitâbü’l-Ef’âl*, thk. ‘Alî Fûde (Kahire: Mektebetü’l-Ḥancî, 1413/1993), 1/150.

⁴² **وَقَدْ مَثَلٌ مَثُوَلا. وَاُمْتَثَلُ أَمْرُهُ أَي اخْتَدَاهُ** Bk. Cevherî, “msl”, 5/1816; İbn Manzûr, “msl”, 6/4135.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

almaktadır.⁴³ فَأَمَطَرَهُمْ مَطَرًا وَيَبِلًا ifadesi ile kuşların attıkları taşlar yazarın da belirttiği gibi şiddetli ve iri taneleri olan yağmura benzetilmiştir.

Şiirin başka bir varyantında ise والطيرُ صفاً فَوْقَهُمْ جُلُولا ifadeleri yer almaktadır. Buradaki صفا kelimesi kuşların kanatlarını hareket ettirmeden havada süzülmesi manasına gelmektedir.⁴⁴ Şiirin sözü edilen varyantı dikkate alındığında الطير ifadesinin kuşlara delaleti açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Devamındaki جُلُولا kelimesi ise kuşların büyük gruplar halinde geldiğini ifade etmektedir.⁴⁵ Yazar sülâsi olan جُلولا kelimesinin anlamını tef‘il babından جَلَّلَ المَطَرُ السُّهُولَ والجِبَالَ مَلَأَهَا أَعْرَازَهَا şeklinde vererek طير’in onların üzerine dolu dolu سَجِل سertliğini söylemektedir. Hâlbuki kelime şiirde tef‘il bâbından değil, sülâsi mücerred olarak kullanılmaktadır. Kaldı ki şiirde سَجِل serpme eyleminin fâili طير değil, Allah olarak zikredilmiştir. جُلولا kelimesi ise طير’in durumunu haber vermektedir. Sonuç olarak yazarın hem kelimenin anlamını yanlış takdir ettiği hem de طير ile ilişkisini doğru tespit edemediği anlaşılmaktadır.

1.4. Dördüncü Şiir

Makalede ‘Abdülmuttalib’e nispet edilen dördüncü şiir şudur:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَجَلِ الْأَعْظَمِ أَيَّدَنَا الْيَوْمَ زُخُوفَ الْأَشْرَمِ
بِالنَّصْرِ وَالرِّيحِ وَطَيْرِ حُومِ تَرْمِيهِمْ بِالْجَنْدَلِ الْمُسَوِّمِ

‘Abdülmuttalib’e nispet edilen bu şiirde yazara göre şâir Allah’ın yardımının الْجَنْدَل yani taş atan rüzgâr ve طير ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Yine yazara göre “Bu şiirde de “طير”, rüzgârla beraber fonksiyon icra eden bir olgu olarak tarif edilmekte ve bu ikilinin olayın müsebbibi olduğu bildirilmektedir.”⁴⁶

Yukarıdaki şiir gramatik açıdan tahlil edildiğinde النَّصْر kelimesinin ب harf-i cerri ile أَيَّدَ fiiline bağlandığı görülmektedir. Bu kelimedden sonra gelen الرِّيح ve طير kelimeleri de atıf harfi olan و vasıtasıyla yine أَيَّدَ fiiline bağlanmıştır. Bu durum ‘Abdülmuttalib’e göre Allah’ın teyidinin üç şeyle gerçekleştiğini göstermektedir: النصر ، الرِّيح ve طير. Şiirde taş atıldığını bildiren بِالْجَنْدَل ifadesi ise haberî bir cümle olduğu için önceki cümlede geçen nekra bir kelimenin sıfatı olması gerekmektedir. Beyitte nekra olan tek kelime ise طير kelimesidir. Dolayısıyla ترميهم بالجندل طير kelimesinin sıfatıdır ve fiilin öznesi de bu kelimeye dönen هي zamiridir. Yani burada taş atma hadisesini gerçekleştiren/olayın müsebbibi iki şey değil, tek şeydir ki o da طير kelimesidir. O halde eğer yazarın fonksiyon ve olaydan net olmayan biçimde kastettiği taş atmak ise bunu gerçekleştiren, yazarın ifade ettiği gibi طير ve rüzgâr ikilisi değil, tek şeydir

⁴³ أَيَّدَنَا الْيَوْمَ زُخُوفَ الْأَشْرَمِ مَتَّبَعِي بِعَصَابِ طَيْرٍ، مَتَّبَعِي بِعَصَابِ طَيْرٍ إِذَا مَا غَرَزَا بِالْمُحِيشِ خَلَقَ فَوْقَهُمْ عَصَابِ طَيْرٍ، مَتَّبَعِي بِعَصَابِ طَيْرٍ Bk. Ebü Ümâme Ziyâd b. Muâviye en-Nâbîga ez-Zübânî, *Divânü en-Nâbîga ez-Zübânî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 42.

⁴⁴ Hâil b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/88; İbn Düreyd, “şff”, 1/142; Ezherî, “şff”, 12/83; Akdemir, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 877.

⁴⁵ İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 3/371; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 14/112; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, “cl”, *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, nşr. Muhammed Nuaym el-'Arkasûsi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 978.

⁴⁶ Apaydın, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’”, 489.

ki o da طير kelimesidir. النصر ، الريح ve طير ise fiilinin gerçekleşmesine yardımcı olmuşlardır. Burada طير ve الريح şeklinde iki ayrı olgu vardır fakat sonuç olarak taş atma hadisesi hakkında yazarın iddiasının aksine tek fâil bulunmaktadır. Nitekim yazarın da zaman zaman nakillerine başvurduğu İbn Mes‘ūd’dan aktarıldığına göre rüzgâr hadisesi kuşlar taşları attıktan sonra gerçekleşmiş ve rüzgâr, taşların etkisini artıran bir fonksiyon icra etmiştir.⁴⁷ Ayrıca eğer bu şiirde طير kelimesi yazarın iddia ettiği gibi fırtına anlamına gelseydi, şâirin rüzgâr anlamına gelen الريح kelimesinden sonra tekrar aynı anlama gelen başka bir kelimeyi zikretmesi anlamlı olmazdı.

Burada yazarın ihmal ettiği fakat üzerinde durulması gereken önemli bir husus ise طير kelimesinin hemen önünde حوم kelimesinin zikredilmiş olmasıdır. Bu kelime tef‘îl bâbından kullanıldığı zaman kuşun havada halkalar yaparak uçuşması, kanatlarını hareket ettirmeden açıp yukarıdan aşağı doğru süzülmesi anlamlarını ifade eder (حَوْمُ الطَّائِرِ: حَامٌ، حَلَقٌ فِي الْهَوَاءِ، يَسَطُّ جَنَاحَيْهِ دُونَ تَحْرِيكِهِمَا مِنْ مُرْتَفِعٍ إِلَى مُنْخَفِضٍ).⁴⁸ Sülâsî olarak kullanıldığında ise bir şeyin etrafında dönmek ve dolaşmak manasına gelir (يَحْوِمُ حَوْلَ الْعِمَارَةِ: يَدُورُ بِهَا) (حَامٌ الطَّائِرُ عَلَى الْبَيْتِ: دَارٌ، حَوْمٌ).⁴⁹ İsim olarak kullanılırsa sayılamayacak kadar çok ve büyük miktarda deve sürüsü anlamını ifade eder (الْحَوْمُ: الْقَطِيعُ الصَّخْمِ مِنَ الْإِبِلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحَدَّدَ عَدْدُهُ).⁵⁰ Görüldüğü gibi kelimenin anlamı kuşların hareketlerini ve hayvanların durumlarını belirtmektedir.

حوم kelimesi cümlede طير kelimesinin birinci sıfatı konumundadır. Dolayısıyla yazarın delil olarak kullandığı bu şiirde hadisenin müsebbibi olarak Ṭayr ve rüzgâr ikilisini göstermesi gramatik açıdan isabetli değildir. Yani taşı harekete geçiren/atan asıl fâil gramatik açıdan طير’dır ve bu طير yukarıda belirtildiği gibi حوم sıfatına sahiptir. Şiirden sözü edilen olay sırasında bir olgu olarak rüzgârın varlığı anlaşılmakta fakat söz konusu rüzgârın taş attığına/fırlattığına dair yazarın kendi kanaati dışında hiçbir delil bulunmamaktadır. طير’ın sıfatı olan حوم kelimesi ise şiirde طير ile kastedilenin kuşlar olduğunu ortaya koymaktadır. Arap şiirinde sözü edilen kelime ve türevleriyle birlikte طير kelimesinden kuş anlamı kastedildiğine çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Örneğin, Câhiliyye şâiri Zülisba‘ el-Advânî’nin (ö. 600 [?]) şu şiirinde bunu görmek mümkündür:⁵¹

فَأَصْحُوا كَطَهْرِ الْعُودِ جُبَّ سَنَامِهِ حَوْمٌ عَلَيْهِ الطَّيْرُ أَخَذَتْ بَارِكَا

*Tıpkı hörgücü yok olmuş devenin sırtı gibi oldular
Beli kırılmış, dizleri üstüne çökmüş, üstünde kuşlar dolaşıyor*

Ḥassân b. Sâbit’in (ö. 60/680 [?]) aşağıdaki şiirinde de bu kelime kullanılmaktadır:⁵²

⁴⁷ حَوْمُ الطَّائِرِ بِالْحِجَارَةِ، نَعَتْ اللَّهُ رِيحًا فَصَرَبَتْ الْحِجَارَةَ فَرَادَتْهَا شِدَّةً Bk. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî, *el-Câmi‘ li aḥkâmi‘l-Ḳur‘ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buḥârî (Riyad: Dâru ‘Âlemi‘l-Kütüb, 1423/2003), 20/199.

⁴⁸ İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 2/329; Aḥmed Muḥtâr Ömer, “ḥvm”, 1/590. Ayrıca حَوْمٌ: إِذَا تَحَرَّكَ فِي طَيْرَانِهِ، أَوْ طَارَ فَلَمْ يَحْرُكْ جَنَاحَيْهِ كَطَيْرَانِ الْحِدَا وَالرَّحْمِ؛ Bk. Zebîdî, *Tâcî‘l-‘arûs*, 16/255.

⁴⁹ حَامَتْ الطَّيْرُ عَلَى الشَّيْءِ يَعْني اسْتَدَارَتْ Bk. İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 2/329.

⁵⁰ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü‘l-‘Ayn*, 3/314; Cevherî, “ḥvm”, 5/1908; Ezherî, “ḥvm”, 5/179; İbrâhîm Enîs vd., “ḥvm”, 1/210.

⁵¹ Ebu‘l-Ferec ‘Alî b. el-Ḥuseyn el-İşfahânî, *el-Eġânî*, (Beirut: Dâru İhyâi‘t-Türâsî‘l-‘Arabî, 1415/1994), 3/73.

⁵² Ḥassân b. Sâbit b. el-Münzîr el-Ḥazrecî, *Divânü Ḥassân b. Sâbit*, şrh. ‘Abd E. ‘Alî el-Mühennâ (b.y.: Dâru‘l-Kütübî‘l-‘İlmiyye, ts.), 135.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

فَهُمْ صَرَغَى تَحْوَمُ الطَّيْرُ فِيهِمْ

Onlar yere yıkılmış, aralarında kuşlar dolaşiyor

Bir başka örnek Ebû Tâlib’e (ö. 620) nispet edilen şu şiidir:⁵³

وَلَمْ تُبْصِرُوا الْأَحْيَاءَ مِنْكُمْ مَلَا حِمًّا تَحْوَمُ عَلَيْهَا الطَّيْرُ بَعْدَ مَلَا حِمِّ

İçinizden hayatta olanlar savaşları görmedi

Savaşlardan sonra üzerinde kuşların dolandığı

‘Abdülmuttâlib’in yukarıdaki şiiri ile uyumlu çok açık başka bir kullanım Cerîr’in (ö. 110/728[?]) şiirinde yer almaktadır. Bu şiirde birliklerin çıkardığı bayraklar havada dönerek uçuşan kuşlara benzetilmiştir.⁵⁴

وَإِذَا الْكِنَانِيبُ أَعْلَمَتْ رَايَاتَهَا وَكَأَنَّ عِتَاقَ طَيْرِ حَوْمٍ

Ansızın bayraklarını çıkararak birlikler ortaya çıktı

Bayraklar tıpkı süzülerek uçan yırtıcı kuşlar gibidir

İbn Ebî Hâşîne’nin (ö. 457/1065) şu şiirinde de aynı sıfat kuşlar için kullanılmaktadır.⁵⁵

إِنْ يَصْدُقُوا فَسَيْفٌ مَنْ تَرَكَتُهُمْ صَرَغَى مَرْهَمِ النَّسُورِ الْحَوْمِ

Madem doğru söylüyorlar o halde benim arkamda bıraktıklarımın kılıçları (neden) yere serilmiş vaziyette, dolanıp duran yırtıcı kuşlar onları silkeliyor?

Görüldüğü gibi hem Câhiliyye hem de sonraki dönem şiirlerinde *تحوم* fiili ve *حوم* sıfatı kuşlar için kullanılmaktadır. Bu kullanımlar, ‘Abdülmuttâlib’e nispet edilen yukarıdaki şiirde de söz konusu kelimenin kuşları nitelenmek için kullanıldığını ortaya koymaktadır.

2. ‘Amr b. el-Vahîd b. Kilâb’a Nispet Edilen Şiir

‘Amr b. el-Vahîd b. Kilâb’ın söz konusu şiiri, Fil Ordusu’na kılavuzluk ederek ihanet ettiğini düşündüğü Nüfeyl b. Hâbîb’i yermek için söylediği aktarılmaktadır. Şiir, Apaydın tarafından ise eserin el yazmasına ulaştığı söylenen Abdurrahmân b. Yahyâ’nın müdahalesine uyularak oldukça farklı bir biçime büründürülmüştür. Yazar, her ne kadar şiirin nakil sırasında tahrife uğramış olabileceğine ya da tahkik esnasında doğru zapt edilmemiş olabileceğine işaret etse de iki farklı okuyuş neticesinde “onların üzerine küme küme “طير” gönderildiği şeklinde anlaşılması gerekir.” demektedir.⁵⁶ Şiirin İbn Hâbîb’in *el-Münemmağ* isimli eserindeki versiyonu şu şekildedir:⁵⁷

سَطَا اللَّهُ بِالْحَبِشَانِ وَالْقَبِيلِ سَطْوَةً أَرَى كُلَّ قَلْبٍ وَاهِبًا فَهُوَ حَائِفٌ

⁵³ Ebû Tâlib ‘Abdümenâf b. ‘Abdilmuttâlib, *Dîvânü Ebî Tâlib*, thk. Muhammed et-Tüncî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1414/1994), 84.

⁵⁴ Cerîr b. ‘Atıyye b. el-Hâtafâ et-Temîmî, *Dîvânü Cerîr bi şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, thk. Nu‘mân Muḥammed Emîn Ṭâhâ (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 1/71.

⁵⁵ İbn Ebî Hâşîne, *Dîvânü İbn Ebî Hâşîne*, thk. Muhammed Es‘ad Ṭalas (Beyrut: Dâru Şâdir, 1419/1999), 244.

⁵⁶ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 490-491.

⁵⁷ Ebû Ca‘fer Muhammed İbn Hâbîb el-Hâşîmî, *el-Münemmağ fî aḥbâri Kureyş*, nşr. Hurşîd Aḥmed Fârîk (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1405/1985), 77.

وَيَوْمَ ذُبابِ السَّيْفِ كَانَ نَذِيرُهُ
وَيَوْمَ عَلَى جَنْبِ الْمَعْمَسِ كَاسِفٌ
أَمِيرُهُمْ رَجُلٌ مِنَ الطَّيْرِ لَمْ يَكُنْ
نَقَافًا لَهَا بَيْنَ الْحِجَارَةِ وَآكِفٌ
كَأَنَّ شَايِبَ السَّمَاءِ هَوِيَّةٌ
وَقَدْ أَشْعَلَتْ بِالْجَلْبِينِ النَّقَافِ

Yazarın belirttiğine göre şiirdeki ifadeleri eser el yazmasına ulaşan Abdurrahmân b. Yaḥyâ tarafından muhakkikten farklı olarak ... أميرهم رَجُلٌ مِنَ الطَّيْرِ لَمْ يَكُنْ ... şeklinde zapt edilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi yazar her ne kadar nakil ya da tahkik kaynaklı muhtemel hatalara işaret emiş olsa da şiir hakkındaki yorumlarını Abdurrahmân b. Yaḥyâ'nın müdahalesine uğrayan metin üzerine bina etmiştir. Buna göre أميرهم رَجُلٌ مِنَ الطَّيْرِ cümlesi “onların karşısına taşlardan teşekkül etmiş bir Ṭayr Grubu çıktığını”,⁵⁸ لَمْ يَكُنْ نَقَافًا cümlesi “kılıç müdahalesi bile olmadan onların önlerinin kesildiğini” anlatmaktadır. Yazar bu anlamları رَجُلٌ kelimesinin الطائفة من الشيء anlamına geldiğini, نَقَافًا kelimesinin de ضاربه بالسيف على الرأس anlamına geldiğini delil göstererek tercih etmektedir. Hâlbuki şiirin yukarıdaki aslından değiştirilmesi Abdurrahmân b. Yaḥyâ tarafından şiire yapılan bir müdahaledir ve cümlenin öğelerinin doğru tespit edilmesi bu şekilde bir müdahaleye gerek bırakmamaktadır.

Kanaatimizce yazar tarafından şiirde yer alan أميرهم رَجُلٌ kelimesinin أميرهم رَجُلٌ şeklinde, رَجُلٌ kelimesinin رَجُلٌ şeklinde, نَقَافًا kelimesinin نَقَافًا şeklinde okunması yanlıştır. Çünkü bu beyitte şâir ordunun komutanının halini tasvir etmektedir. (رَجُلٌ نَقَافٌ: ذو تدبير للأمر) demektir.⁵⁹ Beytin sonunda yer alan واكف kelimesi وقصر عنه ونقصوا kullanımı olduğu gibi “görevini yapmaktan/orduya komuta etmekten âciz”⁶⁰ manasında رَجُلٌ kelimesinin sıfatı olup vezinden dolayı sona alınmıştır.

Buna göre aşağıdaki şekilde tercüme edilebilecek olan ilk metin daha tutarlı görünmektedir:

*Onların emîri Ṭayrdan dolayı âciz bir adamdı
Taşların arasında savaşı iyi idare edemiyordu*

Sonuç olarak şiir metninin değiştirilmesinden, cümlenin öğelerinin ve kelimelerin anlamlarının yanlış tespit edilmesinden dolayı yazarın “Her iki durumda da ifadenin bu anlama geldiği ve bunun da onların üzerine küme küme “طير” gönderildiği şeklinde anlaşılması gerekir.” ifadeleri doğru değildir. Burada tasvir edilen, emîrin Ṭayrdan dolayı ve atılan taşlar arasında orduyu yönetmekten aciz kalmasıdır. Makalesinin birkaç yerinde işaret ettiği tashîf ve tahrife bu değişikliklerden dolayı yazarın kendisi düşmüş görünmektedir. Özellikle yazarın “onların karşısına taşlardan teşekkül etmiş bir Ṭayr Grubu çıktığı” ifadeleri hiçbir anlam içermemektedir. Cümlenin öğelerinin asıl yerlerinden değiştirilmesi söz konusu olduğu için bu şiir belâgat ilminde nazımdaki bozukluktan dolayı gerçekleşen

⁵⁸ Yazar bu anlamı رَجُلٌ kelimesinin الطائفة من الشيء anlamına geldiğini delil göstererek tercih etmektedir. Bk. Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 490.

⁵⁹ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 12/511; İbrâhîm Enîs vd., “nkf”, 2/948; Fîrûzâbâdî, “nkf”, 858.

⁶⁰ Ezherî, “kşr”, 8/278; وكفوا عن علمهم أي قصرُوا عنه ونقصُوا Bk. İbn Manzûr, “vkf”, 6/4908, “kşr”, 5/3646.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

lafzî ta‘kîde⁶¹ örnek olarak gösterilebilir. Sözü edilen ta‘kîdin tespit edilememesi, Abdurrahmân b. Yahyâ ve yazar tarafından şiirin metnine müdahale edilmesine ve yanlış çıkarımlar yapılmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı yazarın makalesinde, şiir ve anlatımların Fîl Sûresi’ndeki olaylara karşılık gelen ifadelerini tespit ettiği tabloda⁶² أمير لهم رجل من الطير ifadesinin olayın müsebbibi olarak gösterilmesi de doğru değildir.

Şiirin yazarın iddiası için mesned teşkil eden kısmında ise (وَعَارَضَهُمْ فَوْجٌ مِنَ الرِّيحِ قَاصِفٌ) Ṭayrdan ayrı şiddetli bir rüzgârdan/fırtınadan bahsedilmektedir. Burada sözü edilen rüzgâr ve fırtına Ṭayrdan tamamen ayrı bir olgu olarak zikredilmektedir. Eğer önceki beyitlerde geçen Ṭayr ile kastedilen fırtına olsaydı, burada hem fırtınanın hem de oluşturduğu etkinin ayrıca zikredilmesine gerek kalmazdı.

3. Nüfeyl b. Ḥabîb’e Nispet Edilen Şiirler

3.1. Birinci Şiir

Fil Ordusu’na kılavuzluk ettiği için kendisini kınayan ‘Amr b. el- Vaḥîd b. Kîlâb’a cevap olarak Nüfeyl b. Ḥabîb şu şiiri inşâd etmiştir:

قَلْنَا الْمُعَمَّسَ يَوْمًا ثُمَّ لَيْلَتَهُ	فِي عَالِجِ كَنْوَجِ النَّيْبِ وَالْبَقَرِ
حَتَّى رَأَيْنَا شُعَاءَ الشَّمْسِ تَسْتُرُهُ	طَيْرٌ كَرَجَلِ جَرَادٍ طَارَ مُنْتَشِرٌ
يَزْمِينَنَا مُقْبِلَاتٍ ثُمَّ مُدْبِرَةً	بِحَاصِبٍ مِنْ سَوَادِ الْأَفْقِ كَالْمَطَرِ
وَأَشْعِلَ الْحَبِشُ لَا تَلْوِي عَلَى أَحَدٍ	وَعَارَضَتْنَا زُخُوفَ الرِّيحِ عَنْ يُسْرِ
كَيْبًا لَأَذْقَانَنَا وَالرِّيحُ تُدْبِرُنَا	لَا نَنْقِي الشَّرَّ مِنْ رِيحٍ وَلَا حَجَرٍ

Yazarın makalesinde iddiasına delil olarak kullandığı bu şiirde dikkat çeken hususlar şunlardır:

Yazara göre şiirin قَلْنَا الْمُعَمَّسَ يَوْمًا ثُمَّ لَيْلَتَهُ فِي عَالِجِ كَنْوَجِ النَّيْبِ وَالْبَقَرِ beytinde bir önceki gün ve gecede fırtınanın gelişi tasvir edilmektedir.⁶³ Yazar ikinci beyti ise “Sabah olunca güneşin ışıklarını örten çekirge sürüsü gibi yayılmış bir “طير” gördük.” şeklinde çevirmiştir. Beytin çevirisinde mef’ûlün bihin yanlış tespit edilmesinden kaynaklanan bir hata göze çarpmaktadır. Yazar رأينا fiilinin mef’ûlünü çeviride طير olarak karşılayarak görülen şeyin طير olduğunu ifade etmiştir. Beyitte ise fiilin mef’ûlün bihi شعاء الشمس تستره طير cümlesidir. Şu halde doğru çeviri “Öyle ki tıpkı (etrafa) yayılarak uçuşan bir çekirge sürüsü(nün örttüğü) gibi kuşların güneşin ışığını örttüğünü gördük.” şeklinde olmalıdır. Şiirde çekirge sürüsünün güneşin ışığını engellemesi ile Ṭayrın güneşin ışığını engellemesi arasında benzetme kurulmuş olmasına rağmen bu benzetme yazar tarafından çeviriye yansıtılmamıştır. Aynı beyitte müşebbehün bih olarak zikredilen وعارَضَتْنَا زُخُوفَ الرِّيحِ عَنْ يُسْرِ cümlesi “çekirge sürüsü gibi yayılmış...” şeklinde tercüme edilmiştir. Cümlelerin doğru çevirisi “(etrafa) yayılarak uçuşan çekirge sürüsü(nün örttüğü) gibi...” olmalıdır. Bu açıklamalara göre şiirdeki Ṭayr ifadesiyle şâirin kastettiği şey bulut ya da fırtına değil, kuşlar olmalıdır. Çünkü teşbîhte

⁶¹ Bk. Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Faḥreddîn Ömer el-Herevî et-Teftâzânî, *Muhtaşaru’l-me‘âni* (Kum: Dâru’l-Fikr, 1411/1991), 18; والتعقيد أن لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد به وله سببان أحدهما ما يرجع إلى اللفظ وهو يختل نظم الكلام ولا يدري السامع كيف يتوصل منه إلى معناه Bk. Ebu’l-Meâlî Celâlüddîn el-Ḥafîb el-Ḳazvîni, *el-İzâḥ fi ‘ulûmi’l-belâga* (Beirut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1418/1998), 9-10.

⁶² Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 507.

⁶³ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 492.

asıl olan, vech-i şebihin müşebbehün bihte kemâl seviyede bulunmasıdır.⁶⁴ Şayet kuşlarla kastedilen bulut ya da fırtına olsaydı, bunların güneşin ışığını engellemesinin çekirge sürüsünün güneşin ışığını engellemesine benzetilmesinin anlamı kalmazdı. Çünkü güneş ışığına engel olmada asıl olan zaten buluttur. Asıl ve kâmil olanın fer’î ve nâkıs olana benzetilmesinde ise bir fayda yoktur. Buna karşın bölgede insanlar tarafından hiç görülmediği biçimde⁶⁵ ilk defa kuşların güneşin ışığını engellemesinin, daha sık biçimde görülen çekirge sürüsünün güneş ışığına mani olmasına benzetilmesinde belâgat ve beyân açısından herhangi bir problem bulunmamaktadır.

Yazar, şiirde meydana gelen bütün olayların sebebi olarak rüzgâr ve toz-taş-toprak fırtınasını göstermektedir.⁶⁶ Hâlbuki şiirde taş atılması hadisesinin fâili olarak yine sadece Ṭayr zikredilmektedir. Zira şiirde يرمين fiilinin fâili Ṭayr kelimesine dönen muttasıl zamir nûnû’n-nisvedir (ن). Dolayısıyla Ṭayrın attığı taşlardan bahsedilmektedir. Şiirde rüzgâr da yer almakta fakat taş atan Ṭayrdan başka bir olgunun yani çene/yüz üstü yere kapaklanmanın ve kayarak yere düşmenin sebebi olarak zikredilmektedir. Sonuç olarak şiirde Ṭayr ve rüzgâr iki ayrı olgu olarak ve iki ayrı hadisenin sebebi olarak gösterilmektedir.

3.2. İkinci Şiir

حَمِدْتُ اللَّهَ إِذْ أَبْصَرْتُ طَيْرًا وَسَفَى حِجَارَةً تُسْفِي عَلَيْنَا
وَأَمْطَرْنَا بِلَأ مَاءٍ وَلَكِنْ عَذَابَ نَقِيمَةٍ أُرْدِفُنْ حِينَا
فَكُلُّ النَّاسِ يَسْتَلُّ عَنْ نُفَيْلٍ كَأَنَّ عَلَيْنَا لِلْحَبِشَانِ دِينَا

Nüfeyl’e nispet edilen şiirin yazarın da belirttiği gibi çeşitli kaynaklarda farklı versiyonları bulunmaktadır. Yazar şiirin ilk beytinin çevirisini ““طير”ı görünce Allah’a hamd ettim. Peşinden üzerimize taş yağmaya başladı.” şeklinde vermiştir. Bu çeviri üzerine yazar şu yorumu yapmaktadır: “Eğer “طير”ın Nüfeyl’in zihninde “kuşlar” anlamına geldiği kabul edilirse bu durumda onun kuşları görmesiyle Allah’a hamd etmesi arasında nasıl bir bağ kurduğunu açıklaması icap ederdi.”⁶⁷ Yazarın bu yorumu bize göre isabetsizdir. Çünkü şiirin devamı olan حِمْدُ اللَّهِ إِذْ أَبْصَرْتُ طَيْرًا kısmı atıf harfi olan و ile Ṭayr üzerine atfedilmiştir. طيرا kelimesi أبصرت fiilinin mef’ûlün bihi olduğuna göre bu kısmın da atf yoluyla mef’ûlün bih olarak tercüme edilmesi gerekirdi. Bu durumda doğru çeviri şu şekilde olmalıdır: “Ṭayrı ve taşların üzerimize atılışını görünce Allah’a hamd ettim.” Nitekim yazar ilgili kısmın son tarafında çeviriyi söz konusu atfı dikkate alarak vermiş, fakat burada da kendi anlayışına uygun olarak “üzerimize yağın taş serpintisini gördüğümde” şeklinde bir çeviri yapmıştır. Ancak burada “وَحَصْبٌ حِجَارَةٌ تُلْقَى عَلَيْنَا” şeklindeki ifade “taş serpintisi” değil, “üzerimize atılan taşlar” şeklindedir. Bahsedilen hadise rastgele bir taş serpintisini değil, bir fâil tarafından bilinçli ve kasıtlı şekilde taş atılmasıdır. Bir önceki cümledeki Ṭayr ifadesinden ise söz konusu fâilin Ṭayr yani “kuşlar” olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi şiirin çevirisi metnine uygun yapıldığı zaman yazarın sorduğu soru anlamsız kalmaktadır. Çünkü Nüfeyl, atılan taşların orduya zarar vereceğini ve Beyt’ini yıkmak için gelen bu orduya Allah tarafından bir intikam aracı olarak gönderildiğini (ولكن عذاب نقيمة أردفن حينا) anlamıştır. Daha sonra inşâd ettiği bu şiirde

⁶⁴ كان المشبه به أسلم من الزيادة والنقصان كان أقرب إلى الكمال أو كان يكون Bk. Teftâzânî, *Muhtaşaru’l-me’âni*, 239; يكون كمال المشبه به أو قوامه في وجه الشبهه المشبه به أو قوامه في وجه المشبه به Bk. Kazvînî, *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, 248.

⁶⁵ Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1/123; Makrîzî, *İmtâ’u’l-esmâ’*, 4/82-83; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/631.

⁶⁶ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 492.

⁶⁷ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 493.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

de kuşları ve ordunun üzerine taş atıldığını görünce Allah’a o anda hamd ettiğini belirterek aslında kendisini ihanetle suçlayanlara da cevap vermiş olmaktadır.

Bu şiirde dikkat çeken başka bir husus ise yazarın وسفي حجارة تسفي علينا ifadesini “Peşinden üzerimize taş yağmaya başladı.” şeklinde çevirmiş olmasıdır. Ancak burada atfin و harfi ile gerçekleştiği görülmektedir. و harfi ise ma’tûfun ‘aleyh ile ma’tûfun fiilde birlikteliğini (cem‘iyyet) göstermekle birlikte hangisinin daha önce fiili gerçekleştirdiği konusunda bir ipucu vermez. Peşi sıra gerçekleşme manası atıf harflerinden ف ile verilir. Dolayısıyla yazarın Arap dilinde önemli bir husus olan harflerin anlamları konusunda da titiz davranmadığı görülmektedir.

4. Ebu’ş-Şalt’a veya Oğlu Umeyye’ye Nispet Edilen Şiir

Ebu’ş-Şalt’a veya oğlu Umeyye’ye nispet edilen şiir şudur:⁶⁸

ظَلَّ يَجْبُو كَأَنَّهُ مَعْقُورُ	حُبْسِ الْفَيْلِ بِالْمُعَمَّسِ حَتَّى
مِنْ صَخْرٍ كَبِيبٍ مَحْدُورُ	لَا زِمًا حَلَقَةَ الْجِرَانِ كَمَا قَطِرُ
مَلَاوِيثُ فِي الْحُرُوبِ صُفُورُ	حَوْلَهُ مِنْ مُلُوكٍ كِنْدَةَ أَبْطَالُ
كُلُّهُمْ عَظْمٌ سَاقِهِ مَكْسُورُ	خَلْفُوهُ ثُمَّ ابْدَعُوا جَمِيعًا
إِلَّا دِينَ الْحَيِّفَةِ بُورُ	كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ

Bu şiirde yazar Tayr ifadesinin yer almamasını ve kuşlardan kaynaklanan bir cezalandırmadan bahsedilmemiş olmasını Fîl Vakası’ndaki cezalandırma şeklinin olağan dışı bir şey olmadığına dolaylı delil kabul etmektedir. Hâlbuki şiirde bahsedilmemiş olması cezanın kuşlardan kaynaklanmadığını göstermez. Kaldı ki bu şekilde bir okuma yazarın kendi aleyhine de delil olabilir. Çünkü bu şiirde fırtınadan kaynaklı bir cezalandırmadan da bahsedilmemiştir. Şâirin bilinen bir hadiseyi zikretmeye gerek duymamış olması, başka bir ifadeyle lafzen temas etmemiş fakat zihinlerdeki bilinirliğine işaretlerle terk etmiş olması da mümkündür. Diğer taraftan yazarın alıntıladığı diğer şiirlerde sıklıkla bahsettiği şiirin değiştirilmiş olması (tashîf) ya da nakil sırasında bozulmuş olması (tahrif) gibi ihtimalleri burada hiç gündeme getirmediği görülmektedir. Nitekim başka kaynaklarda şiirin bu ihtimali gündeme getirecek farklı versiyonları bulunmaktadır. Şiirin Mes‘ûdî’nin *Mürûcü’z-zehab*’indeki bir varyantı şöyledir:⁶⁹

ظَلَّ يَجْبُو كَأَنَّهُ مَعْقُورُ	عَلِبَ الْفَيْلِ بِالْمُعَمَّسِ حَتَّى
مَلَاوِيثُ فِي الْحُرُوبِ صُفُورُ	حَوْلَهُ مِنْ شَبَابٍ كِنْدَةَ فِتْيَانُ
صَخْرٌ مِنْ جَانِبِ مَحْدُورُ	وَاصِبًا خَلْفَهُ الْجِرَارَ كَمَا قَطِرُ

Bu şiirde filin etrafında Kindeli yiğit genç savaşçıların bulunduğu (حوله من شباب كندة فتیان), bunların savaşlarda kendilerine sığınılan ve önderlik eden kimseler olduğundan⁷⁰ (ملاويث في الحروب)

⁶⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn ‘Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Muştafâ es-Sekâ vd. (Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/60.

⁶⁹ ‘Alî b. el-Huseyn el-Mes‘ûdî, *Mürûcü’z-zehab*, thk. Es‘ad Dâğır (Kum: Dâru’l-Hicret, 1409/1988), 2/230.

⁷⁰ الكسائي: يقال للقوم الأشراف: إنهم لملاويث، أي يُطاف بهم ويُلاث، الواحد ملاث، والجمع ملاويث. وقال: كانوا ملاويث فاحتاج الصديق لهم والملاويث والملاويث: السبيد الشريف لأمر يلاث. “Iss”, 1/292; Bk. Cevherî, “Iss”, 1/292; وقال: كانوا ملاويث فاحتاج الصديق لهم

bahsedilmektedir. Devamında ise yine filin etrafında⁷¹ kuşların bulunduğu ve arkalarından taşlar/ateşte pişirilmiş çömlek parçaları⁷² bıraktıkları (صقور واضعاً خلفه الجرار) ifade edilmektedir. Nitekim bir sonraki cümlede bu durum kayaların eğimli taraflarından taşların dökülmesine benzetilmiştir (كما قَطُرَ (صخرٌ من جانب محدود)). Elbette bu ifadelerin şiire sonradan eklenmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Fakat bu gibi ihtimaller yazarın delil olarak kullandığı bütün şiirlerde de mevcuttur ve yazar bunu çok da dikkate almamaktadır. Ayrıca sözü edilen ifadelerin sonradan eklendiğini ispat edebilecek deliller de bulunmamaktadır. Şu halde beytin çevirisi “Filin etrafında savaşlarda önderlik eden/kendilerine sığınılan Kindeli yiğit/bahadır genç savaşçılar ve arkalarında taşlar bırakarak uçuşan kuşlar vardı.” şeklinde olur. Sonuç olarak Mes‘ûdi’nin naklettiği versiyonu dikkate alındığında Ebu’s-Şalt’a veya oğlu Umeyye’ye nispet edilen yukarıdaki şiirde yazarın kuşlardan söz edilmemiş olmasını iddiası için dolaylı bir delil olarak öne sürmesi geçersiz hale gelmektedir. Tam tersine bu versiyonda üstelik bulut ya da fırtına manasına gelmesi imkânsız olan başka bir lafızla yani صقور/şahinler ifadesiyle açıkça kuşlardan ve onların taş atmalarından bahsedilmektedir. Bu takdirde ise doğrudan kuşlara atfı yapılmış olmakta ve yazarın kuşlardan bahsedilmediği iddiası tamamen mesnetsiz kalmış olmaktadır. Sahih olması durumunda bu şiir aslında yazarın iddiasını bir bütün olarak boşa çıkarmaktadır. Bununla birlikte şiirin başka versiyonlarında واضعاً خلفه الجرار ifadelerinin yer almadığını belirtmemiz gerekmektedir. Bu kısmın sahih kabul edilmemesi halinde beyit, Kindeli savaşçıları tasvir etmeye devam etmekte ve onların savaşlarda adeta yırtıcı kuşların avlarına saldırdıkları gibi düşmanlarına saldırdıklarını betimlemektedir.

5. Ebû Kays b. el-Eslet’e (ö. 1/623) Nispet Edilen Şiir

Ebû Kays b. el-Eslet’e nispet edilen şiir şöyledir:

فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّهْمُ جُنُودَ الْمَلِيكِ بَيْنَ سَافٍ وَحَاصِبٍ

Yazar bu başlık altında yer verdiği şiir hakkında teziyle ilgili bir yorum yapmamış, yalnızca şiirde neler anlatıldığından ve farklı varyantlarından bahsetmekle yetinmiştir. فلما أتاكم نصر ذي العرش ردهم جنود. Zaten beyitlerinde ise “onların taş-toprak serpintilerine maruz kaldıkları ve bunun üzerine geri döndükleri anlatılmaktadır.”⁷³ demiştir. Şiirin ifadelerine bakıldığında onları geri döndüren şeyin “Allah’ın askerleri” olduğu (جنود الملِك), bu askerlerin toprak saçma (بين ساف) ve taş atma (وحاصِب) niteliklerine sahip bir rüzgâr/fırtına içerisinde söz konusu eylemi gerçekleştirdiklerinin ifade edildiği görülmektedir. Her ne kadar حاصِب kelimesi toprak ve küçük taşlar taşıyan şiddetli rüzgâr⁷⁴ anlamına gelse de burada bu anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığı öne sürülebilir. Çünkü bir önceki kelime olan ساف kelimesi de aynı anlamı ifade etmektedir.⁷⁵ İki kelimenin de aynı anlamda kullanılmasının bir

به ويُغَصَّبُ أَي تُفَرَّنُ بِهِ الْأُمُورُ وَتُغَفَّدُ، وَجَمْعُهُ مَلَوْثٌ. الْكَيْسَانِيُّ: يُقَالُ لِلْقَوْمِ الْأَشْرَافِ إِذْ هُمْ مَلَوْثٌ أَي يُطَافُ بِهِمْ وَيَلَاثُ؛ وَقَالَ: هَلَا بَكَتِ مَلَوَاتٌ... مِنْ آلِ عَبْدِ مَنَاةَ؟ وَمَلَوَيْتُ أَيْضًا: بَكَتِ مَلَوَاتٌ. Bk. İbn Manzûr, “lvğ”, 5/4094.

⁷¹ Bu mana صَقُورٌ kelimesinin mukaddem haber olan حَوْلَةَ nün muahhar mübtedâsı olarak düşünülmesi durumunda ortaya çıkmaktadır.

⁷² Bk. Ezherî, “cr”, 10/254. الجُرَّ: آيَةٌ مِنْ خَرْبٍ، الْوَاحِدَةُ: جَزَّةٌ، وَالْجَمْعُ: جَرَّازٌ. Bk. Cevherî, “crr”, 2/611; الجُرَّةُ مِنَ الْخَرْبِ، وَالْجَمْعُ جَرَّازٌ وَجَرَّازٌ.

⁷³ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 494.

⁷⁴ Bk. Hâilî b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/124; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 2/71; Cevherî, “ḥşb”, 1/112; İbn Manzûr, “ḥşb”, 2/893.

⁷⁵ Bk. Ezherî, “sfy”, 13/64; السَّافِي: قَالَ اللَّيْثُ: الرِّيحُ تَسْفِي التَّرَابَ سَفًى؛ Bk. Hâilî b. Aḥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/310; سَفًى: الرِّيحُ تَسْفِي التَّرَابَ سَفًى؛ Bk. İbn Manzûr, “sfy”, 3/2035.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

manası olmayacağına göre şiirdeki *حاصب* kelimesinin rüzgârdan farklı bir anlamda kullanıldığı düşünülebilir. Nitekim aynı kelime Nüfeyl’in şiirinde de Tayr ile ilişkilendirilmişti (*يُرْمِينَنَا مُقْبَلَاتٍ ثُمَّ مُدْبِرَةٌ*) (*بِحَاصِبٍ*). Ayrıca *حَصَبَ* fiili taş atmak manasını da ifade etmektedir.⁷⁶ Diğer şiirler ve anlatılarla birlikte bütüncül düşünüldüğünde şiirde *حاصب* kelimesi ile kastedilenin taş atan kuşlar olduğunu söylemek de mümkündür. Daha da önemlisi *ساف* ve *حاصب* kelimeleri ile aynı anlamın kastedilmesini zorlaştıran bir husus daha bulunmaktadır ki o da *جنود المليك* veya başka versiyonlarda *جنود الإله* ifadesinin çoğul olarak getirilmesidir. İki kelimenin aynı manaya geldiği kabul edilirse şiirde çoğul kelimeyi karşılayacak herhangi bir şey kalmamaktadır.⁷⁷ Yazarın makalesinde şiirdeki *ذُ* fiilinin fâili olan *جنود* kelimesini görmezden geldiği ve onları geri döndüren şeyin ne olduğuna temas etmediği görülmektedir. *جنود* kelimesi ile kuşların kastedildiği kabul edildiğinde, kelimenin çoğul formunun manası tam olarak karşılanmış olmaktadır.

Diğer taraftan şiirdeki *حاصب* kelimesinin toprak ve küçük taşlar taşıyan şiddetli rüzgâr manasında kullanıldığı kabul edilse bile *ساف* kelimesi de aynı manayı ifade ettiği için hemen öncesinde geçen *جنود المليك* ifadesindeki çoğul anlamın karşılanabilmesi için bu defa *ساف* kelimesinin başka bir anlamda kullanılmış olması gerekmektedir. Bu kelimenin uçan kuşlar için de kullanıldığı dikkate alındığında⁷⁸ şiirde kuşlar manasında kullanıldığı söylenebilir.

Şiirle ilgili bize göre daha kuvvetli olan ihtimal ise diğer şiirlerde ve rivâyetlerde de görüldüğü gibi iki ayrı olgunun zikredilmiş olmasıdır. Buna göre *حاصب* kelimesi ile taşları harekete geçiren rüzgâr, *ساف* kelimesi ile de toprağı harekete geçiren rüzgâr kastedilmiş olur. Bu durumda orduyu geri döndüren şey *ذُ* fiilinin fâili olan çoğul formdaki *جنود* kelimesi yani “Allah’ın askerleri” olmuş olur. Bu takdirde *جنود* kelimesi ile kastedilen şey şiddetli bir taş, toprak fırtınasının arasında çok sayıda kuşlar olmuş olur. Her hâlükârda tıpkı diğer birçok şiir ve rivâyette olduğu gibi Ebû Kıys b. el-Eslet’e nispet edilen şiirde de Fil Vakası’nda birbirinden ayrı iki olgu olarak kuşlar ve rüzgârın mevcudiyeti söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla yazarın bütün şiirlerde ve rivâyetlerde kuşları ya da bu manada yorumlanabilecek ifadeleri görmezden gelerek olayın sebebini sadece rüzgâr/fırtına ya da toz bulutuna hamletmesi doğru değildir.

6. Umeyye b. Ebu’s-Şalt’a (ö. 8/630 [?]) veya Ebû Kıys Şayfi b. el-Eslet’e Nispet Edilen Şiir

فَأَرْسَلَ مِنْ قَوْفِهِمْ حَاصِبًا فَلَقَّهُمْ مِثْلَ لَفِّ الْقَرَمِ

Yazar bu şiirde yer alan *حاصب* kelimesi ile kum-taş-toprak fırtınası kastedildiğini, *يَلْقُهُمْ مِثْلَ لَفِّ الْقَرَمِ* ifadesiyle de bu fırtınanın fil ordusunu kucaklarcasına içerisine aldığını şâirin edebi bir dille ifade

⁷⁶ *وَحَصَبَتِ الرَّجُلَ أَي رَمَيْتَهُ بِالْحَصْبَاءِ* Bk. Cevherî, “hşb”, 1/112; *وَالْحَصْبُ رَمِيكَ بِالْحَصْبَاءِ* Bk. Hâil b. Aḥmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 3/123; Ezherî, “hvm”, 4/152; İbn Manzûr, “hşb”, 2/893.

⁷⁷ ‘Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu‘allimî el-Yemânî, *Risâle fi’l-ta’kîb ‘alâ tefsîri şûreti’l-Fil*, thk. Muḥammed Ecmel el-İşlâhî (Mekke: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, ts.), 46-47.

⁷⁸ *سَفَا الطَّائِرُ سَفْوًا طَارَ سَرِيعًا*; *مصدر سفا يسفو سَفْوًا*; *وَكَذَلِكَ الطَّائِرُ إِذَا طَارَ* Bk. İbn Sîde, *el-Muḥaşşas*, 2/329; *وَكَذَلِكَ الطَّائِرُ إِذَا أَسْرَعَ فِي طَيْرَانِهِ*; *مصدر سَفَا يَسْفُو سَفْوًا*; *وَكَذَلِكَ الطَّائِرُ إِذَا أَسْرَعَ فِي طَيْرَانِهِ* Bk. İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luġa*, 3/80.

ettiğini söylemektedir. İddiası ile ilgili yazar, şiirdeki *حاصب* kelimesinin Fil sûresindeki Ṭayr ile aynı fonksiyonu icra ettiği ve aynı olgunun kastedildiğini ileri sürmektedir.⁷⁹

حاصب kelimesi yazarın da belirttiği gibi toprak taşıyan rüzgâr ve etrafa saçılan dolu ve kar manalarına gelmektedir. Bununla birlikte *حاصب* toprağı harekete geçiren rüzgâr konumunda olan her şey için de kullanılmaktadır. Örneğin A‘şâ’nın (ö. 7/629 [?]) *الدبي مثل رجل حاصب لنا ميسراسا* orduyu nitelemek için kullanılmıştır.⁸⁰ Bu şiirdeki kullanıma uygun olarak çok sayıda piyade asker bir araya geldiğinde buna da *حاصب* denmektedir.⁸¹ Kelimenin taş atmak manasına gelen *حصب* fiilinin ism-i fâili olduğu dikkate alındığında şiirde fırtına ya da başka bir nesnenin ismi olarak değil, sıfat olarak kullanılmış olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu takdirde anlam “Üstlerinden taş atan (kuşlar) gönderdi şeklinde olur. Buna göre diğer şiirlerde ve rivâyetlerde olduğu gibi *حاصب* kuşların sıfatını anlatmış olur. Ayrıca şâirin söz konusu beyitlerde kuşları taş parçalarını harekete geçiren fırtınaya benzeterek kuşlardan *حاصب* kelimesi ile bahsettiği şeklinde de yorumlanabilir.

7. İbn Kays er-Ruqayyât’a (ö. 75/694) Nispet Edilen Şiir

İbn Kays er-Ruqayyât’a nispet edilen şiir şudur:⁸²

كَادَهُ الْأَشْرَمُ الَّذِي جَاءَ بِالْفَيْلِ قَوْلٌ وَجَيْشُهُ مَهْرُومٌ
وَاسْتَهَلَّتْ عَلَيْهِمُ الطَّيْرُ بِالْجُنْدَلِ حَتَّى كَانَهُ مَرْجُومٌ

Yazar şiirde Fil Ordusu’nun üzerine Ṭayrın şiddetle boşaldığını ve onları recmedilmiş gibi bir hale soktuğunun anlatıldığını söylemektedir. Yazar *استهلت* fiilinin yağmur için kullanıldığında *هَلَّ وَاشْتَدَّ انْصِبَانُهُ* “yağış, artarak ve ses çıkararak şiddetlendi” manasına geldiğinden hareketle bu şiirde fiilin *طير* ve *الجندل* ifadesiyle birleşerek şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınasının tarif edildiğini ileri sürmektedir. Yazara göre şiirdeki Ṭayr bir kum-taş-toprak bulutudur.⁸³

Şiirde *استهلت* fiilinin fâili olarak *الطير* zikredilmekte ve fiil *ب* harf-i cerri ile müte‘addî yapılarak *الطير*’ın yağdırdığı/attığı nesnenin *الجندل* yani taş olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla yazarın “Fil Ordusu’nun üzerine Ṭayrın şiddetle boşaldığını” söylemesi metne uygun görünmemektedir. Çünkü Ṭayr “boşalan” değil, boşaltan/yağdıran/fırlatan olarak zikredilmektedir. Şiirde üzerinde durulması gereken ikinci husus *الجندل* kelimesinin anlamıdır. Bu kelimeye incelediğimiz sözlüklerin tamamında kum-toprak değil, taş manası verilmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla yazarın kelimeye kum ve toprak manasını ilhak etmesi mesnetsiz kalmaktadır. Nitekim yazarın da belirttiği gibi şiirin devamında yer alan teşbîhte *حَتَّى كَانَهُ مَرْجُومٌ* denilerek *الطير*’ın taş atması neticesinde ordunun sanki (gerçekten) recmedildiği belirtilmiştir. Recm sırasında atılan şey ise kum ve toprak değil, taştır. Şu halde şiirin devamında yer alan teşbîh dikkate

⁷⁹ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 495.

⁸⁰ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/124.

⁸¹ *حاصب* فإذا كانوا عدداً كثيراً من الرجال فهم حاصب Bk. Ebû Mansûr ‘Abdülmelik b. Muḥammed b. İsmâil es-Se‘âlibî, *Fıkhü’l-luġa ve surrü’l-‘Arabiyye*, thk. ‘Abdürezzâk el-Mehdî (b.y.: İhyâü’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 155.

⁸² Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 495.

⁸³ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 496.

⁸⁴ *الجندل*: الحجارة قدر ما يرمى بالقداف Bk. Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 6/206; ومنه سمى الرجل، والحجارة، Bk. Cevherî, “cdl”, 4/1654; İbn Manzûr, “cdl”, 1/699.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

alındığında atılan şeylerin taş olduğu açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Yazarın burada da zihninde kurguladığı anlamı ortaya koyabilmek için teşbîhi dikkate almadığı görülmektedir. Şiirde kuşlar buluta, taşlar yağmura benzetilmiş; kuşların taş atması neticesinde helâk edilen ordu, adeta insanlar tarafından atılan taşlar sonucunda recm cezasına çarptırılan kimselere benzetilmiştir.

8. el-Muğîre b. ‘Abdullâh’a Nispet Edilen Şiir

el-Muğîre b. ‘Abdullâh’a nispet edilen şiir şudur:⁸⁵

أَنْتَ حَبَسْتَ الْفِيلَ بِالْمَغَمِّسِ أَهْلَكْتَ أَبَا يَكْسُومَ وَالْمَعْلَسِ
كَرَدْتَهُمْ وَأَنْتَ غَيْرُ مُكَرَّدَسٍ تَدْعَسُهُمْ وَأَنْتَ غَيْرُ مُدْعَسِ

Yazar bu şiirde⁸⁶ Fil Ordusu’nun helakinden bahsedilmiş olmasına rağmen kuşlarla ilgili herhangi bir ifadeye yer verilmediğini dile getirmiş, somut ve kesin bir iddiada bulunmaksızın kuşlardan bahsedilmemesini dolaylı olarak kendi tezini destekleyen bir unsur olarak sunmuştur.⁸⁷ Bu şiir yazarın iddiasına doğrudan ya da dolaylı delil olamaz. Çünkü şiirde ordunun geri döndürülüşünden bahsedilmesine rağmen hadisenin nasıl gerçekleştiğine dair detaylar verilmemiş, kısa ve öz biçimde olayın sadece başlangıcından ve sonucundan bahsedilmiştir. Bu durumu hadisenin içinde kuşların bulunmadığına hamletmek yerine hafızalardaki bilinirliğinden dolayı şâirin detayları zikretmeye ihtiyaç duymaması şeklinde yorumlamak da mümkündür.

9.Ṭayr Kelimesinin Bulut Anlamında Geçtiği Diğer Şiirler

9.1. İmru’u’l-Ḳays’a (ö. 540 civarı) nispet edilen şiir:

Yazar her ne kadar Fil Vakası ile ilgili olmasa da Câhiliyye Dönemi’ne ya da hicrî ilk asra tarihlendirilebilen bazı şiirlerde de Ṭayr kelimesinin “bulut/bulutsu küme” manasında kullanıldığını iddia etmektedir. İmru’u’l-Ḳays’a nispet edilen aşağıdaki şiiri buna örnek olarak sunmaktadır.⁸⁸

تَرَاهُمْ إِلَى الدَّاعِي سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ أَبَابِيلٌ طِيرٌ تَحْتِ دَجْنٍ مُسَحَّرٍ

Yazara göre bu şiirdeki دجن ifadesi sözlüklerde “koyu, ancak yağmur yağdırmayan bulut” ve “yağmurlu bulut” şeklinde tarif edilmiştir. Şiirdeki طير أبابيل ibaresi ise “taş-toprak kümesi” yerine “buluttan yere doğru inmekte olan yağmur damlalarının oluşturduğu kümeler” için kullanılmıştır.⁸⁹ Yazarın burada Ṭayr kelimesinin manası hakkında makalenin başından beri iddia ettiği görüşünden vaz geçtiği görülmektedir. Zira buraya kadar Ṭayr kelimesinin kum-toz-taş fırtınası manasına geldiğini ileri süren yazar burada ise yağmur damlalarının oluşturduğu kümeler manasında kullanıldığını iddia etmektedir. Yazar bu tercihinin sebebi hakkında herhangi bir delil göstermemektedir. Tercihinin sebebinin beytin ikinci mısrasında bulut manasına gelen bir kelimenin (دجن) açıkça zikredilmesinden kaynaklandığı, bu yüzden de Ṭayr kelimesine başka bir anlam vermek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak yazarın delil olarak öne sürdüğü bu şiirdeki طير أبابيل ifadesi tartışmasız biçimde “kuş sürüleri” manasına gelmektedir. İmru’u’l-Ḳays burada sözünü ettiği kişilerin çok süratli biçimde kendilerine

⁸⁵ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 496.

⁸⁶ Ebû ‘Abdullâh Muhammed İbn İshâk el-Ḳureşî, *Sîretü İbn İshâk (es-Siyer ve’l-Megâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fîkr, 1398/1978), 64.

⁸⁷ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 496.

⁸⁸ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 496.

⁸⁹ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 496.

çağırın kişiye doğru koştuklarını söylemekte, onların bu hallerini de yoğun bulutların altından kaçışan kuş sürülerine benzetmektedir. Bu benzetme Arap şiirinde yoğun biçimde kullanılan bir benzetmedir. Kuşların doludan ya da şiddetli yağmurdan kurtulmak için süratli biçimde kaçışmaları çok sayıda şâir tarafından müşebbehün bih olarak kullanılmıştır. Örneğin yazarın da makalesinde iddiasına delil olarak şiirlerine başvurduğu şâirlerden en-Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 18/605) bir şiirinde atların doludizgin koşmalarını kuşların dolu yağışından kurtulmak için kaçışmalarına benzetmektedir:⁹⁰

وَالْحَيْلَ تَمْرَعُ غَرَبًا فِي أَعْتَبِهَا كَالطَّيْرِ تَنْجُو مِنَ الشُّؤْبِوبِ ذَوِي الرَّبْدِ

*Gemi aziya alıp dörtnala batıya koşan atlar
Tıpkı dolulu yağmurdan kaçan kuşlar gibi*

Şayet yazar İmru’u’l-Ḳays’ın şiirindeki Ṭayrın “buluttan yere doğru inmekte olan yağmur damlalarının oluşturduğu kümeler” manasına geldiği iddiasında ısrarcı ise en-Nâbiğa’nın şiirindeki Ṭayrın da aynı manaya geldiğini savunmak zorundadır. Hâlbuki en-Nâbiğa’nın şiirinde kuşların yoğun dolu ve yağmur yağışından kaçmaları tasvir edilmektedir. Ṭayrın yazarın iddiasına göre ise yağmur damlalarının oluşturduğu kümeler manasına geldiği kabul edilirse, bu yağmur kümelerinin yoğun yağmur ve dolu yağışından kaçması gerekmektedir. Bu ise son derece anlamsızdır. Yazarın Arap şiirindeki benzetmeleri yeterince incelemeyen bu kanıya vardığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak yazarın İmru’u’l-Ḳays’ın şiirindeki طير أبيل ifadesini kendi iddiasının da dışına çıkararak delilsiz biçimde “yağmur kümesi” şeklinde anlamlandırması doğru değildir. Bu ifade diğer şiirlerin de açık biçimde gösterdiği gibi kuş sürüleri manasında kullanılmıştır. Yazarın önceki şiirlerde olduğu gibi kendi iddiasının doğruluğunu göstermek için kelimelere şiirde kastedilmeyen yeni anlamlar yüklediği görülmektedir.

9.2. eş-Şenferâ’nın (ö. 525-550 arası) şiiri:

eş-Şenferâ’ya nispet edilen şiir şudur:

وَصَافٍ إِذَا طَارَتْ لَهُ الرِّيحُ طَيَّرَتْ لَبَائِدَ عَنْ أَغْطَافِهِ مَا تُرْجَلُ

Yazar şiirde طار fiilinin rüzgâr için kullanılmasını bu fiilin masdar/isim formunun da “aniden ortaya çıkan toz-kum-taş-toprak bulutu” manasında kullanılabileceğine delil olarak sunmaktadır.⁹¹ Ancak bu şiirde طار fiili rüzgâra nispet edilmekle birlikte هبّ manasında rüzgârın esmesini anlatmaktadır. Nitekim şiirin başka kaynaklarda yer alan çok sayıda rivâyetinde buradaki fiil طار yerine هبّ şeklinde aktarılmaktadır.⁹² Yazar makalesinde şiirin bu farklı versiyonlarına işaret etmemiştir. Dolayısıyla şiirin ilk beytinin “Rüzgâr ona doğru [birden/aniden] uçunca/vurunca...” yerine “Rüzgâr ona doğru esince...” şeklinde tercüme edilmesi daha doğru ve daha anlamlıdır. Rüzgârın esmesini anlatmak için kullanılan bir fiilin isim formundan “aniden ortaya çıkan toz-kum-taş-toprak bulutu” manasını çıkarmak oldukça zorlama ve delilsiz bir yorum olarak durmaktadır.

⁹⁰ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Divânü en-Nâbiğa ez-Zübyânî*, 23.

⁹¹ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 497.

⁹² Ebû Feyd Müerric b. ‘Amr b. el-Ḥâris es-Sedûsî el-Başrî en-Nahvî, *Şi’ru’s-Şenferâ el-Ezdî*, thk. ‘Alî Nâsır Gâlib (Riyad: Dâru’l-Yemâme li’l-Bahsi ve’t-Ṭabâa, 1419/1998), 88; Ebu’l-‘Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Müberred, *Şerhu’l-Müberred ‘alâ Lâmiyeti’l-‘Arab*, thk. Cemil ‘Abdullâh ‘Avîza (b.y.: y.y., 1430/2009), 23; Muḥammed b. el-Mübârek b. Muḥammed İbn Meymûn el-Bağdâdî, *Münteha’l-‘Arabiyye min eş-‘âri’l-‘Arab*, thk. Muḥammed Nebil et-Ṭarîfî (Beyrut: Dâru Şâdir, 1999), 6/409.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

Burada bir başka hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır. Hicrî dördüncü asır âlimlerinden İbn Hâleveyh (ö. 370/980) Arapça’da rüzgâr için kullanılan kelimeler ile bunların etimolojik açıklamalarına yer verdiği *er-Riḥ*⁹³ isimli bir eser yazmıştır. İbn Hâleveyh her türlü rüzgârın ismine yer verdiği bu eserinde Ṭayr kelimesinin rüzgâr, kasırga ya da bunların oluşturduğu bulut anlamında kullanıldığına dair en küçük bir bilgi vermemektedir.⁹⁴ Kelimenin rüzgâr, kasırga ya da bulut anlamında kullanıldığına dair bir bilgi olsaydı İbn Hâleveyh ya da başkalarının bu anlama değinmesi beklenirdi. Bu durum yazarın iddiasının aleyhine bir delil olarak düşünülebilir.

9.3. en-Nâbiğa ez-Zübyânî’nin şiiri:

en-Nâbiğa ez-Zübyânî’ye nispet edilen şiirin ilgili kısmı şudur:

إِذَا مَا غَزَوْا بِالْجَيْشِ حَلَقَ فَوْقَهُمْ عَصَابٌ طَيْرٌ، مَهْتَدِي بِعَصَابٍ

en-Nâbiğa ez-Zübyânî’ye nispet edilen yukarıdaki beyitte tercüme hatalarının yanı sıra bazı belâgat kurallarının ihmal edildiği görülmektedir. Yazar bu beyitlerde bahsi geçen kimselerin ordularıyla savaşa çıktıklarında üstlerinde peş peşe طَيْرٌ عَصَابٌ oluştuğunu ve onların tozu dumana katarak ilerlediklerinin ima edildiğini söylemektedir. Sözü edilen beyitlerde “tozu dumana katarak ilerleme” anlamını ihtiva eden herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Beyitte onların ordularıyla savaşa çıktıklarında üstlerinde kuş sürülerinin (عَصَابٌ طَيْرٌ) daireler çizerek uçtukları⁹⁵ ve orduyu izledikleri/ordunun peşinden gittikleri (مَهْتَدِي بِعَصَابٍ) anlatılmaktadır. Beyitte yer alan ikinci عَصَابٌ kelimesi birinci عَصَابٌ طَيْرٌ kelimesi gibi nekra olarak getirilmiştir. Arap Dili’nde bir cümlede nekranın iade edilmesi öncekinden farklı bir şeyin kastedildiğini ifade eder.⁹⁶ Dolayısıyla beyitte birinci عَصَابٌ’in yani kuş sürülerinin ikinci عَصَابٌ’i yani orduyu/topluluğu izlediği tasvir edilmektedir. Ayrıca bu kelimenin insan toplulukları ile at ve kuş sürülerini ifade etmek için kullanıldığı⁹⁷ da göz önünde bulundurulmalıdır. Şiirde kelimenin asıl anlamının (kuş sürüleri) terk edilip mecâzî anlamının (bulut öbekleri) tercih edilmesini gerektiren herhangi bir neden bulunmamaktadır. Dolayısıyla yazarın “Burada “طير” ifadesiyle “kuşlar”ın kastedildiği zannedilmiş ve bunun sebebi kuşların savaş olacağını hissederek orduların peşinden gittiği şeklinde bir te’vile gidilmiştir.” şeklindeki ifadelerinin doğru bir yorum olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bilakis yazarın kabul etmeyerek eleştirdiği bu anlam doğru anlamdır. Bu

⁹³ Hüseyin Tural, “İbn Hâleveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2023).

⁹⁴ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *er-Riḥ*, thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref (Medine: y.y., 1404/1984), 1-130.

⁹⁵ حَلَقَ الطَّائِرُ إِذَا: Bk. Cevherî, “hlk”, 4/1462; وَتَحَلَّقُ الطَّائِرُ: ارتفاعه في طيرانه Bk. Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/49; وَحَلَقَ الطَّائِرُ تَحَلِّقًا: إِذَا ارْتَفَعَ Bk. Ezherî, “hlk”, 4/41; حَلَقَ الطَّائِرُ إِذَا ارْتَفَعَ فِي الْهَوَاءِ وَاسْتَدَارَ Bk. İbn Manzûr, “hlk”, 2/969.

⁹⁶ قَالَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي ذَلِكَ: لَا يَغْلِبُ عَسْرٌ يُسْرَتَيْنِ، مُسْتَنْخِرِينَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ؛ لِأَنَّ الْعَسْرَ خَرَجَ مَخْرَجَ الْمَعْرِفَةِ فَكَانَ عَلَى وَاحِدٍ، وَخَرَجَ الْيُسْرُ مَخْرَجَ التَّكْوِينِ فَكَانَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ الرَّابِعَ عَشَرَ قَوْلُهُمْ إِنَّ التَّكْوِينَ إِذَا: Bk. Ebû Ca’fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme el-Ezdî el-Ḥacri el-Mısrî et-Taḥâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsar*; thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994), 5/254; إِذَا: Bk. Ebû Muḥammed Cemâluddîn ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Aḥmed b. ‘Abdullâh b. Hişâm en-Nahvî el-Enşârî, *Muğni’l-lebîb*, thk. Mâzin Mübârek- Muḥammed ‘Alî Ḥamdullâh (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 861; نَأَى الْعَرَبُ إِذَا أُنْتُ: Bk. Ebû’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Ḥalebî, *ed-Dürrü’l-maşûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Aḥmed Muḥammed el-Ḥarrâd (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 11/46.

⁹⁷ الطير والناس والحيل والطيور Bk. Cevherî, “aşb”, 1/183; Ezherî, “aşb”, 2/31.

durumda yazarın bir sonraki cümlesinde “Ancak bu beyitlerin hemen arkasından gelen يصاحبهم حتى يغرن يصاحبهم حتى يغرن مغارهم من الضاريات بالدماء الدوارب şeklinde beyitlerde bu yırtıcı kuşlar ayrıca zikredilmiştir” şeklinde kullandığı ifadeler anlamsız kalmaktadır. Yazar bir önceki beyitte yer alan عصائب طير ifadesiyle bulutların kastedildiğini, sonraki beyitte⁹⁸ yer alan مغارهم من الضاريات بالدماء الدوارب kuşlarla ilgili yeni bir cümlelerin başladığını zannetmiş olmalıdır. Fakat bu, gramer açısından mümkün değildir. يُصَاحِبُهُمْ cümlesinin bir önceki cümle ile bağlantılı olduğu açıktır. Çünkü bu fiilin fâili muttasıl zamir olarak gelen nûnu'n-nisvedir. Zamirler ise kendilerinden önce geçen bir kelimeye râci‘ olmak zorundadır. Dolayısıyla bu beyitte يُصَاحِبُهُمْ fiili ile bahsedilen ve orduya eşlik eden şeyler bir önceki beyitte bahsedilen kuşlardır. Yazarın buradaki bir başka hatası, cemi müennes olan يصاحب kelimesinin fâilini الدوارب kelimesi olarak düşünmesidir. Hâlbuki يصاحب kelimesinin fâili yukarıda da belirtildiği gibi muttasıl zamir olarak gelen nûnu'n-nisvedir. الدوارب kelimesinin de bu fiilin fâili olarak kabul edilmesi durumunda bir fiilin aynı anda iki fâil alması gerekecektir. Bu ise nahiv kuralları açısından mümkün değildir.

Diğer taraftan söz konusu şiirin devamı da burada Ṭayr ifadesiyle kastedilenin bulutlar değil, kuşlar olduğunu çok açık biçimde ortaya koymaktadır.⁹⁹

تَراهنَّ خَلْفَ الْقَوْمِ خُزْرًا عِيُونًا
جُلُوسَ الشُّيُوخِ فِي تِيَابِ الْمَرَانِبِ

Sen onları (yazarın ifadesiyle Ṭayr-ı ebâbili) gözleri kısık bir vaziyette onların (ordunun) arkasında görürsün

Tıpkı şeyhlerin/ileri gelenlerin tavşan postlu elbiselerinin içinde oturdukları gibi

Burada açıkça Ṭayr-ı ebâbil hakkında bir teşbih yapılmaktadır. Eğer burada Ṭayr ifadesi “bulut öbekleri” şeklinde yorumlanırsa, bulutların gözleri kısık bir vaziyette oturdukları şeklinde bir anlam ortaya çıkar ki bu anlamsızdır. Ancak buradaki Ṭayr kuş sürüleri şeklinde anlaşılıp yorumlandığı zaman savaş şiddetlendiğinde kuşların görüşlerini netleştirmek için gözlerini kısık yukarıdan savaş meydanına bakmaları, kavmin ileri gelenlerinin postlu elbiselerinin içinde oturup ilerideki bir nesneye ya da kişiye bakmalarına benzetilmiş olur.

Şiirin devamındaki beyitler de Ṭayr kelimesi ile kuşların kastedildiğini teyit etmektedir:¹⁰⁰

جَوَانِحٌ قَدْ أَيْقَنَ أَنَّ قَبِيلَهُ
إِذَا مَا التَّقَى الْجَمْعَانَ أَوَّلَ غَالِبِ
هُنَّ عَلَيْهِمْ عَادَةٌ قَدْ عَرَفْنَاهَا
إِذَا عَرَّضَ الْحَطِيئُ فَوْقَ الْكَوَائِبِ
عَلَى عَارِفَاتٍ لِلطَّعَانِ عَوَائِسِ
بَيْنَ كُلُّوْمٍ بَيْنَ دَامٍ وَجَالِبِ

Eğik bir vaziyette duruyorlar ve o kavmin (savaşçıların) iki topluluk karşılaştığında galip gelen taraf olacağını kesin olarak biliyorlardı. Onların bir de önceden edindikleri adetleri var ki mızraklar göğüslere saplandığında yaralardan dolayı kaşları çatılacak/suratları asılacak...¹⁰¹

⁹⁸ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Divânü en-Nâbiğa ez-Zübyânî*, 43.

⁹⁹ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Divânü en-Nâbiğa ez-Zübyânî*, 43.

¹⁰⁰ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Divânü en-Nâbiğa ez-Zübyânî*, 43.

¹⁰¹ Kuşlara âdet nispet edilmesi başka şiirlerde de kullanılmaktadır. لا يعنى الطَّيْبُ خَذِيه ومفرقه ... ولا يمسح عينيه من الكحل. Bk. İşfahânî, *el-Eğânî*, 19/27.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

9.4. Zeydu'l-Ḥayl'e (ö. 9/630) nispet edilen şiir:

Zeydu'l-Ḥayl'e nispet edilen şiir şudur:

نَجِيءُ بَنِي لَأْمٍ جِيَادٌ كَأَمَّا عَصَابُ طَيْرٍ يَوْمَ طَلٍ وَحَاصِبٍ

Yazar en-Nâbiğa ez-Zübyânî'ye nispet edilen bir önceki şiirle birlikte alındığında bu şiirde طَيْرٍ عَصَابُ ifadesinin açık biçimde حَاصِبٍ ile ilişkilendirilmiş olmasından hareketle hem طير عصاب hem de طيرا أبايل ifadelerinin ikisiyle de benzer bir doğa olayının kastedildiği sonucuna ulaşmaktadır. Yazara göre şiirde طير عصاب ifadesiyle kastedilen, hafif yağmurlu ve taş-toprak fırtınası olan bir günde ortaya çıkan bir şeydir.¹⁰² en-Nâbiğa ez-Zübyânî'ye nispet edilen bir önceki şiirde طير عصاب ifadesi ile kastedilenin kuş sürüleri olduğunu kesin biçimde ortaya koymuştuk. Aynı şekilde bu şiirde de طير عصاب ifadesi ile kuş sürüleri kastedilmektedir. Şâir burada soylu atların süratli bir şekilde koşarak Benî Le'm'e doğru gelişlerini kuşların yağmurlu ve fırtınalı bir günde uçuşarak kaçışmalarına benzeterek savaş anındaki durumu tasvir etmektedir. Bu benzetmede müşebbehün bih kuş sürülerinin fırtınadan kaçışması, müşebbeh atların dörtnala koşmaları, vech-i şebeh ise sürattir. Arap şiirinde kuşların süratle özdeşleştirilerek at ve deve gibi bineklerin koşması ve insanların kaçması sıklıkla kuşların uçmalarına benzetilmiştir. Örneğin Dahtenûs bt. Lukayt b. Zürâre'nin (ö. 594 [?])¹⁰³ şu şiirinde bu benzetmeyi görmek mümkündür.¹⁰⁴

فَرَّتْ بَنُو أَسَدٍ حُرُودَ الطَّيْرِ عَنْ أَرْبَابِهَا

Bu şiirde Benî Esed'in savaşta canlarını kurtarmak için süratli biçimde kaçışları ile kuşların sahiplerinden kaçışları arasında benzerlik kurulmuştur. Yukarıda en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin beytinde de atların doludizgin koşmaları yağmurdan kaçan kuşların uçuşuna benzetilmişti. Sonuç olarak yazarın Zeydu'l-Ḥayl'e nispet edilen şiirde طير عصاب ifadesi ile doğa olayının kastedildiğini ileri sürmesi doğru değildir. Bu hata yazarın kısmen Arap şiirindeki benzetmeleri dikkate almamasından, kısmen de kendi iddiasını ispatlamak için şiirde olmayan bir anlamı şiire yüklemeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki yazarın iddiasının kabul edilmesi durumunda yağmurlu ve taş-toprak fırtınasının açıkça zikredildiği (يوم طل وحاصب) bir beyitte bulut/bulutsu kümenin yeniden zikredilmesinin ve sonra atların buna benzetilmesinin ne gibi bir yararı olacaktır? Atların (süratinin) kuş sürüsüne (kuşların süratine) benzetilmesi ise edebî açıdan son derece uygun bir teşbîhtir.

9.5. Ferzdağ'ın (ö. 110/728) şiiri:

Yazar طير ifadesiyle bayraklardan oluşan bir طير yani “uçuşan küme, bulut” tarif edildiği iddiasına Ferzdağ'ın şu beytini delil getirmektedir.¹⁰⁵

كَأَنَّ طَيْرًا مِنَ الرِّايَاتِ فَوْقَهُمْ فِي قَاتِمٍ لِيَطْهَأَ حُمُرَ الْأَنْبِيَاءِ

Bu şiirde atların üstünde savaşa giden ve ellerinde sopalı bayraklar tutan süvarilerin dalgalanan bayrakları, havada uçan kuşlara teşbîh edilmiştir. Şiir, *Üstlerinde kuşlar gibi (uçuşan) bayraklar*

¹⁰² Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 498.

¹⁰³ Ebû Gays Muhammed Ḥayrüddin b. Maḥmûd ez-Ziriklî, *el-A'lam* (b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 2/337.

¹⁰⁴ Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/158.

¹⁰⁵ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 498.

vardır... şeklinde tercüme edilebilir. Nitekim aşağıda görüleceği gibi bu benzetme başka şâirler tarafından da kullanılmaktadır.

وَيَوْمَ تَرَى الرِّيَاطِ فِيهَا كَأَنَّهَا حَوَائِمُ طَيْرٍ مُسْتَدِيرٍ وَوَأَقَع
مَضَى أَرْبَعٌ بَعْدَ اللَّقَاءِ وَأَرْبَعٌ وَبِالْمَرْجِ بَاقٌ مِنْ دَمِ الْقَوْمِ نَاقِعٌ

‘Amr b. Muḥallât el-Kelbî’ye ait şiirde bayraklar havada dönerek uçan kuşlara benzetilmiştir. İlk beytin sonunda yer alan مستدير kelimesi savaşı kazananların bayraklarının tıpkı kuşların havada kanat çırparak döndüğü gibi dalgalanmaya devam ettiğini, واقع kelimesi ise savaşı kaybedenlerin bayraklarının kuşların yere doğru süzülmesi ya da düşmesi gibi yere düştüğünü ifade etmektedir.¹⁰⁶

Cerîr’in şiirinde de benzer bir kullanım yer almaktadır. Bu şiirde birliklerin çıkardığı bayraklar havada dönerek/süzülerek uçuşan kuşlara benzetilmiştir.¹⁰⁷

وَإِذَا الْكُتَابُ أَغْلَمَتْ رِيَاثَهَا وَكَأَنَّ عِنَاقَ طَيْرٍ حَوْمٌ

*Ansızın bayraklarını çıkararak birlikler ortaya çıktı
Bayraklar tıpkı süzülerek uçan yirtücü kuşlar gibidir*

Mühelhil b. Rebî‘a’nın (ö. 525 [?]) şiirinde de bayraklar ile kuşlar arasında benzetme söz konusudur.¹⁰⁸

تَلْمَعُ لَمَعِ الطَّيْرِ رِيَاثَهُ عَلَى أَوَادِي لُجِّ بَحْرِ عَمِيقٍ

*Bayrakları tıpkı kuşların parıldaması gibi parıldar
Çok derin bir denizin tam karşısına geldiklerinde*

A‘şâ’nın şu şiiri de bayrakların/sancakların kuşlara benzetildiğinin en açık örneklerinden biridir.¹⁰⁹

كَفَّوْا إِذْ أَتَى الْهَامِرُ تَحْفِقُ فَوْقَهُ كَطَلِّ الْعُقَابِ إِذْ هَوَتْ فَتَدَلَّتْ

Burada saldırmak için gelen Fars ordusunun bayrakları avına saldırmak için yaklaşan kartalın kanatlarının gölgesine benzetilmiştir.

Sonuç olarak Ferzdağ’ın yukarıdaki şiirinde yer alan طير ifadesiyle “uçuşan küme, bulut” manası kastedildiğine dair yazarın kendi kanaati dışında hiçbir delil bulunmamaktadır. Bilakis Arap şiirinde kuş-bayrak benzetmesiyle bizzat kuşların kastedildiğini gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır. Ṭayr kelimesinin anlamının doğru bir şekilde tespiti noktasında delil niteliği taşıyan bu örneklerin yazar tarafından dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır.

9.6. Ru‘be b. el-‘Accâc’ın (ö. 145/762) şiiri:

وَمَسْتَهُمْ مَا مَسَّ أَصْحَابَ الْفَيْلِ وَلَعِبْتَ طَيْرَ بَحْمِ أَبَائِبِلِ

¹⁰⁶ İsfahâni, *el-Eğâni*, 19/131.

¹⁰⁷ Cerîr, *Dîvânü Cerîr bi şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, 1/71.

¹⁰⁸ Mühelhil b. Rebîa Ebû Leylâ et-Tağlibî, *Dîvânü Mühelhil b. Rebîa*, nşr. Ṭalâl Ḥarb (b.y.: ed-Dâru’l-‘Âlemiyye, ts.), 54.

¹⁰⁹ Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-A‘şâ, *Dîvânü l-A‘şâ el-Kebîr*, şrh. Muḥammed Hüseyin (İskenderiye: Mektebetü’l-‘Âdâb bi’l-Cemâmîz, 1950), 259.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

Yazar Ru'be b. el-'Accâc'ın şiirinde rüzgârla birlikte kullanıldığında yerle bir etmek, mahvetmek anlamına gelen “لعبت طير بجم أبييل” fiiliyle birlikte kullanılan “Onları peş peşe gelen taş-toprak bulutu mahvetti/dümdüz etti” şeklinde tercüme edilebileceğini öne sürmektedir. Yazar gerekçe olarak “طير” kelimesinin “kuşlar” olarak kabul edildiğinde beytin anlam kaybına uğrayacağını söylemektedir.¹¹⁰

Beyitte yer alan “طير” kelimesinin asıl anlamı olan kuşlar şeklinde anlaşılmasının nasıl bir anlam kaybına sebep olacağı yazar tarafından açıklanmamıştır. Bilakis bu durumda diğer şiir ve rivâyetlerde olduğu gibi kuş sürülerinin orduyu helâk etmesi anlatılmış olmaktadır. Burada “طير” kelimesinin, vaz' edildiği asıl anlamı dışında başka bir anlamda kullanıldığını gösteren herhangi bir delil bulunmamaktadır.

10. Anlatımlar

10.1. Huzeyl Kabilesinden Bir Adama Nispet Edilen Anlatım

Yazar, Huzeyl kabilesinden bir adama nispet edilen anlatımı verdikten sonra olayın şiddetli bir karanlık ve rüzgâr şeklinde tarif edildiğini, metnin siyak ve sibakına bakıldığında metinde yer alan Ṭayr kelimesinin kuşlar manasına geldiğine delalet eden *فِي كَلِّ مَنْقَارِ طَيْرٍ مِنْهَا حَجْرٌ وَفِي رَجَلِ كَلِّ طَيْرٍ مِنْهَا حَجْرٌ* ifadesinin müdrec olabileceğini söylemektedir. Buna delil olarak da Ṭayr kelimesinden sonra metinde rüzgâr ile ilgili anlatımlar bulunduğunu, kuşların taş attığına dair bir ifade bulunmadığını öne sürmektedir.¹¹¹

Yazarın iddiasına mesned teşkil etmesi için sunduğu metne eklektik bir tavırla yaklaştığı görülmektedir. Buna göre yazar metnin bir kısmını sahih kabul ederken, iddiasını nakzedecek ifadeler barındıran kısmının ise sonradan yapılmış bir ekleme olabileceğini ifade etmektedir. Yazarın müdrec olabileceğini belirttiği kısımda kuşların her birinin gagasında ve ayaklarında taş bulunduğu belirtilmektedir. Bu ifadeler, aslında yazarın iddiasının aksine Ṭayr ile kastedilenin kuşlar olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yazarın makalesine eleştiri olarak kaleme alınan başka bir makalede söz konusu metnin idrâc olduğuna dair yazarın öne sürdüğü delillerin tutarsız olduğu ifade edilmiştir. Bizim de katıldığımız bu eleştirilerde dört husus üzerinde durulmaktadır.¹¹² Bu hususlara ilave olarak şunlar söylenebilir: Daha çok bir hadis terimi olarak kullanılan idrâcın tespit edilebilmesi, ancak aynı olaydan bahseden farklı metinlerin bir araya getirilerek birbiriyle karşılaştırılmasıyla mümkündür. Yazarın makalede yer verdiği Fil Vakası'ndan bahseden metnin kaynağını teşkil eden Ebû Nuaym el-İşfahânî'nin (ö. 430/1038) *Delâilü'n-nübüvve*¹¹³ ve Süyûfî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri'l-Mensûr* isimli eserlerinde¹¹⁴ aynı olayı anlatan benzer çok sayıda rivâyette kuşların taşları atıklarından açıkça bahsedilmektedir. O halde

¹¹⁰ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 498.

¹¹¹ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 499.

¹¹² “1) Anlatıda rüzgârdan söz edilmesi kuşların bulunmadığını göstermez. 2) Kuşların taşları atmak için taşıdıkları malum olduğu için bu fiilin ayrıca zikredilmesine gerek olmadığı düşünülebilir. 3) Bu tür metinlere müdahale imkânı varsa bu durumda ilave etme ve eksiltme ihtimali aynı oranda söz konusudur. Başka bir ifadeyle Yazarın ilave edildiğini iddia ettiği kısmın eklenmiş olması ne kadar muhtemel ise kuşların taş attığına dair ibarenin metinden çıkarılmış olması da o kadar muhtemeldir. 4) Farzımuhal müdrec iddiası doğru kabul edilse bile bu ilave, o zamandaki üslubu yansıttığı için Fil Olayı'ndan bahseden bütün şiirlerdeki ṭayr kelimesinin “kuşlar” anlamında kullanıldığına delalet eder.” Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 875-876.

¹¹³ *فَجَاءَتْ حَتَّى صَفَّتْ عَلَى رُؤُوسِهِمْ وَصَاخَتْ وَأَلْقَتْ مَا فِي أَرْجُلِهَا وَمَنَاقِيرِهَا* Bk. İşfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/149.

¹¹⁴ *ترسل واجدة على رأس الرجل فيسيل لحمه وذمه وتبقى عظاماً خاوية لا لحم عليه ولا جلد ولا دم* Bk. Süyûfî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/632.

yazarın delil olarak kullandığı metnin yer aldığı aynı kaynaktaki bu ifadeleri neden dikkate almadığını açıklaması ve idrâc iddiasını ihtimallerle değil, sağlam delillerle ispat etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yazarın bir tespit değil, ancak bir te’vîl yaptığından söz edilebilir ki te’vîl de bilindiği gibi kesinlik değil, zan bildirir. Ayrıca yazarın delil olarak kullandığı metinde yer alan ifadeleri müdrec kabul etmesinin kendi delilini de kuşkulu hale soktuğuna dikkat edilmelidir. Diğer taraftan yazarın delil olarak kullandığı şiirlerde olduğu gibi Huzeyl kabilesinden bir adama nispet edilen söz konusu anlatımda da taşlar ve rüzgârın birbirinden ayrı iki olgu olarak zikredildiği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü bu rivâyette rüzgâr hadisesi atıf harfî olan vâv ile anlatılmaktadır. Bilindiği gibi bu harf mugâyeret bildirir yani atıf yoluyla birbirine bağlanan iki şeyin birbirinden ayrı iki olgu olduğunu gösterir.

10.2. Hırâş (Hıdâş?) b. Umeyye el-Ka‘bî’ye (ö. 60/680 [?]) Nispet Edilen Anlatım

Yazar söz konusu rivâyeti verdikten sonra eklektik yaklaşımını sürdürerek metnin belli bir kısmından hareketle طير kelimesinin “kuşlar” anlamına geldiğinin söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Yazara göre ‘Abdülmuṭṭalib’in çok uzak mesafeden gelen kuşları detaylı bir şekilde görüp anlatabilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı yazar detay içeren ifadelerin “طير”ın “kuşlar” anlamına geldiğinin kabul edilmesi ve bunun detaylanmasından sonra metne dâhil edilmiş görüldüğünü söylemektedir.¹¹⁵ Yazar burada rivâyetin metninde kendi görüşünü nakzedecek ifadelerin (güvercinden daha küçük, başları siyah, pençeleri ve gagaları kırmızı, askerlerin üstünde daireler çizen, gagalarında birer pençelerinde ikişer olmak üzere üçer taş taşıyan vb.) müdrec olabile ihtimalini yeterince tartışmamış ve delillendirmemiştir. Çünkü ‘Abdülmuttalib’in kendilerine doğru yaklaştıktan sonra kuşlarla ilgili detayları vermiş olması mümkündür.

Yazar söz konusu rivâyetin Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767) tarafından aktarılan versiyonunda طير’in kuşlar manasında anlaşılması durumunda nereye gideceklerinin sorulmasını da anlamsız bulmaktadır. Oysa kuşların Beyti’ne saldıranlara Allah tarafından bir azap olarak gönderildiğini düşünenler için bu oldukça anlamlı bir sorudur.¹¹⁶

10.3. İbn ‘Abbâs’a Nispet Edilen Anlatımlar

10.3.1. Birinci Rivâyet

İbn ‘Abbâs’tan aktarılan rivâyet şu şekildedir:

فَدَعَا اللَّهُ الطَّيْرَ الْأَبَائِيلَ، فَأَعْطَاهَا حِجَارَةً سَوْدًا عَلَيَّهَا الطَّيْنُ، فَلَمَّا حَادَتْهُمْ رَمْتُهُمْ، فَمَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَخَذَتْهُ الْحِجَاةُ، فَكَانَ لَا يَحْكُ إِسْنَانٌ مِنْهُمْ

جَلْدُهُ إِلَّا تَسَاقَطَ حَمِيمُهُ

Bu rivâyette Allah’ın Ṭayr-ı ebâbîli çağırıp onlara üzerinde çamur bulunan siyah taşlar verdiği, tam ordunun hizasına gelince onların bu taşları attıkları, taşlar kimin vücuduna temas ettiyse vücudunda bir kaşıntı başladığı, kaşındıkça da etlerinin döküldüğü anlatılmaktadır.¹¹⁷

¹¹⁵ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 500.

¹¹⁶ Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 876.

¹¹⁷ Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muḥammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buḥârî*, nşr. Muḥibbüddîn el-Ḥaṭîb vd. (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1379/1959), 12/207; Beyhaḳî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1/124; Maḳrîzî, *İmtâ’u’l-esmâ’*, 4/82; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/629; a.mlf., *el-Ḥaşâ’işü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/74.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

Yazar “metinde “طير”ın “kuşlar” anlamına geldiğini net bir biçimde gösterebilecek ifadelerin yer almadığını, dolayısıyla burada öbek öbek bir bulutun Fil Ordusu’nun üzerine taş fırlatmasından bahsedildiğinin söylenebileceğini” öne sürmektedir.”¹¹⁸

Rivâyetin metni dikkatli bir şekilde incelendiğinde buradaki Ṭayr kelimesinin kuşlar manasında kullanıldığına delalet edebilecek bazı delillerin bulunduğu söylenebilir: Öncelikle Ṭayr kelimesinin hakiki manası kuşlardır. Dolayısıyla kelimenin asıl manasında değil, bunun dışında başka bir manada kullanıldığının söylenebilmesi için delil gösterilmesi gerekmektedir. İkincisi, metinde bu taşları onlara Allah’ın verdiği ifade edilmektedir. Bu ifadeden taşların orada önceden bulunan taşlar olmadığı anlaşılmaktadır. Ṭayrın fırtına manasında kullanılmış olması durumunda ise fırtınanın orada bulunan taşları harekete geçirmesi gerekmektedir. Ancak rivâyetin devamında bu taşların siyah renkli ve üzerinde çamur bulunduğu belirtilmektedir. Bu ifadeler de taşların başka bir yerden geldiğini göstermektedir. Üçüncüsü, metinde Ṭayrın tam onların hizasına gelince taşları attıkları ifade edilmektedir. Ṭayrın fırtına manasında kullanılmış olması durumunda ise fırtınanın onları içine aldıktan sonra taşlara maruz kalmaları gerekmektedir. Dolayısıyla فَلَمَّا حَادَتْهُمْ رَمْتُهُمْ ifadeleri taşların yukarıdan ordunun üzerine bırakıldığını göstermektedir. Ayrıca bu rivâyetin yer aldığı kaynaktan çok daha eski olan Muḳâtil b. Süleymân’ın tefsirinde Ṭayr kelimesiyle kuşların kastedildiğini gösteren ifadeler bulunmaktadır:¹¹⁹ حتى إذا جازت بعسكر القوم ركذون فوق رؤوسهم فلما توافتها الرعال كلها هالت الطير ما في مناقيرها من الحجارة على من تحتها فلما توافتها الرعال كلها هالت الطير ما في مناقيرها من الحجارة من الحجارة ركذون ifadesi kuşların ordunun tam üstünde durduklarını, فَلََمَّا حَادَتْهُمْ رَمْتُهُمْ ifadesi kuşların ordunun üstüne attıklarını bildirmektedir. Dördüncüsü, anlatının devamında taşların farklı bir özelliğinden bahsedilmektedir. Buna göre taşlara maruz kalan kimselerin vücutlarında kaşıntı meydana gelmiştir. Fırtınaya maruz kalanların vücutlarında bu şekilde bir kaşıntı meydana geldiği ise bilinmemektedir. Beşincisi, anlatının yazarın da kullandığı başka bir kaynaktaki versiyonunda فَصَّتْ fiilinin zikredilmiş olmasıdır (فَلََمَّا حَادَتْهُمْ ثُمَّ صَفَّتْ عَلَيْهِمْ رَمْتُهُمْ).¹²⁰ Bu fiil, kuşların havadayken kanatlarını çırpmadan süzülmesi anlamındadır.¹²¹ Fiil bu anlamıyla başka şiirlerde de kuşlar için kullanılmaktadır. Örneğin Fîl Vakası’ndan çok önce meydana gelen Süleyman’ın rüzgâr ve kuşlarla seyahatini tasvir eden ve söyleyeni belli olmayan bir şiirde şöyle denmektedir:¹²²

مَتَى تَرَكَبُ الرِّيحَ الْمُطَيِّعَةَ أَسْرَعَتْ مَبَادِرَةً عَنْ شَهْرَهَا لَمْ تَقْصُرْ

تُظَلِّهِمْ طَيْرٌ صُفُوفًا عَلَيْهِمْ مَتَى رَفَرْتِ مِنْ فَوْقِهِمْ تَبَسَّرْ

Ne zaman itaatkâr rüzgârlara binsen hızlıca gider

¹¹⁸ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 501.

¹¹⁹ Ebu’l-Ḥasen Muḳâtil b. Süleymân el-Ezdi el-Belḥî, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehḥâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423/2003), 4/852.

¹²⁰ فَلَمَّا حَادَتْهُمْ رَمْتُهُمْ Bk. Maḳrîzî, *İmtâ’u l-esmâ’*, 4/82.

¹²¹ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbü l-‘Ayn*, 7/88; İbn Düreyd, “şff”, 1/142; Ezherî, “şff”, 12/83; Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 877.

¹²² Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nisâbüri, *Ḳıṣṣatü Nebiyillâh Süleymân b. Dâvûd ‘aleyhimâ es-selâm ve Belḳis Meliketi’s-Sebe’* (Roma: Biblioteca dell Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, 314.439), 13a. Sa‘lebî’nin tefsirinin matbu nüshasında söz konusu beyitlere bazı lafız farklılıklarıyla yer verilmiştir: مَتَى يَرِكِبُوا الرِّيحَ الْمُطَيِّعَةَ أَسْرَعَتْ / مَتَى تَرَكَبُ الرِّيحَ الْمُطَيِّعَةَ أَسْرَعَتْ Bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, thk. Muḥammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 8/74.

*Eksiği olmadan bir aylık mesafeyi birden kat eder
Üzerlerinde süzülerek uçan kuşlar onları gölgeler
Ne zaman kanat çırparlarsa üstlerinde hiddetle bakarsın*

Görüldüğü gibi rivâyetin diğer varyantında yer alan صَفَّتْ fiili çok açık biçimde kuşlar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla yazarın da makalesinde kullandığı ve kabul ettiği önemli bir kaynakta yer alan ifade, yazarın iddiasının aksine söz konusu rivâyetin kuşlar anlamına geldiğini net biçimde göstermektedir. İddiasının aksini gösteren rivâyetler ve ifadeler söz konusu olduğu zaman yazarın sahibi olduğu *Bütünsel Yaklaşım Teorisi*'ni tam olarak uygulamadığı ya da bu ifadeleri görmediği anlaşılmaktadır. Yazar ilgili teorisinde “bir hadisin kusurlarının görülebilmesi veya doğru anlaşılabilmesi için” hem klasik hadis usûlünün hem de sahibi olduğu *Bütünsel Yaklaşım Yöntemi*'nin benzer birtakım usûl ve kavramlarından bahsetmekte, bunların ilki olarak da “hadisin farklı tarihlerinin bir araya getirilmesini” zikretmektedir.¹²³ Yazarın eleştirmize konu olan makalesinde Fil Vakası'ndan bahseden şiir ve rivâyetleri takdire şâyân bir gayretle büyük oranda bir araya topladığı görülmektedir. Bununla birlikte Ṭayr kelimesinin anlamının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için yazarın, delil olarak kabul ettiği Câhiliyye ve yakın döneme ait başka şiir ve rivâyetlerde geçen Ṭayr kelimesinin de hangi anlamda kullanıldığını dikkate alması gerekirdi. Fakat bu makalede gösterildiği gibi bazı rivâyetlerin yanı sıra özellikle Câhiliyye ve yakın döneme ait çok sayıda şiirde Ṭayr kelimesinin çok açık biçimde kuşlar manasında kullanıldığı örneklere yazar tarafından yer verilmemiştir. Bu durum, yazarın iddiası açısından önemli bir nakîsa teşkil etmektedir.

10.3.2. İkinci Rivâyet:

İbn ‘Abbâs’tan aktarılan ikinci rivâyet şudur:¹²⁴

عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ مَالِكِ الْجُرَيْرِيِّ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ: لَمَّا أُرْسِلَ اللَّهُ الْحِجَارَةَ عَلَى أَصْحَابِ الْفِيلِ ، جَعَلَ لَا تَقَعُ مِنْهَا حَجْرٌ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَّا نَفَطَ مَكَائَهُ ، قَالَ فَذَلِكَ أَوَّلُ مَا كَانَ مِنَ الْجُدْرِيِّ قَالَ: ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ سَيْلًا ، فَذَهَبَ بِيَمِّ فَأَلْفَاهُمْ فِي الْبَحْرِ.

Yazarın bu rivâyeti verdikten sonra iddiasıyla ilgili tek yorumu rivâyette kuşlara değinilmemiş olmasıdır.¹²⁵ Eğer kuşlara değinilmemiş olması burada Ṭayr ile kastedilenin kuşlar olmadığına delalet ediyorsa, aynı şekilde bu rivâyette fırtına ya da buluttan da söz edilmediği için fırtına ya da bulut manasından söz etmek de imkânsız olur.

10.3.3. Üçüncü Rivâyet:

İbn ‘Abbâs’tan aktarılan üçüncü rivâyet şudur:¹²⁶

فَأَقْبَلَتْ مِثْلُ السَّحَابَةِ مِنْ نَحْوِ الْبَحْرِ حَتَّى أَطَلَّتْهُمْ طَيْرٌ أَبَابِيلُ الْأَيِّ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: {تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ} [الفيل: 4] قَالَ: فَجَعَلَ الْفِيلُ يُعْجُ عَجًّا {فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ}

Yazar rivâyeti verdikten sonra kesin bir dille burada benzetilen şeyin şiirlerde خاصيب şeklinde ifade edilen toz-taş-toprak karışımı bulutsu kütle olduğunu ifade etmektedir. Yazar rivâyette Ṭayrın gölgesinden bahsedilmesinden hareketle kuşların bu şekilde bir gölge oluşturabilmeleri için oldukça çok

¹²³ Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 177-178.

¹²⁴ Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-Şan‘ânî, *et-Tefsîr*, thk. Maḥmûd Muḥammed Abduh (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419/1988), 3/461.

¹²⁵ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 501.

¹²⁶ Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. ‘Abdullah b. Muḥammed el-Ḥâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn* (b.y.: Dâru’t-Te’sîl, 1435/2014), 4/549.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

sayıda olması gerektiğini söylemektedir. Matematiksel bir hesapla metrekareye dört kuş düştüğü var sayılırsa “1000 metre x 1000 metrelik bir bulutun ordunun üstünü kapattığını düşündüğümüzde en az 4 milyon kuş gerekir ki böyle bir durumda dahi tam bir gölgeden bahsedilemez.”¹²⁷ demektedir.

Yazarın bu yorumunun isabetli olduğu söylenemez. Çünkü hadiseyi anlatan rivâyetler incelendiğinde hadisenin akşama doğru gerçekleştiği görülmektedir.¹²⁸ Kuşların güneşin battığı taraftan ve akşam vaktine yakın bir zamanda geldiği düşünülürse az sayıda kuşun bile ordunun üstünde belli düzeyde bir gölge oluşturması mümkündür. Kaldı ki rivâyetlerde kalıcı ve uzun süreli bir gölgeden bahsedilmemektedir. Muhataplar tıpkı bulut gibi (فَأَقْبَلْتُ مِثْلَ السَّحَابَةِ مِنْ نَحْوِ الْبَحْرِ) gölgeye sebep olan şeyin kuş sürüsü olduğunu ancak kendilerine iyice yaklaşıncaya fark etmişlerdir. Şayet burada bulut benzeri şekilde ifade edilen olgu, yazarın kesin bir dille ifade ettiği gibi toz-taş-toprak ya da kum fırtınası olsaydı, bu çok uzak bir mesafeden de tespit edilebilirdi. Bu durumda şairin doğrudan bir fırtınadan bahsetmesi beklenirdi. Oysa bulut benzeri şey ifadesi havada olan cisim ya da canlıları işaret etmektedir. Yazarın makalenin başından beri tasvir edip sonuna da fotoğrafını koyduğu kum fırtınası ise karada/kara ile bitişik vaziyettedir.¹²⁹ Nitekim hem yukarıdaki rivâyette hem de hadiseyi anlatan bazı rivâyetlerde على harf-i cerri kullanılmaktadır (لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُهْلِكَ أَصْحَابَ الْفِيلِ بَعَثَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا).¹³⁰ Bilindiği gibi bu harfin asıl vaz’ edildiği ve kullanıldığı anlam isti’lâdir.¹³¹ Sonuç olarak bulut benzeri olarak tabir edilen olgu yukarıdan ve havadan gelen şeyleri nitelemektedir. Şiirle ilgili önemli bir husus ise İbn ‘Abbâs’a nispet edilen birinci rivâyette yer verdiğimiz şiirde de görüldüğü gibi kuşların gölge yapmasının Arap şiirinde kullanılan bir fenomen olmasıdır. Ayrıca eğer İbn ‘Abbâs rivâyetindeki önce bulut benzeri (مِثْلَ السَّحَابَةِ) olarak ifade edilen şeyin daha sonra kesin olarak bulut olduğu görülüp anlaşılıysaydı hemen arkasından kuşların gölge yaptığının zikredilmesine (حَتَّى أَظْلَمَتْهُمْ طَيْرٌ أَبَابِيلٌ) gerek kalmazdı.

Rivâyetteki bulut benzeri şeyin yazarın iddia ettiği gibi kum ya da toz-taş-toprak fırtınası manasında anlaşılmasının önündeki bir diğer engel ise hadiseyi anlatan başka rivâyetlerde yer alan bazı ifadelerdir. Örneğin, ‘Abdülmüttalib’ten aktarılan bir rivâyete göre görülen şeyler o coğrafyaya yabancı, daha önce görülmemiş şeylerdir.¹³² Hâlbuki Tayr ifadesiyle kastedilen fırtına olsaydı bu şekilde söylenmesinin hiçbir anlamı kalmazdı. Çünkü kum fırtınası bölgede sürekli görülen ve çölde yaşayan bütün Araplar tarafından bilinen bir doğa olayıdır. Ayrıca diğer bazı kaynaklarda kuşların sayılamayacak

¹²⁷ Apaydın, “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 501.

¹²⁸ Bk. Ahmed b. ‘Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi fînûni’l-edeb* (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâ’iki’l-Kavmiyye, 1423/1992), 15/308.

¹²⁹ Akdemir, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 878.

¹³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/52-53; Ebû Bekr Abdullah İbn Ebî Şeybe el-‘Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1988), 7/165; Beyhaqî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1/123; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 8/631; Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm li İbn Ebî Hâtim*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (b.y.: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâzi, 1419/1988), 10/3466.

¹³¹ Ebû Bişr Sibeveyhi ‘Amr. ‘Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l- Hancı, 1408/1988), 4/230; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbnü’s-Serrâc el-Bağdâdî, *el-Uşûl*, thk. ‘Abdülhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 2/216; Ebû ‘Amr Cemâlüddîn ‘Osmân b. Ömer İbnü’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Şâlih ‘Abdülazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1430/2010), 52.

¹³² Bk. Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*, 4/852; Ebu’l-Hâsen ‘Alî b. Muhammed b. Hâbib el-Başrî el-Mâverdî, *Tefsîru’l-Mâverdî*, thk. Seyyîd b. ‘Abdülmakşûd b. ‘Abdürrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘Ilmiyye, ts.), 6/341.

kadar çok olduğu, güvercinden daha küçük oldukları, görenlerin bu çokluktan dolayı şaşırdukları ve önce ne olduğunu anlamadıkları, bu şekildeki kuşları daha önce hiç görmedikleri de aktarılmaktadır.¹³³

Diğer taraftan rivâyetin Beyhaķî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve* 'sinde yer alan 'Ubeyd b. 'Umeyr el-Leysi'den aktarılan başka bir versiyonunda sözü edilen kuşların kırlangıca benzedikleri, siyah ve beyaz renkli oldukları, gagalarında birer, ayaklarında ikişer taş bulunduğu, onların kafalarının üstüne geldikten sonra çığlık atarak/ötüşerek taşları attıkları bildirilmektedir. Bütün bunlar sözü edilen hadisede Ṭayr ifadesiyle kuşların kastedildiğini ortaya koymaktadır. Rivâyette kuşlardan ayrı bir olgu olarak şiddetli bir rüzgârın da çıktığı belirtilmektedir.¹³⁴

10.3.4. Dördüncü Rivâyet:

İbn 'Abbâs'tan aktarılan dördüncü rivâyet şu şekildedir:¹³⁵

عن عبد الله بن عباس في قوله: وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، قَالَ: طَيْرٌ هَا خَرَاتِيمُهُمْ كَخَرَاتِيمِ الطَّيْرِ، وَأُكْفٌ كَأُكْفِ الْكِلَابِ

Yazar طير yine الطير ile karşılaştırıldığı için bu rivâyette anlamsız bir benzetme bulunduğunu söylemektedir. Bundan dolayı yazar kum fırtınasının kuşların gagalarına benzeyen hortumları bulunduğunun söylenebileceğini ve yerden kalkan tozların da köpeklerin ayaklarına benzetilmiş olabileceğini ifade etmektedir.¹³⁶

Rivâyette yer verilen iki benzetme birbirinden bağımsız biçimde ayrı ayrı düşünüldüğünde yazarın “anlamsız benzetme” iddiası doğru görünebilir. Oysa iki benzetme birlikte düşünüldüğünde anlam şu şekilde olmaktadır: “Bu kuşların bilinen kuşların gagaları gibi gagaları, (fakat) köpek pençeleri gibi pençeleri vardı”. Buna göre sözü edilen kuşların gaga yapısı diğer kuşlar gibiyken tırnak yapısının onlardan farklı olarak birbirine bitişik/perdeli olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁷ Bu durumda yazarın anlamsız benzetme iddiası geçersiz kalmaktadır.

Rivâyetin anlaşılması ile ilgili ikinci bir ihtimal ise anlatımda yer alan iki teşbîhin birbirinden bağımsız iki ayrı benzetme olarak düşünülmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Buna göre kuşların pençeleri köpeklerin pençelerine benzetildiği için gagalarının da başka bir canlıya benzetilmesi gerektiği öne sürülebilir. Bazı kaynaklarda yer alan kimi ifadeler bu düşünceyi desteklemektedir. Örneğin Faḥreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) naklettiği rivâyette kuşların gagaları fillerin hortumlarına benzetilmiştir:¹³⁸

¹³³ فلما قارب المساء نظروا إلى طير قد أقبلت من نحو البحر لا تحصى كثرة أصغر من الحمام، فعبجوا من كثرتها ولم يعرفوها ولا رأوا على خلقتها طيوراً، وكان مع كل طير ثلاثة أحجار: حجران

¹³⁴ لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُهْلِكَ أَصْحَابَ الْفِيلِ بَعَثَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا نَشَأَتْ مِنَ الْبَحْرِ كَأَنَّهَا الْخَطَّاطِيُّفُ، بَلَقَ كُلُّ طَيْرٍ مِنْهَا مَعَهُ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ مُجْرَعَةٍ، فِي مَنَاقِرِهِ حَجْرٌ، وَحِجْرَانٍ فِي رِجْلَيْهِ، ثُمَّ جَاءَتْ حَتَّى صَفَّتْ عَلَى رُءُوسِهِمْ ثُمَّ صَاحَتْ، وَأَلْقَتْ مَا فِي أَرْجُلَيْهَا وَمَنَاقِيرِهَا، فَمِمَّا مِنْ حَجَرٍ وَقَعَ مِنْهَا عَلَى رَجُلٍ إِلَّا خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرَ: إِنَّ وَقَعَ عَلَى رَأْسِهِ خَرَجَ مِنْ دُبُرِهِ، وَإِنْ وَقَعَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ جَسَدِهِ خَرَجَ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ، قَالَ: وَبَعَثَ اللَّهُ رِيحًا شَدِيدَةً، فَضَرَبَتْ أَرْجُلَهَا، فَزَادَهَا شِدَّةً، فَأَهْلِكُوا جَمِيعًا Bk. Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Ukûbât*, thk. Muḥammed Ḥayr Ramazân Yûsuf (Beirut: Dâru İbn Ḥazm, 1416/1996), 162; Ebû 'Osmân Sa'id b. Mansûr el-Ḥorasânî, *es-Sünen*, thk. Sa'd b. 'Abdullâh 'Âl-i Ḥumeyyid (Riyad: Dâru'l-Ülûke li'Neşr, 1432/2012), 8/428; Beyhaķî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/123-124. فزادها شدة. Bk. 'Alî b. Muḥammed el-Ḥâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muḥammed 'Alî Şâhîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 1415/1994), 4/473.

¹³⁵ İbn İshâk, *Sireti İbn İshâk*, 65.

¹³⁶ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı”, 502.

¹³⁷ Akdemir, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Süresinin Anlamı” Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 879-880.

¹³⁸ Ebû 'Abdullâh Faḥreddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥuseyn er-Râzî, *Meḫtâṭhu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 32/291. Bk. Nizâmüddîn Ḥasen b. Muḥammed b. Ḥuseyn en-Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'an ve ragâ'ibü'l-*

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

مَا صِفَةُ تِلْكَ الطَّيْرِ؟ الْجَوَابُ: رَوَى ابْنُ سِيرِينَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَتْ طَيْرًا لَهَا خَرَاطِيمٌ كَخَرَاطِيمِ الْفِيلِ وَأُكْفٌ كَأُكْفِ الْكِلَابِ

Başka bazı rivâyetlerde ise kuşların gagalarının devenin hortumuna, burnunun da köpeklerin burnuna benzetildiği görülmektedir.¹³⁹

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: {طَيْرًا أَبَابِيلٌ} قَالَ: خَضِرٌ لَهَا خَرَاطِيمٌ كَخَرَاطِيمِ الْإِبِلِ وَأُكْفٌ كَأُكْفِ الْكِلَابِ

Fakat erken dönem kaynaklarında bu rivâyette yer alan ifadenin fil, deve ya da başka bir hayvan zikredilmeden كَخَرَاطِيمِ الطَّيْرِ şeklinde kuşlara benzetme yapılarak yer aldığı görülmektedir.¹⁴⁰ Dolayısıyla er-Râzî'nin كَخَرَاطِيمِ الْفِيلِ şeklindeki rivâyetinde ve كَخَرَاطِيمِ الْإِبِلِ şeklindeki diğer rivâyetlerde muhtemel bir râvî tasarrufundan söz edilebilir ya da en azından diğer ifadelerin geçtiği rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği söylenebilir.

İbn ‘Abbâs’ın son rivâyetiyle ilgili önemli bir başka nokta ise şudur: Yazar bu rivâyette Tayrın et-Tayr ile karşılaştırılmasından hareketle burada kum fırtınasının kuşların gagalarına benzeyen hortumları olduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir. Fakat yazarın kum fırtınasının kuşların gagasına benzetildiğini öne sürmesi kendi iddiası açısından sorunludur. Çünkü bu durumda yazar rivâyette yer alan birinci Tayr kelimesini kendi anlayışı doğrultusunda fırtına olarak tercüme ederken, ikinci et-Tayr kelimesini ise makalenin başından beri iddia ettiği aksine kuşlar olarak anlamış olmaktadır. Bu durum ise yazarın kendi iddiasıyla çelişmesi anlamına gelmektedir. Burada yazardan en azından ikinci et-Tayr ifadesini neden kuşlar anlamında kabul ettiğini açıklaması beklenirdi. Daha da önemlisi bu okuma biçiminin kabul edilmesi durumunda teşbîhte müşebbehin (kum fırtınası) vasfının (burada uzunluk olmalıdır) müşebbehün bihten (kuşların gagaları) daha üstün olması gerekmektedir. Ancak teşbîhte asıl olan, müşebbehün bihin vech-i şebehte daha üstün nitelikte olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu durumda yazarın teşbîhi, kâmilin nâkıs olana benzetilmesini gerektirir ki asıl anlamsızlık tam da o zaman ortaya çıkmış olur.

Yazarın bazı şiirlerin nispetinde de hatalar yaptığı görülmektedir. Örneğin Ferazdak’a nispet ettiği¹⁴¹ şu şiir bizzat yazarın kullandığı kaynakta aslında ona değil, bir a‘râbîye nispet edilmektedir:¹⁴²

وقال أعرابي: يا رب أوجدني صؤاباً حياً ... فما أرى الطيار يغي شيئا

11. Değerlendirmeler

Yazarın değerlendirmeler kısmında yer verdiği bazı ifadeleri iddiası açısından sorunludur. Buradaki eleştirilerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

furkân, thk. Zekeriyâ ‘Umeyrât (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, 1416/1995), 6/566; Ebû Hafş Sirâcüddîn İbn ‘Âdil en-Nu‘mânî, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb*, thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd – ‘Alî Muḥammed Muavvaz (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Ilmiyye, 1419/1998), 20/500; Akdemir, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”, 880.

¹³⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/630.

¹⁴⁰ İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, 65; Ebû Muḥammed ‘Abdullâh İbn Vehb, *Tefsîru’l-Kur’ân mine’l-Câmi’ li’bni Vehb*, thk. Miklos Muranyi (b.y.: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1423/2003), 1/148, 2/141; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/326; Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuḥsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr li’t-Ṭabâa ve’n-Neşr, 1422/2001), 24/630, 631.

¹⁴¹ Apaydın, “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 499.

¹⁴² Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me’âni’l-kebir*, thk. ‘Abdurrahmân b. Yaḥyâ el-Yemânî (Ḥaydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-‘Osmâniyye, 1368/1949), 1/501.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

müennes olması gerekmektedir.¹⁴⁷ Her durumda yazarın طير kelimesinin müfred müennes olarak kullanıldığı iddiası doğru değildir. Öte yandan bu metinde طير kelimesinin cemi teksîr olarak kullanıldığını gösteren başka bir husus daha bulunmaktadır. Zira metnin devamında كَأَنَّ ile başlayan teşbîh cümlesinde طير, البئس'e benzetilmektedir. Bu kelimenin çobanların giydiği kalın elbise ya da sığırcık kuşu manasına gelen البلاس kelimesinin çoğulu olarak kullanıldığını daha önce izah etmiştik. Dolayısıyla burada çoğul olan طير, yine çoğul olan bu elbiselere ya da sığırcık kuşlarına benzetilmektedir. Bir sonraki cümlede bunlar da yarasalara teşbîh edilmiştir (شبيهة بالوطواط). Yazarın teşbîh cümlelerindeki çoğul ifadeleri dikkate almadan bu yargıya vardığı görülmektedir. Oysa طير kelimesinin rivayette müfred müennes olarak kullanıldığı iddia edilirse, tekil olan bir nesnenin iki defa çoğul olan nesnelere benzetilmesi gerekir ki bu durumda teşbîhten kastedilen anlam tam manasıyla elde edilmiş olmaz. Aslında yazarın herhangi bir gerekçe yokken burada طير kelimesinin müfred müennes olduğunu iddia etmesinin kendisine yöneltilebilecek muhtemel bir itirazın önünü kesmek için olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre eğer ‘Osmân b. el-Muğîre b. el-Ahnes’in rivâyetinde yer alan طير kelimesi diğer şiirlerde ve rivâyetlerde olduğu gibi cemi müennes kabul edilirse, yazara Fîl Vakası’nda çok sayıda kum fırtınasının ortaya çıkmış olması gerekeceği şeklinde bir itiraz söz konusu olabilir. Hâlbuki ortada tek bir tane kum fırtınası vardır. Kanaatimize göre yazar bu itirazın önünü kesmek için burada طير kelimesinin müfred müennes olarak kullanıldığını öne sürmektedir. Hâlbuki bu rivâyetteki طير kelimesi yukarıda belirttiğimiz sebeplerden dolayı müfred müennes olarak değil, cemi teksîr olarak kullanılmıştır. Bu durum da söz konusu rivâyette yer alan طير ifadesi ile kum fırtınasının değil, çok sayıda kuşun kastedildiğini göstermektedir.

Diğer taraftan yazar, makalesinin baş tarafında Kelimeler/Kavramlar başlığı altında طير kelimesinin müfredinin طائر olduğunu, gerek Câhiliyye şiirlerinde gerek diğer anlatımlarda gerekse Fîl sûresinde cemi müennes bir isim kabul edildiğini ifade etmektedir. Yazar bu iddiasına Hâlîl b. Aḥmed’in *Kitâbu’l-‘Ayn* isimli eserinde yer alan اِسْمٌ جَامِعٌ مُؤَنَّثٌ ifadesini delil olarak göstermektedir. Ancak bilindiği gibi طائر kelimesi müfred müzekker bir kelime olup müfred müzekker bir kelimenin çoğulunun ise cemi müennes değil, cemi müzekker olması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle طير kelimesi cemi müennes değil, cemi teksîr bir kelime olup cemi teksîrlere ise cemâat te’vîli ile müennes hükmünde kabul edilmektedir. Dolayısıyla yazarın طير kelimesinin cemi müennes olduğu iddiası doğru değildir. Yazarın bu hatası Hâlîl b. Aḥmed’in اِسْمٌ جَامِعٌ مُؤَنَّثٌ ifadesinde yer alan جَامِعٌ kelimesini cemi şeklinde algılamasından kaynaklanmaktadır. Oysa burada جَامِعٌ kelimesi cemi anlamında değil, türün bütün öğelerini kapsayan ism-i cins manasında kullanılmıştır.

¹⁴⁷ Bk. إذا كان جمع تكسير لغير العاقل فيكون ضميره «نون» النسوة، أو ضمير المفرد المؤنث، مثل: «المدن كبرت أو كبرن» *el-Mu‘cemü’l-mufaşşal fi’n-naḥvi’l-‘Arabî* (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1993), 2/719.

Yazar şiirlerde ve Fîl sûresinde طير kelimesinin hemen hemen her yerde nekra ve tekil olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Yazar طير kelimesinin tekil ve nekra olarak kullanımını kuşlardan başka bir şey kastedildiğine delil olarak kullanmakta ve ma‘rife olarak gelmemesini وريح ve خاصيب gibi atmosferik olguların özel bir durum olmadığı hallerde nekra olarak zikredilmesiyle ilişkilendirmektedir.¹⁴⁸ Yazarın طير kelimesinin müfred olarak kullanıldığını iddia etmesi makalesinin baş tarafında kelimenin cemi müennes olduğu şeklinde verdiği bilgi ile çelişmektedir. Ayrıca Fîl sûresinde طير kelimesinin tekil olarak kullanılmadığı açıktır. Çünkü hemen sonrasında gelen أَبَيبِل kelimesi طير’in sıfatı olup çoğuldur. Bu kelimenin tekilinin bulunup bulunmadığı ise tartışmalıdır. Diğer taraftan Arap dilinde ma‘rifelik ve nekralık gibi durumların yazarın iddia ettiği anlamla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü bir kelimenin ma‘rife ya da nekra olarak kullanılması, delalet ettiği mananın mütekellim ve muhatap tarafından bilinip bilinmemesi ile ilgilidir. Dolayısıyla طير kelimesinin nekra olarak kullanılması, söz konusu kuşların görenler ve anlatanlar tarafından hangi cins ve ne tür kuşlar olduğunun bilinmediği manasından başka bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim bazı rivâyetlerde sözü edilen kuşların ne daha önce ne de daha sonra görülmediği bildirilmektedir.¹⁴⁹ Sonuç olarak طير kelimesinin nekra olarak kullanılmasından hareketle yazarın yaptığı yorum isabetli bir yorum değildir. Kaldı ki ‘Abdülmuṭṭalib’e nispet edilen ikinci (بالطير ترميهم جثوما) ve üçüncü şiirde (والطير من فوقهم مئولا), İbn Kays er-Ruḳayyât’a nispet edilen şiirde (واستهلَّت عليهم الطير بالجندل) olduğu gibi Fîl Vakası’nı anlatan bazı şiirlerde طير kelimesi ma‘rife olarak da kullanılmaktadır. Öte yandan طير kelimesinin önünde sıfat olarak nekra-i muhassasa olduğu yani nekra-i mahza olmaktan bir adım sıyrılarak ma‘rifeye yaklaşmış biçimde kullanıldığı şiirler de bulunmaktadır (وطير حوم). Yazar ise طير kelimesinin bu gibi sıfatlar olarak kuşlar manasında kullanıldığını gösteren durumlarda söz konusu sıfatları görmezden gelmekte, hem çevirilerinde hem de yorumlarında bunu anlama yansıtmamaktadır. Bu ise bilimsel bir çalışmanın taşıması gereken objektiflik vasfına zarar vermektedir.

Sonuç

Mehmet Apaydın tarafından kaleme alınan “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” başlıklı makalede Fîl sûresinde geçen Ṭayr kelimesinin kuşlar değil, kum-taş-toprak fırtınası ya da bunun neticesinde oluşan bulut kümesi manasına geldiği iddia edilmiştir. Makalede öne sürülen delillerin Arap dili, belâgatı, şiirler ve rivâyetler bağlamında incelendiği bu çalışmada yazarın ulaştığı sonucun doğru olmadığı ortaya konulmuştur. Arapça şiirler ve rivâyetlerden oluşan delillerin yazarın iddia ettiği manaya delaleti kesinlik değil, ihtimaller üzerine kuruludur.

Makalede sarf, nahiv, belâgat, beyân ve lügat ilimleriyle ilgili yanlışlar tespit edilmiştir:

Sarf ilmiyle ilgili hatalar, kelimelerin anlamları tespit edilirken bâblarının ve binâlarının dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Nahivle ilgili hatalar, daha çok fâil, mef‘ûlün bih, hâl, mef‘ûlün lieclih gibi cümle öğelerinin yanlış tespit edilmesi, zamirlerin merciinin, atıfların ve harf-i cerlerin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Bu hatalar makalede delil olarak kullanılan şiir ve rivâyetlerin tercümelerine yansımış, ayrıca yazarın yorum ve çıkarımlarını da etkilemiştir. Dolayısıyla şiir ve rivâyetlerin tercümelerinde azımsanamayacak sayıda hata ve eksiklik bulunmaktadır. Şiirlerde ve

¹⁴⁸ Apaydın, “Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”, 505.

¹⁴⁹ Beyhaḳî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1/123; Makrîzî, *İmtâ‘u’l-esmâ‘*, 4/82-83; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 8/631.

“Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

rivâyetlerde Ṭayr kelimesinin kuşlar manasına delalet ettiğini gösteren bazı sıfatlara ve ifadelere yazar tarafından temas edilmeyerek bunların göz ardı edildiği görülmektedir. Harf-i cer ile fiil arasındaki irtibatın dikkate alınmayarak çeviriye yansıtılmadığı örnekler de göze çarpmaktadır. Yazarın makalede alıntılıdığı Arapça metinlerde bazı i‘râb/hareke hataları da dikkat çekmektedir. Fakat hem sonuca etki etmediğinden hem de makaleyi uzatmamak adına bu hatalara değinilmemiştir.

Makalede belâgat ilmiyle alakalı önemli bazı sorunlar bulunduğu da görülmüştür. Şiir zaruretinden dolayı cümlelerin öğelerinin yer değiştirmesinden kaynaklanan ta‘kîdin çözümlenememesi neticesinde şiirin metnine yapılan müdahale buna örnek olarak gösterilebilir. Bu müdahale ve tasarruf neticesinde şiir hem şâirin kastından tamamen farklı bir şekilde tercüme edilmiş hem de buna bağlı olarak yanlış yorum ve çıkarımlarda bulunulmuştur.

Beyân ilmiyle ilgili hatalar, şiirlerde bulunan teşbîhlerin dikkate alınmaması ve teşbîhin anlamlı olabilmesi için müşebbehün bihte üstün nitelikte bulunması gereken vech-i şebihin doğru tespit edilememesi neticesinde makbul ve ma‘kûl olmayan benzetmelere meyledilmesinden kaynaklanmaktadır. Câhiliyyede ve bu döneme yakın zamanda yaşayan şâirlerin başka şiirlerinde yoğun biçimde kullanılan Ṭayr kelimesinin kuşlar manasında kullanıldığını gösteren bazı benzetmelere de yazar tarafından hiç temas edilmediği görülmektedir. Oysa bu teşbîhler Ṭayr kelimesinin şâirler tarafından rüzgâr ya da bulut değil, kuşlar manasında kullanıldığını kesin olarak ortaya koymaktadır. Şiirlerde yer alan bazı kelimelerin anlamlarının doğru tespit edilememesi neticesinde lügat ilmini ilgilendiren yanlışlar da bulunmaktadır.

Yazarın makalesinde yer verdiği rivâyetlerde Ṭayr kelimesinin kuşlar manasında kullanıldığını açık biçimde gösteren ifadeleri rivâyetlere sonradan eklenmiş/müdreç kabul ettiği görülmektedir. Ancak sözü edilen rivâyetlerde yazar idrâc iddiasını ispat edecek delil ortaya koymamaktadır. Yazarın bu rivâyetlerde yer alan kendi görüşünü destekleyeceğini düşündüğü kısımları sahih kabul ederken kendi tezini nakzeden çok sayıda ifadeyi sonradan ilave edilmiş kısımlar olarak kabul etmesi çelişki içermektedir. Yazardan beklenen, sözü edilen kısımları neden müdreç kabul ettiğini delilleriyle ortaya koymasıdır. Diğer taraftan gerek bu rivâyetlerin sahiplerinin gerekse rivâyetlerin yer aldığı eserlerin yazarlarının Ṭayr kelimesini yazarın iddiasının aksine kuşlar manasında kullandıkları da belirtilmelidir.

Yazarın bazı örneklerde anlatılan bütün olayların sebebini rüzgâr ve toz-taş-toprak fırtınasına bağlayarak indirgemeci bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Hâlbuki şiirlerin ve rivâyetlerin çoğunda Ṭayr ve rüzgâr şeklinde iki ayrı olgunun varlığı ve bunların farklı olayların sebebi olarak tasvir edildiği müşahede edilmektedir. Buna göre anlatılarda taş atma eylemi Ṭayra nispet edilirken yere kapaklanma ise rüzgâra nispet edilmektedir.

Yazarın makalesinin baş tarafında Ṭayr kelimesinin cemi müennes olduğunu, son kısmında ise müfred müennes olarak kullanıldığını ifade etmesi doğru değildir. Çünkü bu kelime طائر kelimesinin cemi teksîri olup طائر kelimesi de müzekkerdir. Ṭayr kelimesinin müfred müennes olarak kullanılmadığı ise bu kelimenin sıfatının (أبيل) cemi olarak kullanılmasından açık bir biçimde anlaşılmaktadır.

Yazarın nekra olarak kullanılmasından hareketle Ṭayr kelimesi ile kuşlardan başka bir şeyin kastedildiği sonucuna ulaşması da doğru değildir. Çünkü Arap dilinde ma‘rifelik ve nekralık, kelimenin vaz‘ edildiği asıl anlamı değiştirerek ona yeni anlamlar yükleyen bir olgu olmayıp kelimenin delalet ettiği mananın mütekellim ve muhataplar tarafından bilinip bilinmemesi ile ilgilidir.

Fîl sûresindeki Ṭayr kelimesinin yazarın delil olarak kullandığı şiir ve rivâyetlerde kum-taş-toprak fırtınası ya da bulut manasına delaletinin imkânsız olduğunu, bilakis kuşlar manasına delalet ettiğini gösteren delillerin yanı sıra şu husus da göz önünde bulundurulmalıdır: Bizzat yazarın delillerini aldığı kaynakların hiçbirisi Ṭayr ifadesini yazarın iddia ettiği anlamda kullanmamaktadır. Buna rağmen yazarın ihtimaller üzerine kurguladığı iddiasını kesinlik içeren bir tespit olarak sunduğu görülmektedir. Ancak tefsir ilmine göre bir âyetin kesinlik içermeyen muhtemel anlamlarını belirleme çabası te’vîl terimi ile ifade edilir. Bundan dolayı yazarın neredeyse tamamını ihtimaller üzerine binâ ettiği iddiasını bir tespit olarak sunması kabul edilemez bir durumdur. Çünkü “tespit” hem delillerin hem de bu delillerin delaletinin sağlam olması durumunda söz konusu olabilir. Âyetlerin anlamının kesin delillere dayanılarak kesin biçimde belirlenmesi “tefsir” terimi ile ifade edilir. Tefsir ise sözü edilen anlamın ancak ve ancak kesin bir şekilde Hz. Peygamber’den ve sahâbeden nakledilmesi yahut kesin delillere dayanması halinde söz konusu olur. Makaleye konu olan Fîl sûresinin 3. âyetinde geçen Ṭayr ifadesinin bulut ya da fırtına/kasırğa anlamına geldiğine yönelik ise Hz. Peygamber’den ve sahâbeden herhangi bir nakil bulunmadığı gibi kesin deliller de söz konusu değildir. Bundan dolayı yazarın iddiasını bir tespit olarak değil, te’vîl olarak sunması daha doğru bir yaklaşım olurdu.

Sonuç olarak Ṭayr kelimesi, yazarın iddiasının aksine makalede delil olarak kullanılan şiirlerde ve rivâyetlerde ilk dönemlerden bu yana kuşlar manasında kullanılmıştır. Yazarın makalesinde yer vermediği fakat bu makalede gösterilen başka şiirlerde de Ṭayr kelimesi yine kuşlar manasında kullanılmıştır. Bütün bu veriler dikkate alındığında olaya şahit olanlar ve aktaranlar tarafından Fîl sûresinde anlatılanların, Apaydın tarafından ileri sürüldüğü gibi kum fırtınası şeklinde gerçekleşen sıradan bir doğa olayı olarak değil, ilâhî müdahale ile meydana gelen olağanüstü bir hadise şeklinde görüldüğü ve anlaşıldığı ortaya çıkmaktadır.

Hikmet Akdemir tarafından kaleme alınan önceki makalede ve bu çalışmada dile getirilen eleştiriler zorlama yorumlarla metne istenilen anlamın yüklenebilmesinin mümkün olduğuna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu eleştiriler ayrıca ülkemizde bilimsel yayınların değerlendirilmesi noktasında hakemli dergilere yöneltilen eleştirilerde haklılık payı bulunduğunu da göstermektedir. Zira sarf ve nahiv gibi gramer ilimlerinin kurallarına çok açık biçimde ve azımsanamayacak sayıda aykırılık, tercüme hataları, aksi yöndeki delillere işaret edilmeme, eklektik yaklaşım, meânî ve beyân ilimlerinin kurallarına muhalefet, kelimelerin muhtemel başka anlamlarının göz ardı edilmesi neticesinde lügat ilmine dair kusurlar, karşıt delil niteliğindeki şiirler ile bazı teşbih, mecâzî anlatım ve üslup biçimlerinin ihmalî, aksi anlama delalet eden metin içi delillerin yok sayılması, delalet sorunları, hatalı yorum ve çıkarımlar, bazı rivâyetlerin ve rivâyetlerin içeriğindeki temel iddiayı nakzeden ifadelerin delilsiz biçimde zanna dayalı olarak reddedilmesi, metne yapılan müdahale gibi çok sayıda hata ve noksanlığın editöryal süreçte ve hakem değerlendirmesi sırasında tespit edilememesi hem son derece şaşırtıcıdır hem de ülkemizdeki bilimsel yayıncılığın niteliği açısından üzüntü ve endişe vericidir.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

Kaynakça/Bibliography

- ‘Abdürrezzâk San‘ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi‘. *et-Tefsîr*. thk. Maḥmûd Muḥammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1419/1988.
- Aḥmed Muḥtâr Ömer. *Mu‘cemü’l-luġati’l-‘Arabiyye el-muâşıra*. 4 Cilt. Ḳahire: Âlemü’l-Kütüb, 1. Basım, 1429/2008.
- Akdemir, Hikmet. “‘Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı’ Adlı Makaleye Dair Bazı Tespit ve Eleştiriler”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 844-884. <https://doi.org/10.14395/hid.1139314>
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Apaydın, Mehmet. “Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 475-516. <https://doi.org/10.14395/hid.981812>
- A‘şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Ḳays b. Cendel. *Dîvânü’l-A‘şâ el-Kebîr*. şrh. Muḥammed Hüseyin. İskenderiye: Mektebetü’l-Âdâb bi’l-Cemâmîz, 1950.
- Bâbestî, ‘Azîze Fevâl. *el-Mu‘cemü’l-mufaşşal fi’n-naḥvi’l-‘Arabî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *Delâilü’n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1405/1984.
- Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-şahîḥ*. nşr. Muḥammed Fuâd ‘Abdülbâkî. Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419/1998.
- Câhîz, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *Kitâbü’l-Ḥayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1424/2004.
- Cerîr b. ‘Atıyye b. Ḥatafâ Temîmî. *Dîvânü Cerîr bi şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*. thk. Nu‘mân Muḥammed Emîn Tâhâ. 3 Cilt. Ḳahire: Dâru’l-Maârif, 3. Basım, ts..
- Cevherî, İsmâîl b. Ḥammâd. *eş-Şihâḥ*. thk. Aḥmed ‘Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû Dâvûd Sicistânî, Süleymân b. Eş‘as b. İshâk. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût-Muḥammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyeye, 1430/2009.
- Ebu’l-Bekâ’ Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş-Muḥammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts..
- Ebû Tâlib ‘Abdümenâf b. ‘Abdilmuḥtalib. *Dîvânü Ebî Tâlib*. thk. Muḥammed Tüncî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1. Basım, 1414/1994.
- Enîs, İbrâhîm vd.. *el-Mu‘cemü’l-vasîf*. 2 Cilt. Ḳahire: Mektebetü’ş-Şürûkı’d-Düveliyeye, 4. Basım, 1425/2004.
- Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbü’l-luġa*. thk. Muḥammed İvaz Mu‘rib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 2001.
- Ezrakî, Ebu’l-Velîd Muḥammed. *Aḥbâru Mekke*. thk. Rüşdî Şâlih Melḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Endelüs li’n-Neşr, ts..
- Fettenî, Cemâlüddin Muḥammed Tâhir b. ‘Alî. *Mecma‘u’l-bihâri’l-envâr fi ġarâibi’t-tenzîl ve leṭâifi’l-aḥbâr*. Ḥaydarâbâd: Maṭba‘atü Meclisi Dâireti’l-Maârifi’l-‘Osmâniyye, 1387/1967.
- Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Meccüddîn Muḥammed b. Ya‘kûb. *el-Ḳâmûsü’l-muḥîṭ*. nşr. Muḥammed Nuaym ‘Arḳasûsî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.

- Ġalâyînî, Muştafâ b. Muḥammed Selîm. *Câmi‘u‘d-dürûsi‘l-‘Arabîyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü‘l-‘Aşrıyye, 28. Basım, 1414/1993.
- Hâkim Nisâbüri, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh b. Muḥammed. *el-Müstedrek ‘ale‘ş-Şahîhayn*. 8 Cilt. b.y.: Dâru‘t-Te‘şîl, 1. Basım, 1435/2014.
- Ḥalîl b. Aḥmed Ferâhîdî. *Kitâbü‘l-‘Ayn*. thk. Mehdî Maḥzûmî– İbrâhîm Sâmerî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü‘l-Hilâl, ts..
- Ḥamîdüddîn Ferâhî, ‘Abdüḥamîd b. ‘Abdükerîm. *Tefsîru nizâmi‘l-Ḳur‘ân ve te‘vîlu‘l-Furḳân bi‘l-Furḳân*. Azamgarh: Dâiratu‘l-Hamîdiye, 2008.
- Ḥattâbî, Ebû Süleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ḥattâb. *Ġarîbü‘l-ḥadis*. thk. ‘Abdükerîm İbrâhîm ‘Azbâvî. 3 Cilt. Dımaşq: Dâru‘l-Fikr, 1402/1982.
- Ḥassân b. Sâbit b. Münzir Ḥazrecî. *Dîvânü Ḥassân b. Sâbit*. şrh. ‘Abd E. ‘Alî Mühennâ. b.y.: Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, ts..
- Ḥâzin, ‘Alî b. Muḥammed. *Lübâbü‘t-te‘vîl fi me‘âni‘t-tenzîl*. thk. Muḥammed ‘Alî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- İbn ‘Âdil, Ebû Hafş Sirâcüddîn Nu‘mânî. *el-Lübâb fi ‘ulûmi‘l-kitâb*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdümevcûd – ‘Alî Muḥammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn ‘Aḳîl, Ebû Muḥammed Bahâüddîn. *Şerḫü İbn ‘Aḳîl*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü‘t-Ticâriyyeti‘l-Kübrâ, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muḥammed. *Cemheretü‘l-luġa*. thk. Remzî Münîr Ba‘lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-‘İlmi li‘l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.
- İbn Ebî‘d-Dünyâ, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muḥammed. *el-‘Uḳûbât*. thk. Muḥammed Ḥayr Ramazân Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1. Basım, 1416/1996.
- İbn Ebî Ḥaşîne. *Dîvânü İbn Ebî Ḥaşîne*. thk. Muḥammed Es‘ad Ṭalas. Beyrut: Dâru Şâdır, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Ebî Ḥâtîm, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahmân. *Tefsîru‘l-Ḳur‘âni‘l-‘azîm li İbn Ebî Ḥâtîm*. thk. Es‘ad Muḥammed Ṭayyîb. 13 Cilt. b.y.: Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâzî, 3. Basım, 1419/1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr ‘Abdullâh ‘Absî Kûfî. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü‘r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1988.
- İbn Fâris, Ebu‘l-Ḥuseyn Aḥmed Ḳazvînî. *Mu‘cemü meḳâyisi‘l-luġa*. thk. ‘Abdüsselâm Muḥammed Ḥârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru‘l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Ḥabîb, Ebû Ca‘fer Muḥammed Ḥâşîmî. *el-Münemmaḳ fi aḫbâri Ḳureyş*. nşr. Hurşîd Aḥmed Fârîk. Beyrut: ‘Âlemü‘l-Kütüb, 1. Basım, 1405/1985.
- İbn Ḥacer, Ebu‘l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed Aşkalânî. *Fethü‘l-bârî bi-şerḫi Şahîhi‘l-Buḫârî*. nşr. Muḫibbüddîn Ḥatîb vd..13 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Ma‘rife, 1379/1959.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh. *er-Rîḫ*, thk. Hüseyin Muḥammed Muḥammed Şeref. Medine: y.y., 1404/1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ‘Abdümelik. *es-Sîretü‘n-nebeviyye*. thk. Muştafâ Sekkâ vd.. 2 Cilt. Ḳahire: Şirketü Mektebetü ve Maṭbaatü Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Hişâm Naḫvî, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Aḥmed b. ‘Abdullâh Enşârî. *Muġni‘l-lebîb*. thk. Mâzin Mübârek- Muḥammed ‘Alî Ḥamdullâh. Dımaşq: Dâru‘l-Fikr, 6. Basım, 1985.

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

- İbn İshâk, Ebû ‘Abdullâh Muhammed Kureşî. *Sîretü İbn İshâk (es-Siyer ve'l-Megâzî)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim Dîneverî. *el-Me‘âni'l-kebîr*. thk. ‘Abdurrahmân b. Yahyâ Yemânî. 3 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-'Osmâniyye, 1. Basım, 1368/1949.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. thk. ‘Abdullâh ‘Alî Kebîr vd.. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts..
- İbn Meymûn, Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Bağdâdî. *Münthehe't-taleb min eş'âri'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1. Basım, 1999.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Müzekker ve'l-mü'ennes*. thk. Muhammed ‘Abdülhâlik Uzayme. 2 Cilt. Mısır: İhyâü't-Türâs, 1401/1981.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed Zâvî – Maḥmûd Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû ‘Amr Cemâlüddîn ‘Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye*. thk. Şâlih ‘Abdülazîm Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1. Basım, 1430/2010.
- İbnü'l-Kattâ‘ Şıkkîlî, Ebu'l-Kâsım ‘Alî b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Ef'âl*. 3 Cilt. b.y.: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1403/1983.
- İbnü'l-Kûtîyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Ef'âl*. thk. ‘Alî Fûde. Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 2. Basım, 1413/1993.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Serî b. Sehl Bağdâdî. *el-Uşûl*. thk. ‘Abdülhuseyn Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts..
- İbn Sîde, Ebu'l-Ḥasen ‘Alî b. İsmâîl Darîr. *el-Muḥaşşaş*. thk. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1417/1996.
- İbn Sîde, Ebu'l-Ḥasen ‘Alî b. İsmâîl Darîr. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. ‘Abdülḥamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed ‘Abdullâh. *Tefsîru'l-Kur'an mine'l-Câmi' li'bni Vehb*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1423/2003.
- İşfahânî, Ebû Nuaym. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Ravvâs Kal'acî – ‘Abdülberri ‘Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1406/1986.
- İşfahânî, Ebu'l-Ferec ‘Alî b. Ḥuseyn. *el-Eġânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1415/1994.
- Ķâzî ‘İyâz, Ebu'l-Fazl b. Mûsâ b. ‘İyâz Yaḥşûbî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ şihâḥi'l-âsâr*. 2 Cilt. Tunus: el-Mektebetü'l-'Atîka, 1333/1912.
- Ķazvînî, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn Ḥaḫîb. *el-İzâḫ fî 'ulûmi'l-belâġa*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 4. Basım, 1418/1998.
- Ķurtubî, Muhammed b. Aḫmed. *el-Câmi' li aḫkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr Buḫârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Maḫrîzî, Ebu'l-'Abbâs Aḫmed b. ‘Alî. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed ‘Abdülḥamîd Nümeysî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen ‘Alî b. Muhammed b. Ḥabîb Başrî. *Tefsîru'l-Mâverdî*. thk. Seyyîd b. ‘Abdülmaḫşûd b. ‘Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts..

- Me‘ânî. Erişim 6 Mayıs 2023. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B9%D9%86%D8%AF%D9%85/>
- Mes‘ûdî, ‘Alî b. Huseyn. *Mürûcü’z-zehab*. thk. Es‘ad Dâğır. 4 Cilt. Kum: Dâru’l-Hicret, 1409/1988.
- Mu‘allimî, ‘Abdurrahmân b. Yahyâ Yemânî. *Risâle fi’t-ta’kîb ‘alâ tefsîri şûreti’l-Fil*. thk. Muhammed Ecmel İşlâhî. Mekke: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, ts..
- Muhammed Esed Meali*. 7 Mayıs 2023. <https://www.kuranayetleri.net/hud-suresi/muhammed-esed-meali>
- Mu‘kâtil b. Süleymân, Ebu’l-Hasen Ezdî Belhî. *Tefsîru Mu‘kâtil b. Süleymân*. thk. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1. Basım, 1423/2003.
- Müberred, Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Şerḥu’l-Müberred ‘alâ Lâmiyeti’l-‘Arab*. thk. Cemîl ‘Abdullâh ‘Avîza. b.y.: y.y., 1430/2009.
- Mühelhil b. Rebîa Ebû Leylâ Tağlibî. *Dîvânü Mühelhil b. Rebîa*. nşr. Ṭalâl Ḥarb. b.y.: ed-Dâru’l-‘Âlemiyye, ts..
- Nâbiga Zübânî, Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye. *Dîvânü en-Nâbiga ez-Zübânî*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru’l-Maârif, 2. Basım, ts..
- Nizâmüddîn Nisâbüri, Ḥasen b. Muhammed b. Huseyn. *Ġarâ’ibü’l-Kur‘ân ve ragâ’ibü’l-furkân*. thk. Zekeriyâ ‘Umeyrât. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1416/1995.
- Nüveyrî, Aḥmed b. ‘Abdülvehhâb. *Nihâyetü’l-ereb fi fûnûni’l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâ’îkî’l-Ḳavmiyye, 1. Basım, 1423/1992.
- Râzî, Ebû ‘Abdullâh Faḥreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *Mefâtiḥu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sa‘îd b. Maşûr, Ebû ‘Osmân Ḥorasânî. *es-Sünen*. thk. Sa‘d b. ‘Abdullâh ‘Âl-i Ḥumeyyid. 8 Cilt. Riyad: Dâru’l-Ülûke li’Neşr, 1. Basım, 1432/2012.
- Sa‘îdî, ‘Abdülfeṭṭâḥ – Huseyn Yûsuf Mûsâ. *el-İfşâḥ fi fikhü’l-luğa*. 2 Cilt. Kum: Mektebü’l-İ‘lâmü’l-İslâmî, 4. Basım, 1410/1989.
- Sa‘lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhîm Nisâbüri. *Ḳıṣṣatü Nebiyyillâh Süleymân b. Dâvûd ‘aleyhimâ es-selâm ve Belkîs Meliketi’s-Sebe’*. Roma: Biblioteca dell Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, 314.439, 1a-40a. https://drive.google.com/file/d/1NK4IKLXWXcOf-W_ABSGCrHG18İLDZy/view?fbclid=IwAR23L8OGNGFhRPeXNfOAFkNCcCnj3IJBgl9AUhZTFBFT8ANaFqwXc1_DH1c
- Sa‘lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhîm Nisâbüri. *el-Keşf ve’l-beyân*. thk. Muhammed b. ‘Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- Se‘âlibî, Ebû Maşûr ‘Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *Fikhü’l-luğa ve sırrü’l-‘Arabiyye*. thk. ‘Abdürezzâk Mehdî. b.y.: İhyâü’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- Sedûsî, Ebû Feyd Müerric b. ‘Amr b. Ḥâris Başrî Naḥvî. *Şi’ru’s-Şenferâ el-Ezdî*. thk. ‘Alî Nâsır Ġâlib. Riyad: Dâru’l-Yemâme li’l-Baḥsi ve’t-Ṭabâa, 1. Basım, 1419/1998.
- Semîn Halebî, Ebu’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürrü’l-maşûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Aḥmed Muhammed Ḥarrâd. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts..
- Sibeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr. ‘Osmân b. Ḳanber Ḥârisî. *el-Kitâb*. thk. ‘Abdüselâm Muhammed Ḥârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ḥancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Süyûṭî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts..

“Tayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı” Başlıklı Makale Üzerine Arap Dili, Şiiri ve Rivâyetler Bağlamında Bir Eleştiri

- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Ḥaşâ 'işü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhşin Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hier li't-Ṭabâa ve'n-Neşr, 1. Basım, 1422/2001.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme Ezdî Ḥacrî Mısırî. *Şerḥu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaût. 16 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415/1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Faḥreddîn Ömer Herevî. *Muḥtaşaru'l-me'ânî*. Kum: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1411/1991.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. İbrâhîm Uṭve Avd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Maṭbaatü Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tural, Hüseyin. “İbn Hâleveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haleveyh>
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muḥammed Murtezâ. *Tâcü'l-'arûs*. thk. 'Alî Şîrî. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1424/2004.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk Nihâvendî. *İştikâku esmâ'illâh*. thk. 'Abdülhuseyn Mübârek. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406/1986.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûn Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Ziriklî, Ebû Ğays Muḥammed Ḥayrüddîn b. Maḥmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Wikipedia. “andem”. Erişim 6 Mayıs 2023. <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%86%D8%AF%D9%85>
- Wikipedia. “demü'l-eḥaveyn”. Erişim 6 Mayıs 2023. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%88%D9%8A%D9%86



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

A Sociological Analysis on the Functions of Religious Groups in Turkish Society and the Reasons for Their Preference

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AKKUŞ

<https://orcid.org/0000-0001-7600-0013>

h.i.akkus@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Burdur, Türkiye

Asst. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Sociology of Religion, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Akkuş, Halil İbrahim. "Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 76-94.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1362465>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 18 Eylül/September 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 5 Kasım/November 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Halil İbrahim AKKUŞ.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

A Sociological Analysis on the Functions of Religious Groups in Turkish Society and The Reasons for Their Preference

Abstract

Religious groups, which have existed as a social reality in the socio-religious lives of societies throughout human history, appear as important sociological phenomena that somehow continue their existence in modern times. Based on the fact that structures, institutions, phenomena and systems that continue to function in human and social life can maintain their continuity, we can state that the impact of the individual and social functions of religious groups is of great importance in maintaining their existence and being preferred. It is seen that the functions of religious groups, to which individuals gravitate towards different expectations, are not limited to the religious field only in today's Türkiye, as in the historical process, but they carry out activities in many areas.

First of all, it would be appropriate to state that religious groups have the feature of opposing the main religious group and that they function as a protest movement and a new solution against some aspects of the current religious understanding, interpretation and practice. For some individuals, one of the most important functions of religious groups is to provide them with the intensity of religious feeling that they lack in the main religious group and to ensure that their religious lives are more disciplined.

On the other hand, the rapid social change experienced in Türkiye after 1950, in the face of factors such as unhealthy urbanization, rapid population growth, unplanned urbanization, unemployment, cultural and political instability, and identity crisis, which cause individuals to feel fear, anxiety and insecurity, especially in metropolises, people have turned to religious groups that they see as a safe haven. For some individuals who are becoming increasingly lonely in crowds, religious groups have become tools that will help them and support them when they are in trouble and alleviate their anxiety. In our country, religious groups, especially the congregations of modern times, have functioned as safe havens and solution centers with their cooperation and solidarity activities, and their visibility has increased in all areas of life.

Religious groups, have socially important functions as important economic formations by opening institutions such as schools, dormitories and hospitals. It is seen that the activities of these groups towards media and tourism have increased on the grounds that they will mediate religious services. Almost every group has media outlets such as magazines, newspapers, publishing houses, TV channels, websites and has a travel agencies.

Although religious groups have some positive functions in the social structure, their negative functions should also be mentioned. First of all, religious groups do not allow critical thinking by expecting unconditional obedience from their followers. This situation can lead to the formation of passive and satellite personalities of group members. Again, the understanding of unconditional obedience to the group or group leader may create troublesome situations in terms of state and social security. On the other hand, they can use the power they have in employment areas only for the benefit of their own group members, which creates satisfaction for the followers but damages the sense of justice in society.

As a result, the visibility and sphere of influence of religious groups increases day by day, and they continue their existence on the social ground, sometimes with positive and sometimes negative functions. When it comes to an important factor such as religion that affects individuals' attitudes and behaviors, the knowledge, religious education and practices produced in the name of religion are of great importance. In this context, we can state that the control of the information produced and transmitted through religious groups, as well as the auditability and control of the economic and social activities of these groups, stands out as a problematic area. This situation is of much greater importance, especially for a country like Türkiye, which has strategic importance in terms of geography, politics and religion.

Keywords: Religious Groups, Congregation, Religious Orientation, Function, Turkish Society.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Öz

İnsanlık tarihinde toplumların sosyo-dini hayatlarında sosyal bir gerçeklik olarak varlık bulan dini gruplar, modern dönemlerde de varlığını bir şekilde sürdüren önemli sosyolojik olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan ve toplum hayatında işlevi devam eden yapı, kurum, olgu ve sistemlerin devamlılığını koruyabileceği gerçekliğinden hareketle, dini grupların varlıklarını sürdürmede ve tercih edilmelerinde, bireysel ve toplumsal açıdan sahip oldukları işlevlerin etkisinin büyük önem taşıdığını ifade edebiliriz. Bireylerin farklı beklentilerle yönelim gösterdikleri dini grupların, tarihsel süreçte olduğu gibi günümüz Türkiye'sinde de fonksiyonlarının yalnızca dini alanla sınırlı kalmadığı, birçok alanda faaliyet yürüttükleri görülmektedir.

Öncelikle dini grupların, ana dini gruba yönelik bir itiraz niteliği taşımakta olduklarını ve mevcut dini anlayışın bazı yönlerine, yorumlama ve uygulama şekillerine karşı bir protesto hareketi ve yeni bir çözüm yolu olarak işlev gördüklerini ifade etmek yerinde olacaktır. Bazı bireyler açısından dini grupların en önemli işlevlerinden birisi, ana dini grupta yoksunluğunu hissettikleri dini duygu yoğunluğunu elde etmeleri ve dini hayatlarının daha disipline olmasını sağlamalarıdır.

Diğer taraftan Türkiye'de 1950 sonrası yaşanan hızlı sosyal değişme, özellikle metropollerde çarpık kentleşme, hızlı nüfus artışı, işsizlik, kültürel ve siyasal istikrarsızlık, kimlik krizi gibi bireylerin korku, endişe ve güvensizlik hislerine kapılmalarına sebep olan faktörler karşısında kişiler güvenli liman olarak gördükleri dini gruplara yönelmişlerdir. Kalabalıklar içerisinde

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

yalnızlaşan bazı bireyler için dini gruplar, başlarına sıkıntı geldiğinde yardım ve destekleriyle yanı başlarında olacak, kaygılarını hafifleten araçlar olmuştur. Ülkemizde dini gruplar, özellikle modern dönemlerin cemaatleri, ortaya koydukları yardımlaşma ve dayanışma faaliyetleriyle birer güvenli liman ve çözüm merkezi olarak işlev görmüşler ve bu grupların görünürlükleri yaşamın her alanında günden güne artmıştır.

Dini gruplar açtıkları okullar, yurtlar, hastaneler vs. ile önemli birer iktisadi oluşumlar olarak toplumsal açıdan önemli işlevlere sahiptirler. Grupların dini hizmetlere aracılık yapacağı gerekçesiyle basın-yayın ve turizme yönelik faaliyetlerinin de arttığı görülmektedir. Neredeyse hemen her grubun dergi, gazete, yayınevi, TV kanalı, internet sitesi gibi yayın organları ve seyahat acentesi bulunmaktadır.

Dini grupların toplumsal yapı içinde bazı pozitif işlevleri bulunmasına karşın negatif fonksiyonlarından da bahsetmek gerekir. Öncelikle dini grupların müntesiplerinden kayıtsız şartsız itaat bekleyerek eleştirel düşünceye imkân tanımaması edilgen ve uydu kişiliklerin oluşumuna yol açabilmektedir. Yine gruba veya grup liderine koşulsuz şartsız itaat anlayışı, devlet ve toplum güvenliği açısından sıkıntılı durumlar ortaya çıkarabilir. Diğer taraftan istihdam alanlarında sahip oldukları gücü, sonuna kadar kendi grup mensuplarının menfaatleri için kullanabilmektedirler ki, bu durum müntesipler açısından memnuniyet oluşturan toplumda adalet duygusunu zedelemektedir.

Neticede dini grupların görünürlükleri ve nüfuz alanları her geçen gün daha da artmakta, kimi zaman olumlu kimi zamansa olumsuz fonksiyonlarıyla bu gruplar toplumsal zeminde varlıklarını sürdürmektedirler. Bireylerin tutum ve davranışlarını etkileyen din gibi önemli bir faktör söz konusu edildiğinde, din adına üretilen bilgi, dini eğitim ve uygulamalar büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda dini gruplar aracılığıyla üretilen ve aktarılan bilginin, diğer taraftan bu grupların iktisadi ve sosyal faaliyetlerinin denetlenebilirliği ve kontrolünün problematik bir alan olarak ortada durduğunu ifade edebiliriz. Bu durum özellikle Türkiye gibi coğrafi, siyasi ve dini bakımdan stratejik önemi haiz bir ülke açısından çok daha büyük önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Dini Gruplar, Cemaat, Dini Yönelim, Fonksiyon, Türk Toplum.

Giriş

Dinler ilk ortaya çıktıkları dönemde müntesiplerinden aynı ideal etrafında birleşmelerini, ayrılıp parçalanmamalarını ve tek bir cemaat olmalarını talep ederken, tarihsel süreçte dinlerin kendi içinde ayrışmaların yaşandığı ve alt grupların teşekkül ettiği görülmektedir.

Konu İslam dini ve Müslümanlar özelinde ele alındığında Kur'an-ı Kerim'de "*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın...*"¹ buyruğu yanında Hz. Peygamber müminleri duygu ve idealde tek bir bedene ve parçaları birbirini tahkim eden binaya benzetmiştir.² Bu doğrultuda ilk müminlerin hem inanç boyutunda hem de sosyal hayatta tevhid anlayışı etrafında birleştikleri ve ilk dönem İslam toplumunun Hz. Peygamber'in etrafında halkalanıp kenetlendiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in vefatına kadar olan süreçte İslam'a yeni katılımlar artarak devam etmiş, genel olarak Müslümanlar Hz. Peygamber'in karizmatik liderliği etrafında birlik ve bütünlük sergilemişlerdir.

Hız. Peygamber'in vefatını müteakiben ortaya çıkan siyasi ve sosyal hadiseler neticesinde Müslümanlar arasında farklı gruplaşmalar görülmeye başlanmıştır. Tarihsel süreçte farklı gerekçelerle sayıları gittikçe artan dini gruplardan her biri kendi varlıklarını meşrulaştıracak argümanlar ileri sürmüşler, bazıları ortodoks görünüm arz ederken bazıları heterodoks yaklaşım sergilemişler, hatta aşırı mutaassıp zümreler kendilerinin "fırka-i nâciye" (kurtuluşa eren) olduklarını iddia ederken kendi dışındaki grupları cehennemlik olarak nitelmişlerdir.³ Neticede tarihsel süreçte birçok dini grup kendine has din ve dünya görüşleriyle, zihniyet yapıları ve hayat tarzlarıyla diğerlerinden farklılaşarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları varlığını günümüze kadar sürdürmese de bugün İslam coğrafyasında faaliyet gösteren pek çok dini grup sosyal bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

¹ *Kur'an Yolu Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), Âl-i İmrân 3/103.

² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Salât", 88, (No. 481); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1412), "Birr", 17 (No. 65-66).

³ "Fırka-i nâciye" ve "73 fırka hadisi" ile ilgili değerlendirmeler için bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara:Sarkaç Yayınları, 2013), 2-3.

Toplumların sosyo-dini hayatlarında sosyal bir gerçeklik olarak varlık bulan dini gruplar, Türkiye’de de dönem dönem farklı kesimlerden aldıkları birçok eleştiri ve itirazlara rağmen, bir şekilde varlıklarını sürdüren önemli sosyolojik olgulardır. Bu durumda dini grupların birey ve toplum hayatında sahip oldukları işlevlerin etkisi yadsınamaz. İnsan ve toplum hayatında işlevlerini yitiren yapı, kurum, olgu ve sistemler büyük oranda ortadan kaybolmaya mahkûm olurken, işlevselliği devam edenlerin ise, bazı engellemelerle karşılaşmalar dahi, bir şekilde varlıklarını koruduğu görülmektedir.

Peki 21. yüzyıl dünyasında ve özelde Türkiye’de insanlar bireysel olarak ya da sadece büyük dini yapılara mensubiyetle yetinerek sosyo-dinî hayatlarını sürdürmek yerine neden daha küçük dini gruplara da dahil olmayı tercih etmektedir? Dini gruplar bireysel ve toplumsal hangi işlevleri yerine getirerek toplumda cazibe merkezi haline gelmekte ve bu durumlarını devam ettirebilmektedir? Dini grupların öne çıkan olumlu ve olumsuz işlevleri nelerdir? İşte temel problematiği oluşturan bu sorulara cevap aradığımız çalışmamızda bireylerin dini grupları tercih etme sebepleri kuramsal yaklaşımlarla ele alınmış ve dini grupların fonksiyonları sosyolojik bir bakış açısıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada dokümantasyon metodu kullanılmış, konu ile ilgili ortaya konulan araştırma ve eserler analiz edilerek veriler toplanmış ve yorumlamalar yapılmıştır. Öncelikle dini grubun ne olduğuna, dini grupların işlevlerini ve tercih edilme durumlarını da etkileyen önemli bir faktör olması açısından, bu grupların ortaya çıkış sebeplerine temas etmek yerinde olacaktır.

1. Dini Gruplar ve Ortaya Çıkış Sebepleri

Din sosyolojisinin temel konuları arasında yer alan dini gruplar, genel sosyolojinin sosyal gruplar konusuna bağlıdır.⁴ Sosyolojik bağlamda grup kavramı, birden fazla insanın bir arada bulunmasını ve bu birlikteliğin sayı, zaman ve mekân yakınlığından daha fazla bir anlam ifade etmesini içerisinde barındırır. Bu özellikler bağlamında sosyal grup sosyal kategori, sosyal yığın ve sosyal kitleden farklı bir anlam ihtiva etmektedir.⁵ Bir sosyal grupta aranan önemli özellikler arasında, birden fazla insanın bir arada bulunması, grubun kendine özgü bir kimliğinin olması, karşılıklı münasebetler içinde statü ve rol dağılımının gerçekleştiği bir yapıya sahip olması, grup üyelerinde “grup şuuru”, “mensubiyet şuuru”, “birlik hissinin” bulunması, grup üyelerinin ortak menfaat ve değerler etrafında birleşmeleri, ortak amaçlara yönelmeleri ve devamlılık arz etmeleri gibi bir takım özellikler zikredilmektedir.⁶ Fichter’in sosyal grup tanımı da şöyledir: “grup, ortak sosyal hedefleri izleyen, sosyal normlar, ilgiler ve değerlere göre karşılıklı roller oynayan sosyal kişilerin tanınabilir, yapılaşmış sürekli birlikteliğidir.”⁷

Sosyal grupların özel bir türünü meydana getiren dini gruplara göz attığımızda, dinin iki ana sosyal grup türünde hayatıyet bulunduğu görülür. Birincisi, “tabii dini gruplar”; ikincisi, “sırf dini gruplar”dır.⁸ Tabii dini gruplar, sadece dini sebeplerle bir araya gelmemiş, ancak organik bağlarla dini bağların birbiriyle çakıştığı⁹ dinin önceden var olan grup bağına daha da güçlendirdiği ve bu grubun dinin taşıyıcısı haline geldiği durumda ortaya çıkar. Sırf dini gruplar ise üyelerinin öncelikle dini sebeplerle bir araya geldiği gruplardır. Bu tür gruplar bireylerin önceden var olan grup bağlarını

⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 233.

⁵ Zeki Arslantürk - Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1999), 163.

⁶ Arslantürk -Amman, *Sosyoloji*, 167-168.

⁷ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2002), 59.

⁸ Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 512-513; Günay, *Din Sosyolojisi*, 238.

⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 238.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

zayıflatarak, hatta bazen yok ederek, tabii olanın sınırlarını aşan yeni bir bağ ile bir araya gelmelerini sağlar.¹⁰

Büyük ve evrensel dinlerin tarihi ve kuruluş süreçleri, önemli gelişmelerin başlangıcına işaret ettikleri gibi sırf din bağı ile oluşmuş cemaatlerin ortaya çıkışına ve bunların tabii dini gruplara kıyasla süreklilik kazanmalarına imkân vermeleri açısından büyük önem taşımaktadır. Din kurucuları, sırf dini olan ilk tecrübelerini bireysel olarak yaşadıkları çevrelerine açmış, ilk önce sınırları çok dar olan küçük bir grup “ilk cemaati” teşekkül ettirmiştir. Peygamberler etrafında kenetlenen ilk müminler, bu tür ilk cemaatin bir örneğini oluşturur. İlk cemaat yapısına baktığımızda şematik olarak merkezden dışarıya genişleyen ve iç içe halkalardan oluşan dairevi bir yapı olduğunu görürüz. Din kurucusu bu yapının en merkezinde yer alırken ikinci halkada ilk müntesipler, kurucunun en yakınları ve sırdaşları vardır. Bir sonraki halkada gayretli ve ateşli taraftarlar yer edinirken, dış halkada dini gruba daha geç girmiş, din kurucusuna birinci ve ikinci derecedekiler kadar yakın olmayan salıklar bulunur.¹¹

Ortaya çıkan bu dini cemaat oluşumunda, müminlerin yeni ve orijinal tecrübe etrafında toplanarak bir birliktelik oluşturmasında din kurucusunun şahsiyeti büyük önem taşımaktadır.¹² Genellikle toplumların siyasi, iktisadi, dini, psikolojik bunalım dönemlerinde ortaya çıkarak liderlik yapan bu kişilerin müntesipleri üzerinde oluşturduğu tesiri ifade etmek üzere Max Weber “karizma” tabirini kullanmıştır. Bunalım dönemlerinin bu doğal liderleri özel yeteneklerle donatılmıştır¹³ ve ilk cemaat bu karizmatik şahsiyet etrafında şekillenmiştir.

Din kurucusunun vefatı cemaat açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Bundan sonra grup parçalanma ve dağılma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bu durumda, kurucu liderin en yakınlarından veya ilk halkadan birisi karizmatik liderin yerine geçmeye, cemaat içerisinde birleştiricilik ve önderlik fonksiyonunu üstlenmeye çalışır. Fakat gerçekte hiçbir zaman kurucu liderin yerini tamamen doldurmak mümkün değildir.¹⁴ Sonraki süreçte ferdi veya kolektif bir takım ikaz, itiraz ve protestolar görülmeye başlanacaktır. Genel olarak bu hareketlerin, akidevî (teorik) meselelerden, ibadet konularından, siyasi ve yönetsel kaynaklı, ahlaki ve sosyal davranışsal açıdan farklı düşünüş kaynaklı olabildiği görülmektedir. İslam tarihine baktığımızda Allah inancı, peygamberlik ve kader gibi konulara bakış açıları ve ibadet konularındaki farklı değerlendirmeler kaynaklı, imamet/hilafet konuları gibi yönetsel sebepli, ahlaki ve sosyal hayat anlayışlarındaki farklılıklardan kaynaklı pek çok dini grubun ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁵

Türklerin İslam’la tanışması ve İslam’a girmeleri tasavvuf önderleri ve sûfiler aracılığıyla olmuş, sonrasında kurulan devletlerde bu gruplarla iyi ilişkiler tesis edilmiştir. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kuruluş ve yükselişlerinde derviş gazilerin, tasavvuf ve tarikat gruplarının etkisi büyüktür.¹⁶ Neticede Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne tarikat formunda birçok dini grup intikal etmiştir. Fakat 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilip 13 Aralık’ta Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren kanunla tekke ve zaviyeler kapatılmış, şeyhlik, dervişlik, müritlik, babalık, dedelik gibi unvanların kullanımı, bunlara dair faaliyetler ve özel kıyafetlerin giyilmesi yasaklanmıştır. Bundan

¹⁰ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 63.

¹¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 258-260.

¹² Günay, *Din Sosyolojisi*, 261.

¹³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 326.

¹⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 262.

¹⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 270-274.

¹⁶ Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Yeni Türkiye* 22/91 (2016), 521-522.

sonra Türkiye’de dini gruplar faaliyetlerini gizli bir şekilde sürdürmeye başlamıştır. Bazıları tarikat formunu yitirmiş, tarikat yapılanması haricinde yeni gruplar ortaya çıkmıştır.¹⁷ Yasaklara rağmen tarikatların veya farklı formlarıyla dini grupların varlığını fiili olarak sürdürebilmesi, Türk toplumunun dini anlama ve yaşama biçiminde tasavvufi dini yorumun etkisine bağlanabilir. Bununla birlikte bireylerin dini daha sıkı ve içten yaşama isteği, özellikle toplumun sosyo-ekonomik seviyesi düşük kesimlerinde dini hayatın canlılığının bu gruplar tarafından sürdürülmesi¹⁸ durumu daha anlaşılır kılabilir. Uzun süre resmi bir örgütlenme içine giremeyen dini gruplar, son dönemlerde özellikle sosyal faaliyetlerini yasal çerçevede gerçekleştirebilmek için vakıf ya da dernek olarak resmiyet kazanmaya başlamışlardır.

Ülkemizde pek çok dini grup bulunmakla birlikte bunların homojen olmayışı ve sosyolojik sınırlarının tespitindeki güçlükler, grupların tasnifini de zorlaştırmaktadır.¹⁹ Buna rağmen ortaya konan tasniflerden birisi de Türkiye’deki dini grupları, “Tarikat formundaki dini gruplar”, “Tarikat formunu kaybetmiş dini gruplar”, “Tarikat formu dışında örgütlenen dini gruplar” ve “Grup benzeri dini oluşumlar” olmak üzere dört başlık altında inceleyen tasniftir. Tarikat formundaki dini gruplar kategorisinde Türkiye’deki tarikat gruplarının büyük çoğunluğunun Nakşibendilik kökenine dayandığı ifade edilebilir. Bunlardan kamuoyunda en çok bilinenler arasında Menzil Cemaati, Erenköy Cemaati, İsmail Ağa Cemaati zikredilebilir. Nakşibendilik dışında Cerrahiliği, kamuoyunda tanınırlığı yüksek olan tarikat formundaki dini gruplar arasında zikredebiliriz. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra silsileleri kesilip üyeleri kalmayan tarikatlar arasında Mevlevilik zikredilebilir. Bazıları ise tarikat formunu kaybederek dini grup faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bunlardan en meşhurları arasında Süleymancılar, Işıklılar ve İskender Paşa Cemaati zikredilebilir. Cumhuriyet döneminde tarikat formu dışında örgütlenen (şeyh, halife, mürid ilişkisi gibi hiyerarşik bir yapılanmaya dayanmayan) yeni dini gruplar arasında en tanınanı Nurculuktur. Günümüzde bu gruplar kendi içinde çok sayıda grubu barındıran hareketler olarak da düşünülebilir. Ülkemizdeki bazı dini gruplar ise belli bir vakıf veya dernek adı altında bir araya gelen, siyasi görüş veya grup aidiyeti olarak homojen olmayan, tam bir dini grup kimliği de kazanmamış oluşumlardır. Teknik olarak resmi yapıda yer alanlar bir grup oluştursalar da grubun faaliyetlerine katılanlar dini grup üyeleri gibi değerlendirilmezler. Bundan dolayı gündelik dilde bu oluşumlara “cemaat” yerine “camia” denilmektedir. Grup benzeri yapıların diğer bir kısmı dini-siyasi görüş olarak homojen bir karaktere sahip ancak hiyerarşik bir örgütlenme meydana getirmeyen oluşumlardır.²⁰ Tüm bunların yanında ülkemizde son dönemlerde daha görünür hale gelen, Batı kaynaklı, ağırlıklı olarak Protestan geleneği ve Uzak Doğu dini geleneklerinin kolajından meydana gelen Yeni Dini Hareketleri ilave etmek gerekmektedir. Ağırlıklı olarak geleneksel din ve otoritelere karşı olan bu YDH’ler arasında dikkat çekenlerden bazıları şunlardır: Yehova Şahitleri, Yedinci Gün Adventistleri, Moonculuk, New Age, Scientology Tarikatı, Transandantal Meditasyonculuk, Sahaja Yoga, Theravada Budizmi, Satanizm, Ufo Kültü, Piramitçiler, vb.²¹

¹⁷ Vejdî Bilgin, “Dini Gruplar”, *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 327.

¹⁸ Ahmet Aktaş, *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 22.

¹⁹ Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 132-133, 317.

²⁰ Bilgin, “Dini Gruplar”, 327-333.

²¹ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 91-92.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Konumuz sınırlılıkları çerçevesinde özetle bir görünüm sunduğumuz ve niceliksel açıdan oldukça fazla olduğunu gördüğümüz bu dini gruplara bireyleri yönelten çok çeşitli sebepler söz konusudur. Bireyleri dine ve dini/sosyal gruplara yönelten sebeplerin tespiti, diğer taraftan dini grupların insan ve toplum hayatındaki işlevlerini de görme ve değerlendirme açısından önem arz etmektedir.

2. Dini Gruplara Yönelimde Temel Kuramsal Yaklaşımlar

Konu ile ilgili çalışmalarda “İnsanlar niçin dine yönelmektedir? sorusu çerçevesinde ortaya konan kuramlar arasında bireylerin dinin yanı sıra dini gruplara yönelimini de açıkladığını düşündüğümüz öne çıkan kuramlardan bazıları şunlardır: Yoksunluk Kuramı, Sosyalleşme Kuramı, Rasyonel Seçim Kuramı ve Anlam ve Aidiyet Arayışı Kuramı.

2.1. Yoksunluk Kuramı

Yoksunluk kuramı, kişilerin karşılaştıkları engeller karşısında alternatif aradıkları durumlarda, dinin bir telafi mekanizması işlevi gördüğü düşüncesiyle bireylerin dine yöneldiklerini iddia etmektedir. Bu çerçevede bireyleri dini gruplara katılmaya yönelten sebeplerden biri olarak, kişilerin maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılama veya yoksunluklarını telafi etme beklentisi gösterilebilir.

Yoksunluk kuramının fikri kökenlerini Karl Marx'ta bulabiliriz. Marx'a göre din, acıların bir ifadesi ve gerçek acıya karşı bir protestodur. Ona göre din, ezilen yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhu, gerçekle insan arasına giren bir perde ve afyondur.²² Davis'e göre ise, insanın hayattaki hayal kırıklığı ne kadar büyük olursa ölümden sonrası hayata olan inancı da o kadar büyük olur. Nitekim bu dünyanın ötesindeki hedeflerin varlığı, toplumsal olarak değerli olana ulaşmada yaşanan hayal kırıklıklarını telafi etmeye hizmet eder.²³

Charles Glock beş farklı yoksunluk çeşidi üzerinde durmuştur: Ekonomik, sosyal, organizmal, ahlaki ve psikolojik. Birey veya grup tarafından bu yoksunluk tiplerinden yalnızca biri değil birden fazlası da deneyimlenebilir. Ekonomik yoksunluk nesnel veya öznel kriterlere göre değerlendirilebilir. Nesnel kriterlere göre ekonomik olarak ayrıcalıklı görünen kişi yine de kendisini ekonomik açıdan yoksun olarak algılayabilir. Bu bakımdan bireyin ekonomik durumunun kendi açısından nasıl görüldüğü son derece önemlidir. Glock sosyal yoksunluğun, birey ve grupların bazı özelliklerine diğerlerinden daha fazla değer veren ve prestij, güç, statü ve sosyal katılım fırsatı gibi toplumsal ödülleri dağıtmaya yönelik sosyal eğilimin bir türevi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sosyal yoksunluk, yüksek oranda kabul gören niteliklerin farklı dağılımından doğmaktadır. Bireyin sahip olduğu ve toplum tarafından arzu edilen niteliklerin sayısı bireyin statüsünü belirleme açısından önemlidir. Organizma yoksunluğu, bazı bireylerin (nevrozlar ve psikozlardan mustarip kişiler, görme ve işitme engelliler, kronik hastalar vb.) diğerlerine göre iyi bir zihinsel veya fiziksel sağlıktan yoksun olması durumunu ifade eder. Glock etik yoksunluğun, diğer yoksunluk biçimlerinden nispeten bağımsız olduğunu ve diğer yoksunluk biçimleri olmadığında ortaya çıkmasının daha olası olduğunu ifade etmektedir. Etik yoksunluk örneğinin, hayatın ekonomik ve sosyal ödüllere doyan, bunları elde etmek için gerekli çabayı sarf eden ve nasıl davranması gerektiği konusunda kendisine bilgi verecek alternatif bir değerler sistemi arayan kişide görülebileceğini belirtmektedir. Psikik yoksunluğun etik yoksunluğa benzediğini belirten Glock, burada da felsefi anlam kaygısına dikkat çekmektedir. Ancak bu durumda felsefe, kişinin başkalarıyla ilişkilerde nasıl davranması gerektiğine dair etik reçetelerin kaynağı olmaktan ziyade kendi iyiliği için aranır. Psikik yoksunluk, öncelikle şiddetli ve çözümlenmemiş toplumsal yoksunluğun bir

²² Karl Marx, *Early Writings*, çev. Rodney Livingstone - Gregor Benton (London: Penguin Books, 1992), 244.

²³ Kingsley Davis, *Human Society* (The Macmillan Company, 1949), 532.

sonucudur. Birey, hayatın maddi avantajlarını kaçırmamakla birlikte psikik ödülllerinden mahrum kalmıştır.²⁴

Glock, ister dini ister seküler olsun, herhangi bir örgütlü toplumsal hareketin yükselişi için gerekli önkoşulun hissedilen bir yoksunluk durumu olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte yoksunluk tek başına yeterli bir koşul değildir. Ayrıca, yoksunluğun paylaşılması, çözümü için alternatif kurumsal düzenlemelerin algılanmaması ve mevcut yoksunluktan hareket inşa etmek için yenilikçi bir fikirle bir liderliği ortaya çıkması gibi ek koşullar da gereklidir.²⁵

Glock, ekonomik, sosyal ve organizmal yoksunluk durumunda ve yoksunluğu yaşayanların buna sebep olan faktörleri ortadan kaldırmak için çabalarının yeterli olmadığı durumlarda dini çözümlerin ortaya çıkma ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmektedir. Dini çözümler, bu tür yoksunlukların nedenlerini ortadan kaldırmaktan çok, yoksunluk duygularını telafi etmektedir. Etik ve psikik yoksunluk durumunda ise dini bir çözüm, yoksunluğun doğrudan üstesinden gelmede daha etkindir. Psikik yoksunluk çözümü geniş anlamda aşkın bir otoriteye başvurma anlamında pratikte her zaman dinsel olma eğilimindedir. Glock, ekonomik yoksunluktan kaynaklanan dini grupların karakteristik olarak grup üyelerinin ekonomik dezavantajın yerine dini ayrıcalığı koyarak telafi etme yoluna gittiğini belirtmektedir. Sosyal yoksunluğun dini yoksunluk olarak deneyimlenebileceğine ve bu durumda çözüm çabalarının dini bir biçim alacağına dikkat çeken Glock, Afrika Metodik Piskoposluk Kilisesi, Lutherçiliğin etnik alt mezhepleri ve Muhafazakâr Yahudilik gibi dini grupların, mevcut dini yapı ve ilgili grupların dini ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz olduğu için örgütlendiğini ifade etmektedir. Bu örgütler, birincil işlevi olarak dini dezavantajın üstesinden gelmenin bir yolu olsa da aynı zamanda sosyal yoksunluğun üstesinden gelmeye de hizmet etmiştir. Örneğin, Augustana Lutheran Kilisesi'nin örgütlenmesi, onu kuran İsveçli göçmenlerin statüsünde hemen bir artış meydana getirmemiş, fakat Amerikan toplumuna uyum sağlamalarını kolaylaştırmaya ve dolayısıyla yeni başlayan sosyal yoksunluk duygularını hafifletmeye yardımcı olmuştur. Psikanalitik Hareket, Grup Dinamikleri ve Adsız Alkolikler, bu yoksunluk biçiminin zihinsel bileşeninin baskın olduğu organizma yoksunluğuna seküler bir tepkinin örnekleridir.²⁶

Özetle Glock, yoksunluğu, yeni hareketlerin yükselişinde merkezi bir faktör gibi görmekte ve yoksunluğun toplumsal hareketlerin doğuşu, evrimi ve dini örgütlenme için özel öneminin olduğunu belirtmektedir. Ona göre din, yoksunluk duyguları giderilemediğinde ortaya çıkan zarar verici davranışlara yönelik eğilimleri azaltarak kişisel ve toplumsal bütünleşmenin sürdürülmesinde önemli rol oynar.²⁷

Lenski, Clark, Cambell ve Fukuyama, Back ve Bourgue, Christopher ve arkadaşları gibi araştırmacılar çalışmalarında yoksunluk durumu ile dini aktivitelere ve dini gruplara katılım arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır.²⁸

²⁴ Charles Y. Glock, *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups* (California: Survey Research Center, University of California, 1961), 24-28.

²⁵ Glock, *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups*, 28-29.

²⁶ Glock, *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups*, 29-31.

²⁷ Glock, *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups*, 35-36.

²⁸ Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, "Dini Davranış Teorileri", çev. Ali Kuşat vd., *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2004), 259-263.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Tüm bu açıklamalardan sonra Türkiye’de de dini grupların en önemli işlevlerinden birisinin yaşanılan ve/veya hissedilen yoksunluk durumlarının telafi edilmesi işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle ülkemizde dini gruplar, gerek ekonomik, sosyal ve organizmal olsun, gerekse ahlaki ve psikolojik olsun, kaldı ki bunların birbirleriyle etkileşim halinde olduğu ve aynı anda birden fazla yoksunluk durumu oluşabileceği göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin yaşadıkları yoksunluklarda önemli bir telafi mekanizması işlevi görmektedirler.

2.2. Sosyalleşme Kuramı

Sosyalleşme (toplumsallaşma), bir kimsenin içinde yer aldığı bir toplum ya da toplumsal grubun biçimlerini öğrenme süreci olarak tanımlanmıştır. Diğer bir tanımla sosyalleşme, bireyi toplumsal sistemin üyesi durumuna getiren bir süreçtir.²⁹

Sosyalleşme kavramını sosyoloji literatürüne kazandıran kişi Emile Durkheim’dir. Durkheim’e göre, sosyalleşme sürecinde kişi, bir yönüyle bireyselliğini, doğal bir varlık olma durumunu korurken diğer taraftan toplumsal bir varlık, toplumsal bir kişilik durumuna gelir. Böylelikle insanın dünyaya gelirken getirdiği biricikliğine, tamamen kendine has oluşuna, ikinci bir öz olarak toplumsal varlık da eklenir. İşte bu süreç sosyalleşme olarak tanımlanmıştır.³⁰

İnsan, dünyaya geldiği anda, dışarıda kurulu hazır bir dünya ile karşılaşır. Birey, sosyalleşme sürecinde bu verili dünyayı içselleştirir, diğer insanlarla, toplumsal düzenle ve aşkın alemle uygun şekilde kendini konumlandırır.³¹ Başarılı bir sosyalleşme neticesinde, bireylerde içinde yaşanılan toplumun normları, dünya ve dini dünya görüşleri ekseninde sosyal bir kimlik oluşur.³² Birey, içinde yaşadığı toplum ve grubun, kültür ve medeniyetin duyuş, düşünüş, inanış ve yapış biçimlerini arak içselleştirir³³ ve yeniden üretir.

Konumuz özelinde sosyalleşme kuramı, dini yönelim, inanç ve davranışların, bireyin içinde yetiştiği sosyal çevrenin bir unsuru, kültürel bir değer olarak kuşaktan kuşağa aktarılmasını ifade etmektedir.³⁴ Araştırmalardan elde edilen bulgular, çocukların, özellikle ebeveynlerini sevip onlarla birlikte yaşadıklarında, ebeveynlerinin sahip oldukları inanca sahip olma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu durumun benzer şekilde siyaset ve diğer tutumlar için de geçerli olduğu söylenebilir.³⁵ Bununla birlikte ebeveynlerinden farklı dini dünya görüşüne sahip bireylere rastlamak da mümkündür. Çünkü insan salt bir makine değildir. Fakat genel olarak araştırmalardan elde edilen bulgular çocukların ebeveyninin din ve dünya görüşlerini aldığı, onların değerleriyle değerlendirildiğini göstermektedir.³⁶

Sosyalleşme, birincil ve ikincil sosyalleşme olarak iki farklı süreçte ele alınabilir. Birincil sosyalleşme kişinin çocukluk döneminde gerçekleşir. Bu sosyalleşme genellikle aile içinde, yakın ve samimi ilişkilerin egemen olduğu birincil gruplarda gerçekleşir. İkincil sosyalleşme ise ağırlıklı olarak

²⁹ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 84.

³⁰ Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 251.

³¹ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 64-65.

³² Inger Furseth - Pal Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2006), 115.

³³ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 209.

³⁴ Argyle - Beit-Hallahmi, “Dini Davranış Teorileri”, 257.

³⁵ Argyle - Beit-Hallahmi, “Dini Davranış Teorileri”, 258.

³⁶ Furseth - Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, 115.

okul ve iş hayatı gibi resmi iletişim şekli görülen ikincil gruplar içinde gerçekleşir. Kişiler genellikle sosyalleştikleri ortamın kültürü ve zihin dünyası çerçevesinde tutum ve davranış geliştirir, dolayısıyla dini eğilimlerinin de aynı doğrultuda şekillenebileceğini ifade edebiliriz.³⁷ İslam dininde de kişinin sosyalleştiği ortamın dini tutum ve tercihleri üzerindeki etkisine dikkat çekildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in "*Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar.*"³⁸ hadisi, dini yönelim noktasında birincil sosyalleşme ortamı olarak ailenin etkisini ortaya koyması açısından önemlidir. Birçok dini grup mensubu da aile, samimi arkadaş ve çevrelerinin telkin ve tavsiyeleri neticesi ilgili gruba girdiklerini ifade etmişlerdir.³⁹

Bireylerin dünyasını sosyalleşme süreçleriyle inşa ettiği, dini tutum ve davranışlarının da ağırlıklı olarak bu sosyalleşme sürecinde geliştiği göz önüne alındığında, bireylerin genel olarak ailesinin mensup olduğu dini gruplara üyeliği sürdüreceği ve ilgili grubun değerlerini yaşatacağı öngörülebilir. Ülkemizde de benzer şekilde çocukların ebeveyninin mensup olduğu dini grubun doğal üyesi olduğu görülmektedir. Bu durum hem bireylerin kendini tanımlaması, hem de dış çevre tarafından tanımlanması açısından genellikle bu şekilde gelişmektedir. Örneğin Alevi geleneğine mensup bir ailede dünyaya gelen çocuk, süreç içerisinde ailesinin kimliğini içselleştirirken, toplumun diğer kesimleri tarafından da ailesinin kimliği ile etiketlenmektedir. Aynı şekilde Süleymancı, Nurcu vd. dini gruplara mensup ailelerde dünyaya gelen çocuklar için de aynı durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çocuk yetiştiği ailenin sınırları dışına çıkmaya çalıştığında bir taraftan ailesi ile çatışma yaşayacak, diğer taraftan da dış dünyanın kanaatini ve var olan etiketi değiştirme mücadelesi verecektir. Bu çerçevede Türkiye’de dini grupların yeni üye elde etme girişimleri bir tarafa, mevcut üyelerinin aileleri ve ilgili ailelerde dünyaya gelen yeni nesiller üzerinden varlıklarını korudukları ve nüfus artışı oranında yaygınlaştıkları ifade edilebilir.

Diğer taraftan dini grupların sosyalleşme süreçleri içerisinde üyelere sunulan norm ve değerler doğrultusunda bireyi kontrol altında tutma ve bireyden beklenen rol ve davranışların devam ettirilmesi açısından, kendi içlerinde, bir sosyal otokontrol mekanizması işlevi gördüğünü de ifade edebiliriz. Grup ilkelerine uygun davranmayan bireyler birtakım yaptırımlarla karşı karşıya kalacaktır.

2.3. Rasyonel Seçim Kuramı

Rasyonel seçim kuramı, kişilerin pazar piyasasında nasıl davrandıkları konusunu problem edinen ekonomi kuramından ilham almış ve piyasa merkezli kuramları hayatın hemen bütün alanlarını kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bu kurama göre bireyler hedeflerine daima asgari risk ve maliyetle ulaşmak isterler.⁴⁰

Rasyonel seçim kuramının temelini teşkil eden kar maksimizasyonu, tekellilik-çoğulculuk ve dini pazar fikirleri ilk olarak Adam Smith’te görülmektedir. Teori, din adına ortaya konan hemen her

³⁷ Furseth - Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, 115.

³⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 92 (No. 1385).

³⁹ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 94-96.

⁴⁰ Furseth - Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, 117.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

şeyi dini ürün, din adamlarını üretici, dine yönelen kişileri de tüketici olarak görmektedir. Bu çerçevede üretici ve tüketici arasında meydana gelen etkileşim ise dini pazar olarak nitelendirilmiştir.⁴¹

Rasyonel seçim kuramının savunucularından Amerikalı sosyolog Rodney Stark ve destekçileri, bütün insanlığın sonsuz bir hayat talebi olduğunu, ebedi hayatla ilgili en ikna edici vaatte bulunan dini hareketlerin daha fazla talep alacağını iddia etmektedirler.⁴² Stark, konu ile ilgili “dini ekonomi” kavramını da geliştirmiştir. Ona göre bir toplumda bulunan tüm dini faaliyetler dini ekonomi pazarını oluşturur. Mevcut ve potansiyel taraftarlardan oluşan bu pazarda dini organizasyonlar yeni üye çekmek ve/veya mevcut taraftarların devamlılığını sağlamak için dini kültür ürünleri sunarlar. Tıpkı ticari ekonomide olduğu gibi arz ve talep dini ekonomide de bulunabilir.⁴³

Teori, insanların karşılaştığı durumları rasyonel biçimde muhasebe edip potansiyel maliyetlerle kazanımları tartarak mümkün olduğunca en iyi alternatife yöneleceği varsayımına dayanmaktadır.⁴⁴ Bu tutumla bireyler bir taraftan kazanımlarını maksimize ederken diğer taraftan kayıplarını en aza indirmeye çalışacaktır. Dini yönelimle ilgili olarak rasyonel seçim kuramı, dinin bireylere bir çeşit fayda sağladığı, ödül temin ya da vaat ettiği için kişilerin dine yöneldiklerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda bireyler kendilerine en fazla fayda ve ödül sağlayacaklarını düşündükleri dini gruplar içinde yer almak isteyeceklerdir.⁴⁵

Rasyonel seçim teorisi sosyal, kültürel, geleneksel ve tarihi faktörleri dikkate almamakla eleştirilmiştir. Bireyin seçimi, sadece bireysel tercih meselesi değildir, bu seçimde çevredeki tutum ve tepkiler de önemli bir faktördür.⁴⁶ Bu gibi bazı itirazlarla karşılaşsa da kuramın, bireylerin dine yönelimini, daha küçük dini grup ve hareketlere katılımını, dini grupların rol ve fonksiyonlarını açıklama noktasında önemli bir bakış açısı sunduğunu söyleyebiliriz.

Kişilerin dinden beklentilerini karşılamaya yönelik dini pazarlar ortaya çıkmıştır. Öncelikle dini hayat yönelimleriyle ahiret yurdunun kazanılması dindar bireyler için en önemli beklenti olarak düşünülebilir. Bu durumda bireyi ibadetleri, duygu yoğunluğu, nihai hedefe ulaştıracak diğer dini hayat düzenlemeleri ile memnun etme vaadi bireylerin gruplara yöneliminde önemli bir parametre olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda birey kendi kurtuluşuna vesile olacağını düşündüğü dini grubu tercih edecektir.

Diğer taraftan hayatın idamesi için zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması ve özellikle güvenlik kaygılarının giderilmesi bireylerin en önemli beklentileri arasında yer almaktadır. Ülkemizde sosyal hayatın hızlı dönüşümü neticesi bireylerde oluşan güven problemini aşma, yalnızlaşmayı giderme ve sorunlarla başa çıkmada dini grupların destek olarak değerlendirilmesi bir yana, özellikle üniversite çağına gelerek evden ayrılan gençlere güvenli bir barınak ve sosyal çevre vadeden dini grupların tercih

⁴¹ Adnan Selman - Ramazan Uçar, “Dini Tercihleri Anlama ve Açıklamaya Farklı Bir Yaklaşım: Rasyonel Seçim Teorisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10 (2011), 91-110.

⁴² Furseth - Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, 118.

⁴³ Rodney Stark - Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (California: University of California Press, 2000), 193.

⁴⁴ Laurence R. Iannaccone, “Rational Choice”, *Rational Choice Theory and Religion*, ed. Lawrence A. Young (New York: Routledge Taylor - Francis Group, 2016), 26.

⁴⁵ Furseth - Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, 117.

⁴⁶ Catherine Herfeld, “Revisiting the Criticisms of Rational Choice Theories”, *Philosophy Compass* 17/1 (2022), 13.

sebebi olduğu görülmektedir. Bir diğer husus yoksulluk, işsizlik, düşük gelir durumları karşısında bireyler, dini grupların sunduğu imkanlardan faydalanmayı önceleyebilmektedir. Bu bağlamda dini grupların mensuplarına birçok iktisadi fayda temin etme işlevleri nedeniyle de tercih edilebildikleri söylenebilir. Zorunlu ihtiyaçları karşılanan bireylerin bir diğer beklentileri konfor ve statü elde etme olmaktadır. Ülkemizde dini grupların müntesiplerine özellikle siyasete eklenmeleri sonrası siyasi, sosyal menfaat ve statü sağladıkları ya da mevcut potansiyelleri sebebiyle bazı kesimlerce bu anlamda araçsallaştırılmak istendikleri bir gerçekliktir. İşte tüm bunlar ve diğer beklentiler açısından bireylere en çok fayda temin eden gruplar tercihte daha öncelikli olmaktadır.

2.4. Anlam ve Aidiyet Arayışı Kuramı

İnsanların dine yönelimlerini açıklama hususunda ileri sürülen bir diğer kuram, kişilerin anlam ve aidiyet arayışı sonucu dine yöneldikleri düşüncesidir. İnsan içinde yaşadığı dünyayı ve hayatı boyunca karşılaştığı/karşılaşacağı durumları, acı ve sevinçleriyle anlamlandırma arayışı içine girer. Özellikle zorluk, eşitsizlik, acı ve engel durumlarında din geleneksel biçimde önemli teodisiler sağlayıcısı olarak karşımızda durmaktadır. Berger'in de ifade ettiği gibi teodisilerin en önemli işlevlerinden biri, toplumsal açıdan güç ve ayrıcalık eşitsizliklerini açıklayıp⁴⁷ anlamlandırmalarıdır. Dinler masum ve iyi insanların bu dünyada çektikleri sıkıntıları(n) bu hayatta ya da sonraki hayatta telafi edileceği, haksızlık yapanların eninde sonunda cezalandırılacağı anlayışını paylaşarak bireyin yaşadıklarını ve mevcut durumlarını meşrulaştırma ve anlamlandırma açısından önemli bir işlev görmektedir. Diğer taraftan bazı insanlar anlam arayışı çabaları yanı sıra, aynı inanç, düşünce ve hissiyatı paylaştığı kişilerden oluşan bir topluluğa bağlanma ihtiyacı da duyabilmektedirler.⁴⁸

İnsanların tek başına altından kalkamayacağı işlerin hakkından gelmek, ilgi görmek, bir yere ait olmak ve güvende olmak gibi sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla dini gruplara yöneldikleri görülmektedir.⁴⁹ Bu bağlamda bireylerin yaşanan hayatı anlamlandırma ve bir topluluğa/gruba bağlanma istek ve ihtiyaçları sonucu dine yöneldikleri ve dini gruplara katıldıkları ifade edilebilir.

Ülkemizde mevcut dini gruplar hayatı, dünyayı, olup bitenleri ve ahireti anlamlandırma hususlarında müntesiplerine bir bakış açısı sunmakta ve ilgili açıklamalar müntesiplerce benimsenmektedir. Süreç içerisinde bağlı olduğu grubun kendilerine sunduğu anlam dünyasında problemler olduğunu ya da artık grubun diğer üyelerinden farklı düşündüğünü fark eden bazı bireyler ise diğer gruplarda anlam arayışını sürdürebilmektedir. Bu arayışlar içerisinde Türkiye'de birçok farklı grubun içerisine girip intisap etmiş fakat bir süre sonra ayrılarak diğer gruplara katılmış kişilere rastlamak mümkündür. Bununla birlikte üyesi olduğu grubun liderinin değerlendirmelerini mutlak gerçek kabul ederek dini ve dünyevi hayatını o doğrultuda anlamlandıran ve şekillendiren bireylerin daha ağırlıklı olduğunu belirtebiliriz.

Diğer taraftan son dönemlerde Türkiye'de de yoğun faaliyet yürüten ve taraftarlarını artıran Yeni Dini Hareketlerin, müntesiplerine, hayatın anlamı, eşyanın tabiatı gibi zihinleri meşgul eden en temel sorulara geleneksel yaygın dinlerin dışında bazı cevaplar sunarak dini ve felsefi bir dünya görüşü geliştirdikleri, kişilere öz benliğini ortaya çıkarma, manevi yönden olgunlaşma gibi bazı yüksek gayeler

⁴⁷ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 131.

⁴⁸ Furseth - Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, 121-122.

⁴⁹ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 93.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

vaat ettikleri görülmektedir.⁵⁰ Anlam arayışını bu hareketlerde bulmaya çalışan farklı kesimlerden birçok kişinin, sıra dışı gördükleri bu gruplar içinde yer edindikleri görülmektedir.

3. Dini Grupların İşlevleri

Dini grupların, genel olarak ana dini grup ve dini hayata dair itirazların neticesi ortaya çıktıklarını ve benzer anlayışa sahip bireylerin ortak idealler etrafında birleşerek oluşturdukları yapılar olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Yani dini grupların en önemli işlevi büyük gruba yönelik bir itiraz niteliği taşımalarıdır diyebiliriz. Esasen dinlerin bizzat kendisi bir itirazın sonucudur. Genel olarak dinler; sosyal, siyasi, iktisadi, inanç ve ahlaki konularda problemlerin ortaya çıktığı, eksikliklerin bulunduğu, hak ve adaletin ortadan kalktığı sosyal yapılara karşı bir tepki hareketi olarak doğar ve bu problemlere çözüm önerileri getirir. Aynı şekilde bir din içerisindeki dini gruplar da mevcut dini anlayışın bazı yönlerine, yorumlama ve uygulama şekillerine karşı bir protesto ve yeni bir çözüm yolu olarak ortaya çıkar.⁵¹ Bu açıdan dini gruplar, mevcut duruma karşı protest tavrı alan bireylerin kendilerini ifade ettikleri oluşumlar olarak görülebilir.

Bazı bireyler açısından dini grupların en önemli işlevlerinden birisi, ana dini grupta yoksunluğunu hissettikleri dini duygu yoğunluğu elde etmelerini sağlamalarıdır. Bazı kişiler bireysel olarak yaptığı ibadetlerden daha fazlasını çevresel faktörlerin etkisiyle dini grup içinde alabilir. Diğer taraftan dini grup içinde bireylere periyodik olarak yapmaları gereken ibadet listeleri oluşturulur ve icrası kontrol edilir. Bu da bireyin ibadet hayatının daha disipline olmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla bireyler dini bir lider gözetiminde ve aynı hissiyatı paylaştığı topluluk içerisinde, daha disipline ve daha deruni bir dini hayat yaşamak gayesiyle dini gruplara yönelebilmektedir. Özellikle tasavvufi anlayışta şeyhlerin birey üzerinde etkinliği oldukça önemlidir. Şeyhin kendine bağlı müritlerini murakabe edeceği, maddi ve manevi tehlikelerden koruyacağı inancına sahip bireylerin dini hayatı daha disipline olacak⁵² ve grup aidiyeti daha yüksek düzeyde olacaktır.

Toplumlarda farklı sosyo kültürel çevrelerde, dini gruplar sadece dini faaliyetlerle sınırlı kalmamakta, birçok toplumsal görevi de ifa etmektedirler. Bu durum, dini hayat dışındaki birçok alanda dini grup üyeleri arasında bir dayanışma ve kenetlenme meydana getirmektedir.⁵³ Bu bağlamda dini grupların toplumsal tabanda yaygınlaşarak kökleşmesinde, siyasal, kültürel ve ekonomik sebeplerin de etkili olduğu söylenebilir. Örneğin 13. yüzyılda Moğol istilası sonucu Anadolu'da oluşan yağma ve talanlardan korunmak isteyen halkın umudu olarak tarikatların sayısında artış olduğu görülmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla dinin ve dini grupların özellikle sosyal, siyasi ve iktisadi buhran dönemlerinde dalgalar arasında kalan toplumu karaya güvenle çıkaracak bir gemi, sığınılacak bir liman işlevi gördüğü ve kriz dönemlerinde daha da yaygınlaştıkları ifade edilebilir.

Türkiye'de 1950 sonrası yaşanan hızlı sosyal değişim, özellikle metropollerde çarpık kentleşme, hızlı nüfus artışı, işsizlik, kültürel ve siyasal istikrarsızlık, kimlik krizi gibi bireylerin korku, endişe ve güvensizlik hislerine kapılmalarına sebep olan faktörler karşısında kişiler güvenli liman olarak gördükleri dini gruplara yönelmişlerdir.⁵⁵ Kalabalıklar içerisinde yalnızlaşan bazı bireyler için dini

⁵⁰ Akyüz – Çapcıoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, 527.

⁵¹ İsmail Kaya, “Tarikatların Dinî Gruplar Tipolojisindeki Yeri ve Sosyal Fonksiyonları”, *Danışname* 1 (2020), 63.

⁵² Bilgin, “Dini Gruplar”, 317.

⁵³ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 51.

⁵⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 279-280.

⁵⁵ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 94; Celaleddin Çelik, “Değişim Sürecinde Merkez- Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler”, *İslâmiyât* 5/4 (2002), 91.

gruplar, başlarına sıkıntı geldiğinde yardım ve destekleriyle yanı başlarında olacağı düşüncesiyle, kaygılarını hafifleten mutluluk araçları olacaktır.⁵⁶ Ülkemizde de dini gruplar, özellikle modern dönemlerin cemaatleri, yardımlaşma, dayanışma, birer güvenli liman ve çözüm merkezi olarak işlev görmüşler ve yaşamın her alanında görünürlükleri artmıştır. Bu bağlamda modern dönemlerin dini grupları bir taraftan modernizme cevap niteliği taşıırken diğer taraftan da modern dönemlere uyumu kolaylaştıran⁵⁷ işlevleriyle Türk toplumunda varlığını korumaya devam etmektedir.

Dini grupların toplumda üstlendiği önemli bir diğer işlev eğitimidir. İnsanlar dini bilgi eksikliğini giderme arayışıyla dini gruplara yönelebilmektedir. Dini grupların üyelerinden önemli bir kısmını, ailede gördükleri ve edindikleri dini bilgiler dışında herhangi bir dini eğitim almamış bireylerin oluşturduğu görülmektedir. Diğer taraftan eğitim kurumlarında da yeterli dini bilgi ve eğitim alınamaması bireyleri dini eğitim merkezleri olarak gördükleri dini gruplara yönlendirmektedir. Bununla birlikte dini gruplar içerisinde din eğitimi almış eğitilmiş kişilerin de bulunduğu bir gerçektir. Bunda müridin gözetiminde kemale ermek, sosyal kimlik kazanmak gibi diğer faktörlerin etkili olduğu düşünülebilir.⁵⁸ Dini gruplar ders halkaları, sohbet ve vaaz programları, panel, konferans ve sempozyum türü programlarla eğitim faaliyetlerini çeşitlendirmektedirler. Grup içerisinde çoğunluk genel eğitime tabi iken, seçilen az sayıdaki kişi üst düzey eğitime tabi tutulur ki bunlar ileride grup yöneticisi olmaya adaydırlar. Dini gruplarda eğitim faaliyetlerinin merkezinde grup lideri bulunur. Onun sohbet halkasına dahil olmak büyük önem arz eder. Aynı zamanda lidere ait kitaplar da eğitimin önemli bir parçası olarak geniş kitlelere ulaştırılır. Hatta lideri takip eden süreçlerde ona ait eserlere farklı bir kutsallık değeri de atfedilebilir. Türkiye’de Nurcu gelenek, lidere ait kitap ve eserlerin dini hayatta hangi mertebeye çıkabileceğini gösteren önemli bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.⁵⁹

Süreç içerisinde grupların eğitim işlevi kurumsallaşarak akademik eğitime doğru kaymıştır. Kendi çocuklarının yalnızca kendi dini dünya görüşleri doğrultusunda yetiştirilmesini arzu eden bazı grupların okul öncesi eğitimden üniversiteye kadar farklı kademelerde okullar açtığı görülmektedir.⁶⁰ Bu şekilde bir taraftan grup üyeleri ve aileleri grup dışı etkilere kapatılmaya çalışılırken diğer taraftan dini hassasiyetlerle farklı kesimlerden kayıt yaptıran öğrenciler üzerinden yaygınlaşma imkânı da elde edilmektedir.

Dini grupları bazı kişiler için cazibe merkezi haline getiren önemli bir diğer özellik de psikolojik işlevleridir. İnsanın ihtiyaç duyduğu saygı görme, sevme, sevilme, güvenme gibi psikolojik ihtiyaçların karşılanmasında eksiklik olduğu durumlarda dini gruplar devreye girerek önemli bir işlev görebilmektedir. Özellikle yakın çevresi tarafından baskıya uğrayan ve çatışma yaşayan bireyler için de dini gruplar kendini anlayan, yargılanmadan kabul gördüğü, sevgi ve saygı bulduğu, statü elde ettiği, güvenebileceği yerler olarak çekim merkezi olabilmektedir. Fakat birey için gruba katılımının ilk dönemlerinde olumlu görünen bu durum ilerleyen süreçte tersine dönebilir. İlk başta karşılaştığı hoşgörü durumu, bazı davranışlar grubun istediği şekilde değiştirilmediğinde, kınamaya dönüşebilir. Kişi özel hayatında birçok kısıtlama neticesinde gerilimler yaşayıp psikolojik problemlerle karşı karşıya kalabilir.

⁵⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 78.

⁵⁷ Adem Doğan, “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (2015), 327.

⁵⁸ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 95.

⁵⁹ Adem Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 299-300; Bilgin, “Dini Gruplar”, 317-318.

⁶⁰ Bilgin, “Dini Gruplar”, 318.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Diğer taraftan dini gruplar yoğun ve yorucu bir hayat yaşayan modern dönem insanının stres atması ve deşarj olması açısından önemli bir işlev görmektedir. Hayatın bütün gerilimlerinden ve koşuşturmadan yorulan bireyler, bu yoğunluktan uzaklaşıp dini grupla toplu yapılan ibadetlerle, kendinden geçme (vecd) anlarıyla tazelenerek yeniden gündelik hayatına dönebilmektedir.⁶¹

Dini grupların toplumsal zeminde meşruiyet bulmasında ve görünürlüklerinin artmasında etkili olan bir diğer işlev olarak sağlık hizmetleri alanındaki faaliyetleri, şifacılık zikredilebilir. Aslında dinlerin sağlık işlevlerinin kökleri çok derinlerde yatmaktadır. Kur'an'da Hz. İsa'nın görme engellileri ve cüzzamlıları iyileştirdiğinden bahsedilmektedir.⁶² İslam'da Hz. Muhammed'in sağlık uygulamalarına yönelik tıbb-ı nebevî anlayışı oluşmuştur. Yine tarihsel süreçte birçok hastalığın sebebi olarak doğaüstü güçler ve kötü ruhlar düşünülüp, din adamları tarafından dini tedavi uygulamaları gerçekleştirilmiştir. Bazı dini ibadet mekanları aynı zamanda sağlık hizmeti vermek için de kullanılmıştır. Yakın zamanda Türkiye'de dini grupların, resmi kurumsal statüde sağlık sektörüne girerek faaliyet yürütmelerinin özellikle 1990'lı yıllar sonrasında hızlandığı görülmektedir. Bugün ülkemizde dini gruplara ait ya da iltisaklı faaliyetini sürdüren birçok sağlık merkezi mevcuttur. Bunun yanı sıra son yıllarda tıbb-ı nebevî denilen alternatif tıp uygulamaların yaygınlaştığı ve bazı dini grup menşeli kişilerin herhangi bir tıp eğitimi almamalarına rağmen hacamat merkezleri, fizik tedavi merkezleri gibi sağlık hizmeti sunan merkezler açtıkları görülmektedir.⁶³ Diğer taraftan bugün de bazı dini gruplar, toplum arasında özellikle sebebi ve/veya çaresi doğaüstü güçler olarak görülen birtakım hastalıkların tedavisi için başvurulan, ruhi bunalımlardan kurtulmak isteyen ya da somut bir hastalık olmasa dahi grup liderinin duasının kendine/ailesine iyi geleceği, kötülüklerden koruyacağı, dünyevi isteklerine ulaştırabileceği düşüncesinde olan bireylerin başvurduğu yerler olabilmektedir.

Dini gruplar, dinin onaylamadığı tutum ve davranışları sergileyen kişilere suçluluk duygusuyla mücadele ve davranış değişikliğine gitme süreçlerinde de önemli destek işlevi görmektedirler. Suçluluk psikolojisindeki bazı bireyler, günahlarından arınma vasıtası olarak gördüğü dini gruplara yönelerek problemlerini çözmeye çalışmaktadır.⁶⁴ Bu çerçevede ülkemizde de bireylerin günahlarından arınmak, dinin yasakladığı bağımlılıklarından kurtulmak, toplumun kötü olarak değerlendirdiği alışkanlıklarını değiştirmek için bazı dini gruplara yöneldikleri bilinmektedir. Örneğin Nakşibendîliğin Halidî kolundan olan Adıyaman Menzil grubu, içki, uyuşturucu ve kumar gibi bağımlılıklara yakalanan bireylere destek oldukları ve kötü davranışların terk edilmesinde belli bir başarıya ulaştıklarına dair rivayetlerle ün kazanmış bir gruptur.⁶⁵

Dini gruplar açtıkları okullar, eğitim merkezleri, öğrenci yurtları, hastaneler vs. ile önemli birer iktisadi oluşumlar olarak önemli işlevlere sahiptirler. Özellikle 1980 sonrası süreçte Türkiye'de dini grupların ekonomik sisteme entegre olarak şirketleşmeye başladığı görülmektedir. Grupların dini hizmetlerine aracılık yapacağı düşüncesiyle basın-yayın ve turizme yönelik faaliyetlerinin de arttığı görülmektedir. Son dönemlerdeki gelişmelerle neredeyse hemen her grubun dergi, gazete, yayınevi, TV kanalı, internet sitesi gibi yayın organları ve seyahat acentesi bulunmaktadır. Müntesipler kendi gruplarına yönelik şirketleri tercih ederek bir taraftan gruba destek verdiklerini diğer taraftan doğru

⁶¹ Bilgin, "Dini Gruplar", 319.

⁶² Âl-i İmrân Suresi, 3/49.

⁶³ Bilgin, "Dini Gruplar", 320-321.

⁶⁴ Muammer Cengil, "Tasavvufi Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 216.

⁶⁵ Zahir Kızmaz - Muhammet Çevik, "Madde Bağımlılığıyla Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşım: Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/2 (2016), 314.

hizmet aldıklarını düşünürler. Dolayısıyla hizmet ya da ürün ücretlerinin piyasa şartlarına göre yüksek olmasını önemsemezler. Aynı zamanda dini grupların kendi üyelerine yönelik ekonomik dayanışma şeklinde karşımıza çıkan iktisadi işlevleri de vardır. Gruplar müntesipleri arasından yoksul olanlara zekât, sadaka yoluyla destek olurlar. Yine grup içerisinde iş yeri sahibi olanlar muhtaçlara iş verebilir, iş adamları birbirlerinden ticaret ve borç alışverişi gerçekleştirebilir. Bu şekilde grup üyeleri arasında maddi dayanışma tesis edilmektedir. Dini grupların yardım faaliyetleri son yıllarda resmi bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Ülkemizde birçok dini grubun ulusal ve uluslararası ölçekte, gıda, sağlık, barınma, arama-kurtarma gibi alanlarda faaliyet gösteren yardım kuruluşu mevcuttur.⁶⁶

Bazı dini gruplar mevcut sosyal yapıyı meşrulaştırarak ve temiz bir yaşama vurgu yaparak üyelerinin toplumsal ortak merkezi değerlere göre yeniden sosyalleşmelerine destek olma işlevi de görmektedir. Bu işlev bireylerin yaşadıkları sosyal çevreye uyumuna ve toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunabilir. Parsons da sosyal sistem içinde dinin en temel işlevinin “bireyin kendi toplumsal değerlerini yaşama konusunda motivasyonel dengeyi sağlama ve bu değerler doğrultusunda kendi rolünü belirleme” olduğunu belirtmiştir. Buna karşın merkezi değerlere yüksek düzeyde bir bağlılık herhangi bir köklü sosyal değişimin önünde engelleyici bir fren de olabilir.⁶⁷

Dini grupların işlevleri arasında bekar grup üyelerinin eş bulma ve evlenmelerine katkısı da zikredilebilir. Evlenecekler dini dünya görüşü açısından kendisine benzer, kendine uygun olduğu düşünülen bireylerle dini grup ortamında rahatça tanışır veya tanıştırılır. Bu açıdan da değerlendirdiğimizde dini grupların, bireylerin hayatında önemli karar alma süreçlerinde önemli bir etken, toplumun temel taşı olarak yeni aileler kurulmasına ve bu birlikteliklerin sürdürülmesine yardımcı bir faktör olarak önemli işlevler gördüğünü ifade edebiliriz.

Bir diğer önemli işlev olarak dini gruplar tarihsel süreç içerisinde olduğu gibi günümüzde de merkezi siyasi otoriteye ve devlete bağlı dini kurumlara muhalefet eden ya da diğer bir söylemle daha çok merkeze karşın çevrede konumlanan/konumlandırılan kesimlerin toplanma ve kendilerini ifade etme yeri olmuştur. Bu duruma Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde merkez/çevre dikotomisi bağlamında merkezde yer alan geniş Sünni İslam’a nispeten çevrede konumlanan Alevi Türkmen kesimler örnek olarak sunulabilir. Bu dikotomi sadece dini yönelim farklılaşması değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir ayrışma ve grupların kendini ifade alanı olarak karşımızda durmaktadır.⁶⁸

Dini grupların toplumsal yapı içinde bazı pozitif işlevleri bulunmasına karşın negatif fonksiyonlarından da bahsetmek gerekir. Dini grupların müntesiplerinden kayıtsız şartsız itaat bekleyerek eleştirel düşünceye imkân tanımaması edilgen ve uydu kişiliklerin oluşumuna yol açabilmektedir. Kendi grubunu kurtuluşa ermiş, mutlak doğru; grup liderini de asla hata yapmaz, günahsız gören zihniyetin, diğer dini grupları ve toplumun diğer kesimlerini “öteki”, hatta “sapkın” olarak nitelemesi kaçınılmaz olacaktır. Bu da toplumda birleştirici ve bütünleştirici fonksiyon üstlenmesi gereken dinin, ayrıştırıcı ve parçalayıcı olumsuz bir işlev görmesine zemin oluşturacaktır. Yine gruba ve grup liderine mutlak itaat anlayışı, toplum güvenliği ve devlet açısından olumsuz durumlar ortaya çıkarabilir.

⁶⁶ Bilgin, “Dini Gruplar”, 322.

⁶⁷ Argyle - Beit-Hallahmi, “Dini Davranış Teorileri”, 270-272.

⁶⁸ Nur Vergin, “Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik”, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 66-97.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz

Diğer taraftan dinî gruplar güçlü “biz” duygusu ve dayanışma anlayışıyla, çeşitli istihdam alanlarında sahip oldukları gücü sonuna kadar kendi grup mensuplarının menfaatleri için kullanabilmektedirler. Grup dayanışmasının tabii bir sonucu olarak değerlendirilebilecek bu anlayış, Allah’ın “emanetin ehline verilmesi”⁶⁹ buyruğunun göz ardı edilerek “bizim ihvanımızdan olsun da isterse çamurdan olsun”, “bizim kötümüz ötekinin iyisinden yeğdir” zihniyetini ortaya çıkarmaktadır. Müntesipleri kısmen de olsa memnun edebilecek bu yaklaşımlar, toplumda liyakat ve adalet anlayışını zedelemekte, bu zihniyet zamanla Müslüman kimliği altında ayrışma ve çatışmalara yol açabilmektedir. Kendi grup liderleri ve eserlerini tek referans kabul ederek Hz. Peygamber’in değil çeşitli şahısların peşinden giden zihniyet, Allah’a kul olma yolunda ve dini hayatın sürdürülmesinde bazen birbirine zıt yorum ve uygulamalar ortaya çıkarabilmekte, bu da Kur’an ve sahih sünnet kaynaklı anlaşılması gereken İslam Dini açısından “Hangi din?” sorusunu gündeme getirmektedir. Neticede ortaya çıkan bu ayrışma ve bölünme görüntüsü Türk toplumu açısından tehlikeli boyutlara ulaşabilmektedir.⁷⁰

Sonuç

Tarihsel süreçte hemen her toplumda ve inanç sisteminde sosyal gruplar ve alt dini gruplar görüldüğü gibi İslam dini özelinde ve Türkiye’de de birçok dini grup bulunmaktadır. Dini hayattan siyasi, sosyal ve iktisadi faaliyetlere kadar birçok işlev gören dini gruplara bireylerin yönelimini etkileyen çok çeşitli faktörlerden bahsedilebilir. Kuramsal çerçevede değerlendirdiğimizde yoksunlukların telafisi, sosyalleşme, rasyonel seçim, anlam arayışı ve aidiyet duygusu gibi bireylerin dine yönelimini açıklamada başvurulan teoriler, dini gruplara yönelimi açıklamada da önemli bakış açıları sunmaktadır.

Dini grupların toplumda dini, sosyo-kültürel, iktisadi, psikolojik, eğitsel, sağlık hizmetleri ve diğer birçok alanda ortaya koyduğu işlevler toplumda bir şekilde kabul görmektedir. Ortaya koydukları işlevleriyle toplumsal zeminde varlıklarını sürdüren ve birer zenginlik olan dini gruplar, bir taraftan sosyal devlet uygulamaları çerçevesinde ortaya çıkan eksikliklerin kapatılması adına önemli fonksiyonlar üstlenirken diğer taraftan toplumda ciddi ayrışma ve çatışmaya yol açan, devletin ve toplumun güvenliğini tehlikeye atabilecek olumsuz fonksiyonlar da ortaya koyabilmektedir. Bu bağlamda tüm bu faaliyet alanlarında toplumsal beklentiler ve ihtiyaçlar açısından eksik bırakılan ya da yanlış görülen uygulamalarla ilgili devlet kurumlarının ve yetkili kişilerin/yöneticilerin yeniden muhasebe yapmasının gerekliliği aşikardır. Diğer yandan Türkiye’de bulunan dini grupların bireyleri ve toplumu ve hatta devlet kurumlarını kendi idealleri yönünde etkilemeye çalıştıkları bir vakıdır. Özellikle siyasal, kültürel ve ekonomik problemlerin zirve yaptığı dönemlerde toplumda yaygınlıkları artan ve geniş faaliyet alanı bulan bu oluşumlar, tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de siyaset ve yönetim kademesiyle çok boyutlu ve sarmal bir ilişki ağı içinde, dini işlevlerinin yanı sıra birçok işlev üstlenerek varlıklarını bir şekilde sürdürmüşlerdir.

Neticede dini gruplar, birey ve toplum açısından sahip oldukları işlevlerle günümüz Türkiye’sinde de varlıklarını devam ettiren sosyal gerçekliklerdir. Özellikle bireylerin tutum ve davranışlarını etkileyen din gibi önemli bir faktör söz konusu edildiğinde din adına üretilen bilgi, dini eğitim ve uygulamalar oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla dini gruplar aracılığıyla üretilen ve aktarılan bilginin sıhhatinin, diğer taraftan iktisadi ve sosyal faaliyetlerinin denetlenebilirliği ve kontrolünün problematik bir alan olarak ortada durduğunu ifade edebiliriz. Bu durum özellikle Türkiye

⁶⁹ en-Nisâ 4/58.

⁷⁰ Mehmet Saffet Sarıkaya, “Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri”, *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları- Dergisi* 3/5-6 (2001), 45-60.

gibi coğrafi, siyasi ve dini bakımdan stratejik önemi haiz bir ülke açısından çok daha büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmada genel olarak ve Türk toplumu özelinde değerlendirmeler yaptığımız dini grupların işlevleri ve tercih edilme sebepleri ile ilgili gerçekleştirilecek saha çalışmalarından ve daha küçük gruplar üzerinde derinlemesine analizlerden elde edilecek bulgular resmin daha net görülmesi açısından önemli katkılar sağlayacaktır.

Türk Toplumunda Dini Grupların İşlevleri ve Tercih Edilme Sebepleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz**Kaynakça/Bibliography**

- Aktaş, Ahmet. *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akyüz, Hüseyin. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Akyüz, Niyazi – Çapcıoğlu, İhsan. “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 507-538. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Argyle, Michael - Benjamin Beit-Hallahmi. “Dini Davranış Teorileri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2004), 247-280.
- Arslantürk, Zeki – Amman, Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. “Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar”. *Yeni Türkiye* (2016), 521-536.
- Bilgin, Vejdi. “Dinî Gruplar”. *Din Sosyolojisi*. Ed. Kadir Canatan - Mustafa Tekin. 307-334. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cengil, Muammer. “Tasavvufî Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2003), 213-240.
- Çelik, Celaledin. “Değişim Sürecinde Merkez- Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler”. *İslâmiyât* (2002), 81-97.
- Davis, Kingsley. *Human Society*. Berkeley: The Macmillan Company, 1949.
- Doğan, Adem. “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (2015), 325-351.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Efe, Adem. “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”. *Journal of Islamic Research* (2017), 290-301.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2002.
- Furseth, Inger – Repstad, Pal. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- Glock, Charles Y. *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups*. California: Survey Research Center, University of California, 1961.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Herfeld, Catherine. “Revisiting the Criticisms of Rational Choice Theories”. *Philosophy Compass* (2022), 1-20. <https://doi.org/10.1111/phc3.12774>
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Iannaccone, Laurence R. “Rational Choice”. *Rational Choice Theory and Religion*. ed. Lawrence A. Young. 25-45. New York: Routledge Taylor - Francis Group, 2016.
- Kur'an Yolu Meali*. çev. Karaman, Hayrettin vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kaya, İsmail. “Tarikatların Dinî Gruplar Tipolojisindeki Yeri ve Sosyal Fonksiyonları”. *Danışname* (2020), 55-83.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

- Kızmaz, Zahir - Çevik, Muhammet. “Madde Bağımlılığıyla Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşım: Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2016), 313-335.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Marx, Karl. *Early Writings*. çev. Rodney Livingstone - Gregor Benton. London: Penguin Books, 1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1412.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri”. *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları- Dergisi* (2001), 45-60.
- Selman, Adnan – Uçar, Ramazan. “Dini Tercihleri Anlama ve Açıklamaya Farklı Bir Yaklaşım: Rasyonel Seçim Teorisi”. *Toplum Bilimleri Dergisi* (2011), 91-110.
- Stark, Rodney - Finke, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. California: University of California Press, 2000.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.
- Vergin, Nur. “Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik”. *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. ed. Nur Vergin. 66-97. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2013.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

An Investigation of Cognitive Gains Found in Secondary Education Course Curriculum for the Prophet's Life According to the Revised Bloom Taxonomy

Yasir M. TUNA

<https://orcid.org/0000-0001-7035-2368>

yasirtuna2626@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>
Yüksek Lisans Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi, Burdur, Türkiye

Master Student, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Religious Education, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Tuna, Yasir M. "Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 95-107.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1329515>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 18 Temmuz/July 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 2 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Yasir M. TUNA.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

An Investigation of Cognitive Gains Found in Secondary Education Course Curriculum for The Prophet's Life According to the Revised Bloom Taxonomy

Abstract

Since the 2012-2013 academic year, the "Life of the Prophet" course has been included in the curriculum with other elective courses in the "religion, morals and values" group. Finally, in the 2018-2019 academic year, the "Life of the Prophet Curriculum" was published. Examining the learning outcomes within the scope of the objectives and contents of the Life of Our Prophet course is important in terms of providing the objectives of the course. The purpose of this article is to evaluate cognitive learning outcomes found in the secondary education course curriculum for the Prophet's Life considering the information size and the cognitive process size of the Bloom Taxonomy. In this context, the teaching program for the Prophet's Life 9-12 Classes was examined and the learning outcomes were analyzed. In the study, the data were collected and evaluated using the document analysis technique of the qualitative research method. The data were obtained from the Course Curriculum for the Prophet's life, which was accepted by the decision of the Board of Education dated 19th January, 2018 and numbered 19. The program includes a total of 109 gains. 93 of these learning outcomes are cognitive and 16 of them are sensory. The sample of the study consists of 93 learning outcomes of the cognitive field in the program. These learning outcomes were reviewed and analyzed according to the Revised Bloom Taxonomy. The majority of the learning outcomes were found to be in the stages of factual information and conceptual information at the information size; and in the stage of understanding at the cognitive process size.

Keywords: The Prophet's Life, Gain, Course Curriculum, Revised Bloom Taxonomy.

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

Öz

2012-2013 eğitim öğretim yılından itibaren, "din, ahlak ve değerler" grubu içerisinde "Peygamberimizin Hayatı" dersi diğer seçmeli dersler ile müfredatta yer almaktadır. Son olarak 2018 -2019 eğitim öğretim yılında "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı" yayımlanmıştır. Peygamberimizin Hayatı dersinin hedef ve içerikleri kapsamında kazanımların incelenmesi, dersin amaçlarını sağlaması açısından önem arz etmektedir. Bu makalenin amacı "Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı"nda bulunan bilişsel kazanımların Bloom Taksonomisi'nin bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu dikkate alınarak değerlendirmektir. Bu çerçevede 9-12. Sınıf Peygamberimizin Hayatı Öğretim Programı incelenmiş ve kazanımlar analiz edilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yönteminin doküman analizi tekniği kullanılarak veriler toplanmış ve değerlendirilmiştir. Veriler, Talim ve Terbiye Kurulu'nun 19.01.2018 tarihinde yayınlanmış olan ve 19 sayılı karar ile kabul edilen Peygamberimizin Hayatı Öğretim Programı'ndan elde edilmiştir. Programın bütününe bakıldığında 109 kazanımın yer aldığı tespit edilmiştir. Bu kazanımların 93'ü bilişsel, 16'sı duyuşsal alanda yer almaktadır. Psikomotor alanda kazanım yer almamaktadır. Çalışmanın örnekleme öğretim programında yer alan bilişsel bölüme ait 93 kazanımdan oluşmaktadır. Bu kazanımlar Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmiş ve analiz edilmiştir. Kazanımların dağılımına bakıldığında büyük bir kısmının bilgi boyutunda, olgusal bilgi ve kavramsal bilgi aşamasında; bilişsel süreç boyutunda ise anlama aşamasında olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Peygamberimizin Hayatı Dersi, Kazanım, Öğretim Programı, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi.

Giriş

Bilindiği gibi eğitim, bireyin, istedik bir şekilde kendi hayatında kasıtlı olarak davranışlarında değişiklik ortaya çıkarma sürecidir.¹ eğitimin birden fazla amacı vardır. Eğitim programı dört ana unsurdan oluşur, Bunlar; hedefler (amaç), içerik, öğrenme-öğretme süreçleri ve ölçme-değerlendirmedir.² Eğitimde program geliştirme süreci, temel öğeler olan hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme boyutları arasındaki dinamik ilişkilerden meydana gelmektedir. Unsurlardan ilki olan hedef boyutuna "bireyleri niçin eğitiyoruz?" sorusuna yanıt aramakla başlanır. Zamanın kısıtlı olmasından dolayı eğitimle kazandırılacak özelliklerin önceden belirlenmesi en önemli hususlardandır. Eğitimde amaçlanan hedef, öğretimi yönlendirmesi açısından gereklidir.³

¹ Selahattin Ertürk, Eğitimde 'Program' Geliştirme (Ankara: Yelken Yayıncılık, 1984), 12.

² Nilay T. Bümen, "Program Geliştirme Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", Eğitim ve Bilim 31/142 (2006), 3.

³ Özcan Demirel, Eğitimde Program Geliştirme (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 105.

Eğitimin birden fazla amacı vardır. Eğitimin temel taşlarını oluşturan amaçlar, eğitim sürecinde bulunan bireylerin davranışlarında ve kişiliğinde oluşması istenilen olumlu değişiklikler ve gelişmelerdir. Eğitimde amaçların tespiti bireye kazandırılacak davranışların belirlenmesi bağlamında meydana gelir.⁴

Öğretim programı, eğitim sürecinde öğrencilerden hangi yönde değişim beklendiğini ortaya konan ve eğitimciye neyi nasıl yapması gerektiği hususunda yol gösteren kılavuzdur.⁵ Öğretim programları insan gelişiminin bir an bile durmadığı ve sürekli devam eden bir gelişme içerisinde bulunduğu dikkate alınarak hazırlanmaktadır.⁶

Öğretim programlarında yer alan kazanımlar, eğitim süreci nihayetinde öğrencilerin elde edecekleri beceri, bilgi, tutum ve değerleri ifade etmektedir. Öğrencilerin gelişim düzeyleri ve konuların içeriğine göre hazırlanmaktadır. Öğrenci başarıları kazanımların gerçekleşmesine bağlıdır.⁷

Öğretim programlarındaki kazanımlar incelenirken çeşitli sınıflandırmalar baz alınarak incelenmektedir. Bunların en bilineni Bloom Taksonomisidir. Benjamin Bloom ve arkadaşları 1956 senesinde bilişsel öğrenmeye yönelik olarak hedef ve davranışların taksim edilmesi hususunda altı aşamadan oluşan bilişsel alan taksonomisini oluşturmuşlardır. Bu altı basamak; bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirmedir. Bu basamaklar hiyerarşik düzendedir.⁸ Program geliştirmede taksonomi, istenilen davranışların basitten karmaşığa, kolaydan zora, somuttan soyuta, birbirleriyle uyumlu olacak şekilde sıralanmasıdır. Bu hususta, aralarında yatay-dikey her yönüyle ciddi bir ilişki olan öğrenilmiş davranışların sınıflandırılmasında taksonomi kullanılmaktadır.⁹

1995-1999 yılları arasında Anderson ve Krathwohl önderliğinde bir eğitim araştırma topluluğu, Bloom'un sınıflandırmasını baştan düzenleyerek yenilemiş ve ortaya bir şablon koymuştur. Bloom'un yeniden düzenlenmiş taksonomisine 2001 yılında son şekli verilmiştir.¹⁰

Tablo 1: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi

BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU						
BİLGİ BOYUTU	Hatırlama	Anlama	Uygulama	Çözümleme	Değerlendirme	Yaratma
Olgusal Bilgi						
Kavramsal Bilgi						
İşlemsel Bilgi						
Üstbilişsel Bilgi						

Yenilenmiş Bloom Taksonomisinde Bilgi boyutu ve Bilişsel süreç boyutu olmak üzere iki ana sınıflandırma mevcuttur. Bilgi boyutu daha çok öğrenilecek bilgi türünü açıklarken, “Öğrenciler ne

⁴ Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ÇÜİFD) 13/2* (Haziran 2013), 110.

⁵ Hüseyin Kasım Koca, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’ne Göre İncelenmesi” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi 22 /1* (Haziran 2022), 296.

⁶ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), 5.

⁷ MEB, *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 8.

⁸ Bümen, “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”, 4.

⁹ Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2007), 37-38.

¹⁰ Ömer Faruk Tutkun, “Bloom’un Yenilenmiş Taksonomisi’ne Genel Bir Bakış”, *Sakarya University Journal of Education 1/3* (2012), 17.

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

biliyor?” sorusuna cevap aranmaktadır. Bilişsel süreç boyutu ise öğrenmek için kullanılan süreci ifade eder ve bu boyutta “Öğrenciler nasıl düşünüyor?” sorusuna cevap aranmaktadır.¹¹

Sınıflandırmanın dikey boyutunda bulunan Bilgi Boyutu, dört aşamadan meydana gelmektedir. Bunlar; sırasıyla olgusal, kavramsal, işlevsel ve üstbilişsel bilgilerdir. Olgusal bilgiler genellikle, terimler ve öğelerin bilgisini içermektedir. Kavramsal bilgiler, sınıflamalar, kategoriler, genellemeler ve modellere ilişkin bilgileri içerir. İşlevsel bilgiler, beceri, yöntem ve teknikler, ölçütlere ile ilgili bilgileri kapsar. Üstbilişsel bilgiler ise stratejik bilgiyi içeren bireyin kendi bilgileri hakkında farkındalığı ile ilgili olan bilgidir. Sınıflandırmanın yatay boyutunda gözüken bilişsel süreç boyutu ise orijinal Bloom Taksonomisi’ndeki bir takım yer değiştirmelerden meydana gelmektedir. Eski taksonomide yer alan “bilgi” basamağı “hatırlama”, “kavrama” basamağı “anlama”, “analiz” basamağı “çözümleme”, “sentez” basamağı da “çözümleme” adını almıştır. “Uygulama” ve “değerlendirme” basamakları isimlerini korumuşlardır, isimlerinde bir değişiklik yapılmamıştır ancak “değerlendirme” ile “sentez” basamakları yer değiştirmiştir.¹²

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi ülkemizdeki eğitim çalışmalarında önemli bir referans kaynağı olmuş ve bilimsel çalışmalara konu olmuştur. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı’na hazırlanan öğretim programlarının da önemli bir kaynağı olmuştur.¹³

Konuyla ilgili literatür tarandığında 2018’den beri kullanılan “Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı”nı revize edilmiş Bloom Taksonomisine göre inceleyen bir çalışma tespit edilmemiştir. Bununla birlikte Çakmak’ın hazırladığı “Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz çalışması”, ortaokul 5-8. sınıflarda bulunan Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programında bulunan kazanımları analiz etmektedir. Çalışmada kazanımların üst düzey bilişsel süreç boyutlarına ait kategorilerde nispeten çok daha az olduğu tespit edilmiştir.¹⁴ Yıldız tarafından yayımlanan “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8) Öğretim Programı’ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi” adlı makalede taksonominin ilk basamaklarında kazanımların yoğunlaştığı tespit edilmiştir.¹⁵ Koca tarafından, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’ne Göre İncelenmesi” başlığındaki makale kaleme alınmıştır. Koca da kazanımların bilişsel alanın ilk seviyelerinde yoğunlaşmış olduğunu belirterek kazanımların programda belirtilen amaçların gerisinde kaldığını vurgulamıştır.¹⁶ Ayrıca Dursun’un yapmış olduğu “Ortaokul Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi Öğretim Programında Yer Alan Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans çalışması bu alana ait önemli bir çalışmadır. Çalışmada, Kur’an-ı

¹¹ Zehra Dursun, *Ortaokul Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi Öğretim Programında Yer Alan Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) 26.

¹² Bümen, “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”, 5-6.

¹³ Bümen, “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”, 3-4.

¹⁴ Fatih Çakmak, “Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 116-143.

¹⁵ Mehmet Yıldız, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı’ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (Haziran 2021), 307-342.

¹⁶ Koca, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’ne Göre İncelenmesi”, 293-313.

Kerim dersi öğretim programında bulunan kazanımların, bilgi boyutunda olgusal ve kavramsal aşamada, bilişsel süreç boyutunda ise anlama ve hatırlama aşamalarında yoğunlaştığı saptanmıştır.¹⁷

1. Çalışmanın Problemi

Bu çalışmanın temel problemi “Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programı kazanımları Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’ne göre nasıl bir dağılım göstermektedir?” Bu problem çerçevesinde çalışmanın alt problemleri şunlardır:

Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Peygamberimizin Hayatı dersi kazanımların Bloom Taksonomisi’ne göre bilişsel, duyuşsal, psikomotor alanlarında nasıl bir dağılım göstermektedir?

Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Peygamberimizin Hayatı dersi içerisinde yer alan bilişsel kazanımların, Bloom Taksonomisi’ne göre bilgi seviyesinde nasıl bir dağılım göstermektedir?

Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Peygamberimizin Hayatı dersi içerisinde yer alan bilişsel kazanımların, Bloom Taksonomisi’ne göre bilişsel seviyesinde nasıl dağılım göstermektedir?

2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, Talim ve Terbiye Kurulu’nun 19.01.2018 tarihinde yayımlanan ve 19 sayılı kararı ile yürürlüğe giren Peygamberimizin Hayatı dersinin Öğretim Programı bünyesinde yer alan bilişsel kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’nin hangi basamağına ait olduğunu saptayarak bir incelemede bulunmaktır.

Belirtilen temel amaç doğrultusunda çalışmanın bir alt amacı, Ortaöğretim 9-12. Sınıflar Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programı bilişsel boyut kazanımlarını Yenilenmiş Bloom Taksonomisine göre bilgi ve bilişsel süreç boyutunda inceleyip, sınıflandırmaktır.

Öğretim programları eğitim faaliyetinin en önemli unsurudur. Bu programdaki kazanımlar ise eğitimin bireyde asıl oluşturulmak istenen hedef davranışlardır. Bu bağlamda verilmek istenen eğitimin temel amacını ifade eder. Din, ahlak ve değerler grubu içerisinde yer alan Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersinde hedeflere ulaşılmasında kazanımların hangi yönde olduğunu tespit etmek büyük önem arz etmektedir. Çalışmayla Peygamberimizin Hayatı dersi bilişsel kazanımlarının da Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’ne göre incelenmesi kazanımların hangi düzeyde ağırlık kazandığını öğrenmek açısından önemli olacaktır. Bu çalışma, mevcut programdaki kazanımlar hakkında bir perspektif sunup daha sonra hazırlanacak olan program ve kazanımlara yol göstermesi bakımından önemlidir.

3. Çalışmanın Sınırlılıkları

Bu çalışmada, Millî Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulunun 19.01.2018 tarihinde yayımlanan ve 19 sayılı kararı ile yürürlüğe giren Peygamberimizin Hayatı dersinin Öğretim Programından yararlanılmıştır. Bu programda yer alan kazanımlar incelenmiştir. Araştırma, 29’u 9.sınıf, 29’u 10. sınıf, 27’si 11. sınıf ve 24’ü 12. sınıf olmak üzere toplamda 109 kazanım ile sınırlıdır. Çalışma bilişsel kazanımları incelediğinden programda yer alan 109 kazanımın da 93 bilişsel kazanımı ile sınırlıdır.

4. Çalışmanın Yöntemi ve Modeli

Peygamberimizin Hayatı dersi Öğretim Programında yer alan bilişsel kazanımların “Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”ne göre incelendiği bu çalışma nitel bir çalışmadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan doküman analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini özenli ve sistemli bir şekilde analiz etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir.

¹⁷Dursun, *Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programında Yer Alan Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi*, 82.

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

Doküman analizi, yazılı ve dijital materyaller olmak üzere tüm belgeleri incelemek ve değerlendirmek için kullanılan sistemli bir yöntemdir.¹⁸

Çalışmada öğretim programındaki 109 kazanım analiz edilmiş ve bu kazanımlar bilişsel, duyuşsal, psikomotor boyutlarına göre sınıflandırılmıştır. Bu 109 kazanımın 93'ü bilişsel alanda olduğu tespit edilmiştir. Bulgular ve yorumlar kısmında tespit edilen bilişsel alana ait kazanımlar tablolarda uygun alanlarda belirtilmiştir. Kazanımlar tabloda kazanımların başındaki kodlamayla gösterilmiştir. Öğretim programında yer alan bu kodlamaların ilk rakamı sınıf seviyesini, ikinci rakamı ünite sayısını, üçüncü rakam ise kazanım sayısını belirtmektedir. Örneğin 9.1.1 kodlu “İslam’ı anlamada Peygamberimizin hayatını öğrenmenin önemini kavrar.” kazanımında “9” sınıf seviyesini, ikinci rakam “1” ünite sayısını, üçüncü ve son rakam olan “1” ise kazanım sayısını ifade etmektedir.

5. Örneklem

Çalışmanın evreni, Talim ve Terbiye Kurulu'nun kararıyla 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren yürürlüğe konulan ve ortaöğretim kademesinde uygulanması kararlaştırılan, “Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı”nda yer alan bütün kazanımlardır. Çalışmanın örneklemini ise programda bulunan bilişsel alana ait kazanımlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın örneklemini bilişsel alana ait 93 kazanım oluşturmaktadır. Örneklemin türü, amaçlı örneklemedir. Amaçlı örnekleme, araştırmanın amacına uygun olarak belirlenen kümedir.¹⁹

6. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmada 2018 -2019 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulan “Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı”ndaki bilişsel alana ait kazanımlar Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar sınıf düzeylerine göre sınıflandırılarak frekans ve yüzdeleri belirlenmiştir.

6.1. 9. Sınıfa Ait Bilişsel Kazanımların Tespiti ve Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi

“Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı”nda 9. sınıfa ait 29 kazanım tespit edilmiştir.²⁰ Bu kazanımlar incelendiğinde 29 kazanımın 26'sı bilişsel alana, 3'ü ise duyuşsal alana ait olduğu tespit edilmiştir. Bilişsel alana ilişkin kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımı Tablo 2'de belirtilmiştir.

Tablo 2: 9. Sınıfta Yer Alan Bilişsel Kazanımların Dağılımı

BİLGİ BOYUTU	BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU					
	Hatırlama	Anlama	Uygulama	Çözümleme	Değerlendirme	Yaratma
Olgusal Bilgi	9.1.3	9.1.1			9.2.5	
	9.2.1	9.2.2			9.3.3	
		9.3.2				
		9.3.4				
		9.3.5				

¹⁸ Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 173.

¹⁹ Abdullah Koçak - Özgür Arun, “İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu”, *Selçuk İletişim Dergisi* 4/3 (2006), 26.

²⁰ MEB, *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 12.

	9.3.6		
	9.3.9		
	9.3.10		
	9.3.11		
	9.4.1		
Kavramsal Bilgi	9.1.2	9.3.12	9.4.2
	9.1.4	9.4.3	
	9.1.5		
	9.2.3		
	9.4.5		
	9.4.7		
İşlemsel Bilgi	9.3.7		
	9.4.4		
	9.4.6		
Üstbilişsel Bilgi			

Tabloda yer alan bilişsel kısımda yer alan kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılım analiz edildiğinde; hatırlama aşamasında 2, anlama aşamasında 19, çözümlene aşamasında 2 ve son olarak değerlendirme aşamasında 2 kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutundaki kazanımların dağılımına bakıldığında ise; olgusal bilgi aşamasında 14, kavramsal bilgi aşamasında 9, işlemsel bilgi aşamasında ise 3 kazanımın yer aldığı görülmektedir. Bilişsel süreç boyutunda uygulama ve yaratma aşamasında, bilgi boyutunda ise üstbilişsel aşamasında hiçbir kazanım tespit edilmemiştir. Kazanımların yüzdelerik dağılım ve frekansları Tablo 3'te belirtilmiştir.

Tablo 3: 9. Sınıfta Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yüzde ve Frekans Dağılım Tablosu
BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU

BİLGİ BOYUTU	Hatırlama		Anlama		Uygulama		Çözümlene		Değerlendirme		Yaratma		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Olgusal Bilgi	2	7,69	10	38,46					2	7,69			14	53,85
Kavramsal Bilgi			6	23,08			2	7,69	1	3,85			9	34,62
İşlemsel Bilgi			3	11,54									3	11,54
Üstbilişsel														

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

Bilgi										
Toplam	2	7,69	19	73,08	2	7,69	3	11,54	26	100,00

Tabloya ait yüzdeler dağılımlar ve frekanslar incelendiğinde 9.sınıf bilişsel kazanımların bilişsel boyutundaki %7,69'u hatırlama aşamasında, %73,08'i anlama aşamasında, %7,69'u çözümlenme aşamasında, %11,54'ü değerlendirme aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutunda ise kazanımların %53,85'i olgusal bilgi aşamasında, %34,62'si kavramsal bilgi aşamasında, %11,54'ü ise işlemsel bilgi aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bu yüzdeler dağılımlara göre kazanımların bilişsel boyutunda anlama ve değerlendirme aşamasında yoğunlaştığı görülürken; bilgi boyutunda ise olgusal bilgi ve kavramsal bilgi aşamalarında ağırlık olduğu tespit edilmiştir.

6.2. 10. Sınıfa Ait Bilişsel Kazanımların Tespiti ve Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi

Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı'nda 10. sınıf seviyesinde 29 adet kazanımın olduğu tespit edilmiştir.²¹ Bu kazanımlar incelendiğinde 29 kazanımın 25'i bilişsel alana, 4'ü ise duyuşsal alana ait olduğu tespit edilmiştir. Bilişsel kısmındaki kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımı Tablo 4'te belirtilmiştir.

Tablo 4: 10. Sınıfta Yer Alan Bilişsel Kazanımların Dağılımı

BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU						
BİLGİ BOYUTU	Hatırlama	Anlama	Uygulama	Çözümlenme	Değerlendirme	Yaratma
Olgusal Bilgi	10.1.3	10.1.4	10.2.2			
		10.2.8	10.3.4			
		10.2.9				
		10.3.5				
		10.3.8				
		10.4.6				
		10.4.8				
	Kavramsal Bilgi		10.1.1	10.4.4		
		10.2.5				
		10.2.7				
		10.3.2				
		10.3.7				
		10.4.1				
		10.4.2				
		10.4.3				
İşlemsel Bilgi		10.2.1	10.2.6			

²¹ MEB, *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 18.

10.2.3
10.2.4

Üstbilişsel Bilgi

Tabloda yer alan bilişsel alanda bulunan kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılım dikkate alındığında; hatırlama aşamasında 1, anlama aşamasında 20, uygulama aşamasında 4 adet kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutu kazanımların dağılımı ise; olgusal bilgi aşamasında 10, kavramsal bilgi aşamasında 11, işlemsel bilgi aşamasında ise 4 kazanımın yer aldığı görülmektedir. Bilişsel süreç boyutunda çözümlenme, değerlendirme ve yaratma aşamasında, bilgi boyutunda ise üstbilişsel aşamasında hiçbir kazanım bulunmamaktadır. Kazanımların yüzdelerik dağılım ve frekansları Tablo 5'te belirtilmiştir.

Tablo 5: 10. Sınıf Bilişsel Kazanım Yüzde ve Frekans Dağılım Tablosu

BİLGİ BOYUTU	BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU													
	Hatırlama		Anlama		Uygulama		Çözümlenme		Değerlendirme		Yaratma		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Olgusal Bilgi	1	4,00	7	28,00	2	8,00							10	40,00
Kavramsal Bilgi			10	40,00	1	4,00							11	44,00
İşlemsel Bilgi			3	12,00	1	4,00							4	16,00
Üstbilişsel Bilgi														
Toplam	1	4,00	20	80,00	4	16,00							25	100,00

Tabloya ait yüzdelerik dağılımlar ve frekanslar incelendiğinde 10.sınıf bilişsel kazanımların bilişsel boyutundaki %4'ü hatırlama aşamasında, %80,00'i anlama aşamasında, %16'sı uygulama aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutunda ise kazanımların %40,00'ı olgusal bilgi aşamasında, %44,00'ü kavramsal bilgi aşamasında, %16,00'si ise işlemsel bilgi aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bu sonuçlara göre kazanımların bilişsel boyutunda anlama ve uygulama aşamalarında; bilgi boyutunda ise olgusal bilgi ve kavramsal bilgi aşamalarında yoğunlaştığı görülmektedir.

6.3. 11. Sınıfa Ait Bilişsel Kazanımların Tespiti ve Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi

Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı'nda 11. sınıf seviyesinde 27 adet kazanım bulunmaktadır.²² Bu kazanımlar incelendiğinde 27 kazanımın 22'si bilişsel alana, 5'i ise duyuşsal alana ait olduğu tespit edilmiştir. Bilişsel alanda bulunan kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımı Tablo 6'da belirtilmiştir.

²² MEB, *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 24

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

Tablo 6: 11. Sınıfta Yer Alan Bilişsel Kazanımların Dağılımı

BİLGİ BOYUTU	BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU					
	Hatırlama	Anlama	Uygulama	Çözümleme	Değerlendirme	Yaratma
Olgusal Bilgi	11.2.4	11.1.3	11.1.5			
	11.4.8	11.1.7	11.2.3			
		11.2.6				
		11.3.5				
		11.4.3				
		11.4.9				
Kavramsal Bilgi		11.1.1				
		11.1.6				
		11.2.2				
		11.2.5				
		11.3.1				
		11.3.2				
		11.3.4				
		11.4.2				
		11.4.4				
		11.4.6				
	11.4.7					
İşlemsel Bilgi		11.1.2				
Üstbilişsel Bilgi						

Tabloda yer alan bilişsel alana ait kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılım göz önüne alındığında; hatırlama aşamasında 2, anlama aşamasında 18, uygulama aşamasında 2 kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutu kazanımların dağılımı ise; olgusal bilgi boyutunda 10, kavramsal bilgi aşamasında 11, işlemsel bilgi aşamasında ise 1 kazanımın yer aldığı görülmektedir. Bilişsel süreç kısmında çözümleme, değerlendirme ve yaratma aşamasında, bilgi boyutunda ise üstbilişsel aşamasında hiçbir kazanım bulunmamaktadır. Kazanımların yüzdelik dağılım ve frekansları Tablo 7’de belirtilmiştir.

Tablo 7: 11. Sınıf Bilişsel Kazanım Yüzde ve Frekans Dağılım Tablosu

BİLGİ BOYUTU	BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU													
	Hatırlama		Anlama		Uygulama		Çözümleme		Değerlendirme		Yaratma		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%

Olgusal Bilgi	2	9,09	6	27,27	2	9,09	10	45,45
Kavramsal Bilgi			11	50,00			11	50,00
İşlemsel Bilgi			1	4,55			1	4,55
Üstbilişsel Bilgi								
Toplam	2	9,09	18	81,82	2	9,09	22	100,00

Tabloya ait yüzdeler dağılımlar ve frekanslar incelendiğinde 11.sınıf bilişsel kazanımların bilişsel boyutundaki %9,09'ü hatırlama aşamasında, %81,82'si anlama aşamasında, %9,09'u uygulama aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutunda ise kazanımların %45,45'i olgusal bilgi aşamasında, %50,00'si kavramsal bilgi aşamasında, %4,55'i ise işlemsel bilgi aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bu sonuçlara göre kazanımların bilişsel boyutunda anlama aşamasında; bilgi boyutunda ise olgusal bilgi ve kavramsal bilgi aşamalarında yoğunlaştığı görülmektedir.

6.4. 12. Sınıfa Ait Bilişsel Kazanımların Tespiti ve Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi

Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı'nda 12. sınıfa ait 27 adet kazanım olduğu görülmektedir.²³ Bu kazanımlar incelendiğinde 24 kazanımın 20'si bilişsel alana, 4'ü ise duyuşsal alana ait olduğu tespit edilmiştir. Bilişsel alana ait kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre dağılımı Tablo 8'de belirtilmiştir.

Tablo 8: 12. Sınıfta Yer Alan Bilişsel Kazanımların Dağılımı

BİLGİ BOYUTU	BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU						
	Hatırlama	Anlama	Uygulama	Çözümleme	Değerlendirme	Yaratma	
Olgusal Bilgi	12.1.4	12.1.2	12.3.2				
	12.2.6	12.1.5	12.4.3				
	12.4.4	12.2.7					
		12.3.1					
		12.3.3					
		12.3.4					
		12.3.7					
		12.4.5					
	Kavramsal Bilgi	12.2.1	12.1.1	12.2.5			
			12.2.3				
		12.2.4					
		12.4.1					
		12.4.2					

²³ MEB, *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 30

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

İşlemsel Bilgi

Üstbilişsel Bilgi

Tabloda yer alan bilişsel alana ait kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılım analiz edildiğinde; hatırlama aşamasında 4, anlama aşamasında 13, uygulama aşamasında 3 adet kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutu kazanımların dağılımı ise; olgusal bilgi aşamasında 13, kavramsal bilgi aşamasında 7 kazanımın olduğu görülmektedir. Bilişsel süreç kapsamında çözümlleme, değerlendirme ve yaratma kategorisinde, bilgi kapsamında ise üstbilişsel ve işlemsel aşamalarında hiçbir kazanım bulunmamaktadır. Kazanımların yüzdelerik dağılım ve frekansları Tablo 9'te belirtilmiştir.

Tablo 9: 12. Sınıf Bilişsel Kazanımların Yüzde ve Frekans Dağılım Tablosu

BİLGİ BOYUTU	BİLİŞSEL SÜREÇ BOYUTU													
	Hatırlama		Anlama		Uygulama		Çözümlleme		Değerlendirme		Yaratma		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Olgusal Bilgi	3	15,00	8	40,00	2	10,00							13	65,00
Kavramsal Bilgi	1	5,00	5	25,00	1	5,00							7	35,00
İşlemsel Bilgi														
Üstbilişsel Bilgi														
Toplam	4	20,00	13	65,00	3	15,00							20	100,00

Tabloya ait yüzdelerik dağılımlar ve frekanslar incelendiğinde 12.sınıf bilişsel kazanımların bilişsel boyutundaki %20'si hatırlama aşamasında, %65'i anlama aşamasında, %15,00'i uygulama aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutunda ise kazanımların %65'i olgusal bilgi aşamasında, %35'i kavramsal bilgi aşamasında yer aldığı görülmektedir. Bu sonuçlara göre kazanımların bilişsel boyutunda anlama aşamasında; bilgi boyutunda ise olgusal bilgi aşamasında yoğunlaştığı görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersinde toplamda 109 adet kazanım yer almaktadır. Programda yer alan bu kazanımların 93'ü bilişsel alanda, 16'sı ise duyuşsal olduğu görülmüştür. Toplam 109 kazanım arasında psikomotor alana ait kazanım saptanmamıştır.

Araştırma sonuçları neticesinde Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersine ait toplam 93 bilişsel kazanımın bilgi boyutu incelendiğinde 47'si olgusal bilgi düzeyinde, 38'i kavramsal bilgi düzeyinde, 8'i işlemsel bilgi boyutu düzeyinde olduğu değerlendirilmiştir. Buna göre Peygamberimizin Hayatı dersi bilişsel kazanımların % 50,54'ü olgusal bilgi seviyesinde, % 40,86'sı kavramsal bilgi seviyesinde, %8,60'ı işlemsel bilgi seviyesindedir. Peygamberimizin Hayatı dersinde yer alan 109 bilişsel alan kazanımının içerisinde üstbilişsel bilgi boyutu tespit edilmemiştir.

Araştırma verilerine göre Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersinde, kazanımların büyük bir kısmının olgusal ve kavramsal bilgi boyutunda olduğu tespit edilmiştir. Buna göre kazanımlar

içerisinde bir şeyin nasıl yapılacağına dair bilgi içeren işlemsel bilgi kısmının diğer boyutlara göre daha az olduğu anlaşılmaktadır. Kazanımlar arasında bireyin kendi biliş süreci ile ilgili farkındalığını içeren üstbilişsel gibi tespit edilememiştir.

Araştırma bulgularına göre Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersine ait toplam 93 bilişsel kazanımın bilişsel boyutu analiz edildiğinde; bu kazanımların 9'u hatırlama, 70'i anlama, 9'u uygulama, 2'si çözümlenme, 3'ü değerlendirme kategorisindedir. Yaratma basamağında hiç kazanım yer almamaktadır. Bu sonuçlara göre %9,68'i hatırlama, %75,27'si anlama, %9,68'i uygulama, %2,15'i çözümlenme, %3,23'ü değerlendirme kategorisindedir.

Araştırma sonuçlarına göre Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersine ait toplam 93 bilişsel kazanımın bilişsel boyutunun oldukça büyük bir kısmı yaklaşık %75'i anlama düzeyindedir. Bu veriye göre Peygamberimizin Hayatı dersi bilişsel kazanımların genel olarak anlama kategorisinde yoğunlaştığı söylenebilir. Buna göre kazanımlarda daha üst düzey bilişsel kategoride yer alan uygulama, çözümlenme, değerlendirme ve yaratma kazanımlar nispeten çok daha azdır.

Kazanımların bilişsel kazanımları genel olarak değerlendirildiğinde, üst düzey basamaklardaki kazanım oranlarının düşük olduğu görülmektedir. Buna göre kazanımların fikir üretme, çözüm ve analiz yapma, karar verme ve benzeri üst düzey zihinsel becerilerin gelişimine yeteri kadar katkı sağlayamayacağı söylenebilir. Bu durum öğrencinin daha aktif bir şekilde düşünmesine engel olabileceği gibi anlamlı düşünmeyi ve günümüz ile bağ kurmasını zorlaştırabilir. Öğrenmenin daha çok ezbere dayalı ve öğrencinin pasif konumda olmasına sebebiyet verilebilir.

Araştırma sonucu şu öneriler geliştirilmiştir:

1- Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı'nda bulunan kazanımların büyük bir kısmının bilişsel kazanımlar (%85) olduğu görülmektedir. Peygamberimizi severek kendisine örnek almasını kazandırmayı amaçlayan bir derste bireyin daha duyarlı olmasını sağlanacak duyuşsal kazanımların daha fazla oranda olması önerilir.

2- Bilişsel kazanımların bilgi boyutu kısmında olgusal ve kavramsal bilgi boyutuna ait kazanımların (%75) programda epey fazla olduğu görülmektedir. Bu bağlamda işlemsel bilgi boyutuna daha fazla ağırlık verilmeli, kazanımlarda yer almayan üstbilişsel bilgiye kazanımlarda yer verilmesi önerilebilir.

3- Bilişsel kazanımların bilişsel alan boyutunda yer alan kazanımların (%75) programda çok fazla ağırlık verildiği görülmektedir. Bu bağlamda kazanımlarda daha üst düzey bilişsel kategoride yer alan uygulama, çözümlenme, değerlendirme ve yaratma kategorilerindeki kazanımların artırılması önerilebilir.

4- Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersi kazanımları hazırlanırken geçmişte aktarmakla kalmayıp günümüze yansımalarını ve bireyin bilgileri günümüzde idrak edip hayatına tatbik etmesi, problemlerine çözümde yardımcı bir hedef programı hazırlanabilir.

Ortaöğretim Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programında Yer Alan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi

Kaynakça/Bibliography

- Bümen, Nilay T. “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”. *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.
- Çakmak, Fatih. “Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 116-143.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Yayınları, 10. Basım, 2007.
- Dursun, Zehra. *Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programında Yer Alan Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde 'Program' Geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları, 5. Basım, 1984.
- Keyifli, Şükrü. “Eğitim ve Din Eğitimi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/2 (Haziran 2013), 31-54.
- Kıral, Bilge. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Koca, Hüseyin Kasım. “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 293-313.
- Koçak, Abdullah – Arun, Özgür. “İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu”. *Selçuk İletişim Dergisi* 4/3 (2006), 21-28.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2007.
- Tutkun, Ömer Faruk. “Bloom'un Yenilenmiş Taksonomisi'ne Genel Bir Bakış”. *Sakarya University Journal of Education* 1/3 (2012), 14-22.
- Yıldız, Mehmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (Haziran 2021), 307-342.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

Arap Atasözlerinde Su Teması

The Water Theme in Arabic Proverbs

Bekir ÇAVDAR

<https://orcid.org/0000-0001-7215-4365>
cavdarb@hotmail.com

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjte88>
Yüksek Lisans Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati, Isparta, Türkiye
Master Student. Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Isparta, Türkiye

Prof. Dr. Ramazan KAZAN

<https://orcid.org/0000-0003-3103-111X>
ramazankazan@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjte88>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati,
Isparta, Türkiye
Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Çavdar, Bekir – Kazan, Ramazan. "Arap Atasözlerinde Su Teması". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 108-119.
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1384147>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 31 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 11 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Bekir ÇAVDAR – Ramazan KAZAN

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Bekir ÇAVDAR %50 – Ramazan KAZAN %50.

The Water Theme in Arabic Proverbs

Abstract

Human beings, trying to recognize and make sense of their own existence, have been in a constant relationship with their environment since the day they existed on earth. This situation led him to know the beings and get to know them more closely. This referral paved the way for meeting and integrating with beings. In particular, "Anâsır-ı Erbaa" (water, air, soil, fire), which constitutes the essence of the universe, has been the most important element for its survival. Many ancient cultures pointed out that life, creatures and living things began with and in water. If you pay attention, you will see that water has an effective place in human life from birth to death. The fact that a large part of our planet is covered with water and that a large proportion of the human body consists of water highlights the role it plays in human life. Water has also been of vital importance for the survival of plants and animals that share and accompany human life. His relationship with water from Anasır-ı Erbaa: It is reflected in his entire life, from cleaning to drinking, from production to energy, from entertainment to irrigation, from war to peace, from trade to shopping. The reason for the existence of living things, the element that ensures the continuation of life, and the basis of life is life itself. It is known that human life biologically begins with water and ends when dehydrated. Scarcity or absence of water has triggered many negativities and sometimes turned into terrible events that led to the extinction of living life. For this reason, experts felt the need to draw attention to the use of water and warn about the waste of water. Additionally, religious literature warns against wasting water while performing ablution, even from a river. Therefore, water, which deeply affects human life culturally, politically, economically and environmentally, has also shown its effect in the field of literature. However, in Turkish culture, it is socially accepted that water is a "cherished" entity. In this regard, water not only influenced the emergence of proverbs in many languages, but also caused the emergence of Arabic proverbs. This situation is even reflected in daily use. Water has a special value, especially due to the place where Arabs live. Oases emerged thanks to the water that painted the deserts green. Just as water is a part of daily life, it has also been the source of the emergence of Arabic proverbs. Based on this, the study will discuss the issue of water, which caused the formation of Arabic proverbs. While doing this, first the Arabic version of the proverb will be given based on the sources. Then, attention will be drawn to the strange words, if any, and the reason why the proverb is said. Turkish proverbs will also be mentioned from time to time to clarify the subject. The subject will be tried to be completed with a brief interpretation of each proverb.

Keywords: Language and Rhetoric, Parable, Proverb, Literature, Water

Arap Atasözlerinde Su Teması

Öz

Kendi varlığını tanıma ve anlamlandırmaya çalışan insan, yeryüzünde var olduğu günden bu yana çevresiyle sürekli bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu durum onu varlıkları bilmeye, daha yakından tanımaya sevk etmiştir. Bu sevk ediş varlıklarla tanışmanın ve bütünleşmenin yolunu açmıştır. Özellikle kâinatın özünü teşkil eden "Anâsır-ı Erbaa" (su, hava, toprak, ateş) onun hayatını sürdürülebilmesi için en önemli unsur olmuştur. Birçok kadim kültür hayatın, canlılığın ve canlılığın suyla ve suda başladığına işaret etmişlerdir. Dikkat edilse görülecektir ki su, insan hayatında doğumundan ölümüne kadar etkin bir şekilde yer etmiştir. Gezegenimizin büyük bir bölümünün sularla kaplı olması ayrıca insan vücudunun büyük oranının sudan teşekkül etmesi onun insan hayatında oynadığı rolü ön plana çıkarmıştır. Su insanın hayatına paydaş olan ve eşlik eden bitkilerin ve hayvanların hayatının idamesi için de hayati öneme sahip olmuştur. Onun Anâsır-ı Erbaa'dan olan su ile ilişkisi: Temizlikten içmeye, üretimden enerjiye, eğlenceden sulamaya, savaştan barışa, ticaretten alışverişe kadar hayatının tümüne yansımıştır. Canlıların varlık nedeni, hayatın devamını sağlayan unsur ve hayatın temeli, hayatın ta kendisi olmuştur. Bilinmektedir ki, insan hayatı biyolojik olarak suyla başlar ve susuz kaldığında biter. Suyun kıtlığı veya yokluğu birçok olumsuzluğu tetiklemiş kimi zamansa canlı hayatın ortadan kalkmasına yol açan dehşetli hayiselere dönüşmüştür. O nedenle uzmanlar da suyun kullanımı konusuna dikkat çekerek suyun israfı konusunda uyarıda bulunma gereği duymuşlardır. Ayrıca dinî literatürde ırmaktan bile abdest alınırken suyun israf edilmemesi noktasında ikazda bulunulmuştur. Dolayısıyla insan hayatını kültürel, siyasi, iktisadi ve çevresel olarak derinden etkileyen su, bu etkisini edebiyat alanında da göstermiştir. Bununla beraber Türk kültüründe de suyun "aziz" bir varlık oluşu toplumca kabul görmüştür. Bu meyanda su, birçok dilde atasözlerinin ortaya çıkışına tesir ettiği gibi Arap atasözlerinin de zuhuruna neden olmuştur. Hatta bu durum günlük kullanıma dahi yansımıştır. Özellikle Arapların yaşadıkları mekân itibarıyla suyun ayrı bir değeri söz konusu olmuştur. Çölleri yeşile boyayan su sayesinde vahalar ortaya çıkmıştır. Adeta su, günlük hayatın bir parçası olduğu gibi Arap atasözlerinin de ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir. Buradan hareketle çalışmada Arap atasözlerinin teşekkülüne neden olan su konusu ele alınacaktır. Bu yapılırken önce atasözünün Arapçası, kaynaklardan hareketle verilecektir. Daha sonra varsa garip kelimeleri, atasözünün söylenme nedenine dikkat çekilecektir. Konunun netleşmesi için zaman zaman Türk atasözleri de zikredilecektir. Her atasözün kısa bir yorumuyla konu tamamlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Mesel, Atasözü, Edebiyat, Su

Giriş

İnsanın hayatı boyunca elzem olan başta toprak ateş, hava, suyun ve çevresinin üzerindeki etkisi bilinmektedir. Bunlar aynı zamanda edebî ürünlere de yansımış, tecrübelerden hareketle yeni atasözleri

doğmuştur. Bu bağlamda en önemli ihtiyaç maddelerinden olan suyun da değişik kullanımı ile yeni atasözlerinin teşekkülüne kaynaklık ettiği görülmektedir.

Atasözleri ve deyimlerin, bir toplumun hayat tarzını, gelenek ve göreneklerini, inançlarını, tutum ve davranışlarını, zekâ seviyelerini yansıttığı da ifade edilebilir. Onlar bir milletin mührünü taşıyan önemli kültür varlıklarıdır.¹ Varoluşundan bu yana insanoğlunun hayatıyla iç içe geçmiş olan su, günlük konuşma dilinde atasözü ve deyimlerde geniş bir yer bulmuştur. Nesilden nesile aktarılıp kalıplaşarak yaygın kullanıma ulaşan deyimler, daha önceki kuşakların birikimlerini, deneyimlerini ve gözlemlerini yansıtır.² Arap edebiyatının önemli edebî türlerinden biri de atasözleridir. Toplum tarafından bu sözler benimsenmiş, Arap edebiyatının ilk dönemlerinden itibaren halin gereğine göre kullanılmış ve kullanılmaya da devam etmektedir.³ Alanla ilgili literatür taraması yapıldığında Arap atasözlerinde su temasını işleyen bir araştırmaya rastlanmadığı için böyle bir çalışma uygun görülmüştür.

Yapılan çalışmada Arap atasözlerini derleyen kaynaklardan önemli olanlardan bir kısmı gözden geçirilmiş farklı konularda suyla ilgili söylenmiş atasözleri bir araya getirilmiştir. Suyla alakalı atasözleri kalıplaşmış ifade grubunu oluşturduğu için atasözlerinin çevirisi yapılırken bire bir çeviri esas alınmış olup duruma göre eşdeğer çeviri yöntemine de başvurulmuştur. Bu genel girişten sonra Arap atasözlerinin ortaya çıkışına neden olan su ile ilgili atasözlerine dikkat çekilecektir.

1. Su ile İlgili Arap Atasözleri

Atasözleri ve deyimler edebiyatın önemli bir türüdür. Dünya milletlerine ait atasözlerine bakıldığında işledikleri konular arasında birtakım benzerlikler olduğu görülebilir.⁴ “Su akar, yatağını bulur”, “Su küçüğün, sofraya büyüğün.” gibi Türk diline mal olmuş pek çok atasözünün benzerlerine Arap atasözlerinde de rastlıyoruz. Bu çalışma makale boyutunda olduğu için su ile söylenmiş Arap atasözlerinin tamamına yer verilmeyecek olup belli örneklerle sınırlı tutulacaktır. Çalışmada önce varsa garip kelimeler ve atasözlerinin çıkışını hazırlayan olay dikkatlere sunulacaktır. Ayrıca kısa yorumlara yer verilecektir.

Makalenin bu aşamasında su temalı atasözleri ifade edilen metot üzerine ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1. اَلْمَاءُ مَلِكٌ اَلْأَمْرِ . Su, işin yöneticisidir/kralıdır.⁵

Suyun canlılar âlemindeki önemini dile getiren atasözü, onun değerinin ilk sıralarda olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durum teşbih-i belîğ ile anlatılmaktadır.

İnsanlar, işlerini ancak bir yöneticiyle beraber organize olduklarında düzgün yürütürler. Bu söz, işlerini düzgün yapan kimseler için söylenmiştir. Bu bağlamda Ebu Vecez Sadi şöyle demiştir:⁶

"ولم يكن ملك للقوم ينزهم *** إلا صلاح لا تلوى على حسب"

“Bir kavmin yöneticisi olmazsa, işlevini düzgün yapmayan bir çalgı/davul gibi birisi onların başına gelir.”

¹ Bulut M. *Türkçe Eğitimi ve Öğretiminde Dil ve Kültür Aktarımı Aracı Olarak Atasözleri ve Deyimlerin Önemi*. Electronic Turkish Studies, 2013. 8 (13). s.564.565.

² Şirin, H. E v.dğr., *Deyim Yerindeyse*. 1. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2016.

³ Kazan, Ramazan, “*Arap Atasözlerinin Oluşumuna Tesir Eden Önemli Etkenler*,” Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl:2021/2, Sayı: 47

⁴ Suçin, M. Hakkı, *Arapça Çeviri ve sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Eşdeğerlik Sorunları*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, Doktora Tezi, 2004,

⁵ ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b.Umer, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab*, s.139.

⁶ ez-Zemaşerî, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab*, s. 139.

Söz konusu atasözü, insanların ihtiyaçlarını karşılamada elzem olan suya dikkat çekmektedir. Su, düzeni sağlayıp huzur içinde insanların yaşamalarına vesile olan adaletli idareciye benzetilmektedir. Esasen bir toplum için yönetici neyse, ihtiyaç anında da su, yönetici gibidir. Böylece atasözünde teşbih edatı ve benzeme yönü zikredilmeyen belîğ teşbihe⁷ de başvurularak suyun önemi edebî bir şekilde ortaya konulmuştur.

1.2. **يُرَقِّمُ عَلَى الْمَاءِ: Suyun üzerine yazı /rakam yazıyor.**⁸

Atasözünün başında bulunan (هو) zamiri, hafzedilmiştir. Bunun takdiriyle anlam şöyle olmaktadır: O, su üzerine yazı yazıyor.

Bu atasözü, uzman/maharetli bir kimse için söylendiği gibi boş işlerle uğraşan kişi için de söylenir. Zahiren su üzerine yazılan rakam aniden kaybolur. Bu durumda yazmanın ve kalıcı olmasını sağlamanın zorluğu söz konusudur. Ayrıca atasözünde yazılması mümkün olmayan yere rakam yazıyor denilerek, o kişinin alanında ne kadar hünerli olduğu da anlatılmış olmaktadır. Yani olması veya yapılması çok zor ve uzmanlık isteyen bir işi yapan kişi bir yerde takdir edilmektedir.

Suyun üzerine yazı yazmak mümkün gibi gözükmesine de bazı insanların imkânsız gibi olanı gerçekleştirdikleri de bir hakikattir. Böylece ilimde ve sanatta ilerleme sağlanmaktadır. Bu söz mimarlıktaki maharetiyle adından hâlâ söz ettiren Mimar Sinan (ö.1588) gibi insanlar için söylenebilir.

Atasözünün diğer bir kullanım şekli ise hiçbir etkisi veya tesiri olmayan gereksiz işlerle meşgul olan kişi için söylenmesidir. Bunun örneği İbn-i Rûmî'nin (ö.283) aşağıdaki şiirinde söz konusudur:⁸

(وكم قارع سمعي بوعظٍ يجيده *** ولكنه في الماء يرقم ما رقم)

“Öğüdü kulağıma gelen niceleri vardır ki, o suya yazı yazıyor/boşuna uğraşiyor.” Yani öğüdü kulağıma girmiyor ve kalbime de tesir etmiyor. Boş işlerle uğraşiyor.

Bilindiği üzere söz, kalpten çıkarsa kalbe ulaşır. Dilden çıkarsa tesiri ancak kulakta kalır. Bir sözün veya öğüdün başkasına tesir edebilmesi için yürekten çıkması, söyleyenin o konuda samimi olması gerekir. Eğer böyle değilse, muhatapta herhangi bir etki bırakmaz. Böylece öğüt veren kişinin sözlerinin insanlara hiçbir etkisi olmaz. Türk atasözünde ifade edildiği üzere havan da su döğer.

Dolayısıyla kendini düzeltemeyen başkasını düzeltemez. İnsan kendi davranışlarını düzelttikten sonra başkalarına bir şey söylese, söylediklerinin faydası olur. Aksi takdirde mâlâyâniyle uğraşmaktan öteye gitmemiş olur. Bu durumda “lisan-ı hal, lisan-ı kâlden üstündür” sözünün anlamı oldukça dikkat çekicidir.

1.3. **لَوْ بَعَثَ الْمَاءُ غُصَصْتُ. Keşke su içmeseydim de boğazımda kalmasaydı.**⁹

غُصَصْتُ fiili (ب) harfî ceriyle kullanıldığında, su ve benzeri şeylerin boğazda kalması, neredeyse yutamamak anlamına gelmektedir. Atasözünde geçen الْعَصَّةُ kelimesi الشَّجَا (yiyecek vb. kolay yutamamak, boğazı tıkayan nesne) anlamına gelmektedir. Leys'in (ö.373/983) غُصَصْتُ بِالْقَمَّةِ وَالْمَاءِ (Lokma ve su boğazımda düğümlendi.) şeklindeki kullanımında aynı mâniaya geldiği görülmektedir.¹⁰

Bu atasözü güvenli bir yerden, güvenli olmayan bir yere gelen kimse için kullanılır. Güvenli bir yerden güvensiz bir ortama gelen kişinin pişmanlığını dile getirmek için bu söz söylenmiştir.

⁷ et-Teftazânî, Sa'duddîn, *Muhtasarü'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, İstanbul, 1304. s. 314.

⁸ el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-Emsâl*, s. 535.

⁹ el-Meydânî, Ahmed b. Muhammed, *Mecmeu'l-Emsâl*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire. 1955, c.2, s. 185.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, c.1, s.3288, Dâru'l Maarif, 1119, Kahire.

Boğazına su düğümlenen kimsenin “Keşke suyu içmeseydim de boğazıma düğümlenmeseydi!” dediği gibi güvenin hâkim olduğu bir yerden kargaşanın veya huzursuzluğun hüküm sürdüğü çevreye gelen kişinin pişmanlığını ifade etmek için bu atasözü kullanılmıştır.¹¹

1.4. مَنْ فَسَدَتْ بِطَائِنَتُهُ كَانَ كَمَنْ غُصَّ بِالْمَاءِ. Arkadaşı tarafından ahlâken bozulan kişi, boğazında su düğümlenen kimse gibidir.¹²

Yukarıda geçen atasözüyle yakından ilgili olan bu söz, bazen su içerken boğazda oluşabilecek düğümlenmenin kişiye verdiği sıkıntılı durumundan hareketle ortaya çıkmıştır. Ahlâklı iken kötü arkadaşlarından etkilenip güzel huylarını terk edip, uzaklaşan kişinin durumu, atasözünde suyu içerken boğazına takılıp kalan kişinin durumuna benzetilmiştir.

Bir kasanın içinde bulunan çürük bir elma, nasıl diğer elmaları da etkiliyorsa, kötü huylu arkadaş da tıpkı bunun gibidir. Kötü arkadaş, kişiyi kötü yola sevk eder. İyi arkadaşsa insanı iyi yola sevk eder. Su hayat için ne kadar önemliyse, insanın edindiği arkadaş/dost da o kadar önemlidir. Su insan hayatını nasıl etkilerse, arkadaş da insan hayatını o denli etkiler. Su içildiğinde nasıl hayat kaynağı oluyorsa, boğazda düğümlendiğinde de hayata bile mal olabilir. İşte kötü huylu arkadaş da tıpkı boğazda kalan su gibi insana sıkıntı ve zarar verebilir.

1.5. أَغْرُ مِنَ الدَّبَائِ فِي الْمَاءِ. Sudaki kabaktan daha aldatıcı¹³

Atasözündeki (أَغْرُ)kelimesi, (غَرَّ) kökünden türeyen ve ismi fail vezninde olan (الغائر) kelimesi, (العافِل) şeklindeki (gâfil olan, aldanan, aldanmış,) kelimesiyle aynı anlama gelmektedir.¹⁴ Hal böyle olunca aynı kökten gelen ve ism-i tafdil sığasında olan أَغْرُ (daha aldatıcı) anlamını ifade eder.

Bu atasözünün ortaya çıkışına sebep olan olay şöyle aktarılmaktadır: Bir bedevi pişmiş ve aşırı sıcak olan bir kabak yedi ve kabak ağzını yaktı. Ağzı yandıktan sonra şöyle dedi: “Kabak suda yetmişmiş olsa bile seni kandırmasın!”¹⁵

Görüldüğü üzere kabak, her ne kadar sulanarak yetişse de durumunun değişmesiyle umulmayacak hale dönüşebilir. Dolayısıyla işlerin iç yüzünü bilmeyen kişi ummadığı bir sonuçla karşılaşabilir. Bu durumu, “Ummadığın taş, baş yarar.”¹⁶ Türk atasözü ile de ifade etmek mümkündür. İnsan hiç beklemediği anda kötü sürprizlerle karşılaşabilir.

1.6. وَيَشْرَبُ جَمَلًا مِنَ الْمَاءِ. Devesi de sudan içiyor.¹⁷

Bu atasözünün çıkış nedeni hakkında şöyle bir hadise rivayet edilir: Bir adam bir kadınla evlenir. Daha sonraları ondan nefret eder. Bunun üzerine onu boşar, sonra bir müddet (evlenmeden) yaşar. Bir süre sonra develerle yolculuk eden bazı kadınlar, bu adamın önünden geçerken adamdan su isterler. Adam onlara ve develerine su verir. Sonra adam boşandığı kadını devesinin üzerinde, ona su içirirken görür ve tanır. Bunun üzerine alaycı bir şekilde "Devesi de sudan içiyor." der.

Bu atasözünde ironik yolla alay etme söz konusudur. Zahiren olumlu bir ifade kullanılıyor fakat bunun aksi kastediliyor. Sanki atasözündeki adam, “ben seni boşadığım ve senden nefret ettiğim halde benim verdiğim suyla deveni suluyorsun” diyerek boşadığı eşini azarlıyor. Sonuç olarak bu atasözü, sevilmeyen ve kendisinden nefret edilen kişiyle alay etmek için söylendiği ifade edilebilir.

¹¹ el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-Emsâl*, s.431.

¹² ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ Fi Emsâli'l-Arab*, s. 319.

¹³ el-Meydânî, Ahmed b. Muhmmmed, (1955) *Mecmeu'l-Emsâl*, c.2, s. 63.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, c.1, s.3233.

¹⁵ el-Meydânî, *Mecmeu'l-Emsâl*, c.2, s.174.

¹⁶ Aksoy, Ö. Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, (İstanbul, İnkılâp yay, 1984) c.2, s.143.

¹⁷ el-Meydânî, *Mecmeu'l-Emsâl*, c. 2, s. 369.

1.7. شَرُّ السَّمَكِ يُكَدِّرُ الْمَاءَ. Balığın şerlisi, suyu bulandırır.¹⁸

Balık bedence ne kadar küçük olursa olsun, zahiren suyu bulandırabilir; yararsız veya içilmez hâle getirebilir. Küçük de olsa balığın hareketli ve canlılığı ortallığı bulandırabiliyorsa, düşman da ne kadar küçük ve zayıf olursa olsun, sıkıntı ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla ona karşı da dikkatli ve uyanık olması gerekir. Nitekim el-Meydani bu atasözünün açıklanmasında şu ifadelerle de yer vermektedir:¹⁹ لَا تَحْقِرْ حَاسِمًا صَغِيرًا Hasımı küçük bile olsa, hor görme!

“Düşmanın karınca ise de hor bakma!”²⁰ şeklindeki Türk atasözü bununla aynı anlamı ifade etmektedir. Düşmanın senden ne denli güçsüz olursa olsun, ona önem vermemezlik etme, tetikte bulun, böyle bir düşman, kayıtsızlığından yararlanır; zayıf yanını bulup seni alt edebilir.

Güncel bir örnek vermek gerekirse hâlen sürmekte olan Rusya-Ukrayna savaşının, başlangıçta Rusya'nın kesin üstünlüğüyle sonuçlanacağı düşünülürken Batının da desteğini alan Ukrayna, Rusya ile kıyaslandığında küçük ve güçsüz görünmesine rağmen henüz Ukrayna karşısında tam bir üstünlük sağlayamamıştır. Sonuç olarak düşmanın küçük görülmesi, onun verebileceği zarardan daha tehlikeli olabileceği söylenebilir.

1.8. وَذَقَّ الْعَيْرُ إِلَى الْمَاءِ. Zebra (sonunda) su içmeye yanaştı.²¹

Hayvanlardan zebranın bir özelliğine de dikkat çeken atasözü, ilk başta teklif edilen ve davet edilen güzel ve iyi teklifleri kabul etmeyip reddeden daha sonra kabul eden kimse için söylenmiştir²².

Atasözünde kullanılan وَذَقَّ fiili, أراد، أحب، اشتهى “sevdi, istedi, arzuladı”²³ anlamlarına gelmektedir. Yani ilk başta kabul etmeyip ayak direyen kişinin daha sonra istemesi وَذَقَّ²⁴ fiiliyle anlatılmıştır.

Burada inatçı kişinin önce ortaya koymuş olduğu tavrı bırakarak uygun davranışı istemeyerek de olsa kabul ettiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bir kişinin sonradan zorla da olsa kabul edeceği bir konuda ayak diremesinin anlamsızlığına işaret vardır.

1.9. أَنْفٌ فِي السَّمَاءِ وَاسْتٌ فِي الْمَاءِ. Burun havada, kış suda!²⁵

Bu atasözü kendisi alçak/zelil olduğu halde kendini yücelten, kibirli kimse için söylenmiştir.²⁶

Kibir içerisinde olan fakat yapması gerekeni eda edemeyen insanların durumu atasözünde oldukça güzel bir şekilde ifade edilmiştir. Nitekim şirde de Nabiğa (ö.65/685) aynı konuya şöyle işaret etmiştir:

(بالأرض استاهم عجزا وأنفهم*** عند الكواكب بغيا يا لذا عجا)

Ne şaşılacak şey! Acizlikten kışları yerededir, azgınlıktan burunları yıldızlardadır.²⁷

Esasen kibirli insan, kendisinde bulunmayan bir özellikte nefsinin başkalarından üstün görür. Bu durum, atasözünde burnun havada olmasıyla ifade edilmiştir. Acizlik ise insanın üzerine oturduğu en alt kısmının suya yakın olmasıyla dile getirilmiştir. İşte acizyet içerisinde olup bu durumunu dikkate

¹⁸ el-Meydâni, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.2, s.369.

¹⁹ el-Meydâni, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c. 2, s. 369.

²⁰ Aksoy, Ö. Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, c.2, s.116.

²¹ el-Meydâni, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.2, s.31;ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ Fî Emsâli 'l-Arab*, s. 325.

²² el-Meydâni, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.2, s. 316;ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ Fî Emsâli 'l-Arab*, s. 325.

²³ İbn Manzûr, *Lisanu 'l Arab*, c.1, s. 4827, Dâru'l-Maarif, 1119, Kahire.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisanu 'l Arab*, c.1, s.4827.

²⁵ el-Meydâni, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s. 27;Hutabü 'l Arab Fî Usûri 'l Arabiyyeti 'z Zehideti, Ahmet Zeki Safvet, Mektebetü'lİlmiyye, Beyrut, 1933, 2. Cilt, s. 312.

²⁶ el-Meydâni, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s.27.

²⁷ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ Fî Emsâli 'l-Arab*, s. 158.

almayan fakat olduğundan fazla gözüken insanların haddini bilmemeleri atasözünde veciz bir şekilde su ile irtibatlandırılarak dile getirilmiştir. İfade edilebilir ki kibirli bir insan, kibrin rezaleti içinde bulunmasına rağmen yapamayacağı ve üstesinden gelemeyeceği şeyi öne çıkararak kendisini dev aynasında görür.

1.10. أَمْحَقُ يَمْطُحُ الْمَاءَ: Aptal suyu yalar.²⁸

Ebu Zeyd (ö.215/830), atasözünde geçen الْمَطَّحُ, kelimesi için, yalamak²⁹ anlamında olduğunu ifade etmiştir. Buna göre anlam, "Aptal, suyu yalayandır" olur.

Normal şartlarda akıllı bir insanın su içme ihtiyacını karşılamak için bardak veya tas gibi bir aleti kullanması gerekirken kullanmayıp suyu yalaması, aptallık olarak nitelendirilmiştir. Nitekim köpek ve kedi gibi hayvanlar su içerken yalayarak içerler. Bu açıdan bakıldığında bir insanın kedi ve köpek gibi su içmesi atasözünde aptallığına hamledilmiştir.

Atasözünde doğru yöntem varken yanlış yöntemleri tercih etmenin aptallıkla, akılsızlıkla ilişkilendirilebileceğine de işaret edilmektedir.

1.11. أَصْلَفُ مِنْ مَلْحٍ فِي مَاءٍ: Sudaki tuzdan daha çok övünür/kendini beğenir.³⁰

(أَصْلَفُ) kelimesi, (صَلَف) kökünden türemiş ism-i tafdil vezninde olup oldukça kendini beğenen, çok övünen anlamına geldiği gibi "bir şeyin içinde çok az bulunan şey" anlamında da kullanılmaktadır.³¹

Tuz, suya düşerse erir ve ondan geriye hiçbir şey kalmaz. Yani değersizleşir. Burada kişi kendini övse ve çok beğense de onun değerinin suda eriyen, kütlesi adeta kaybolan tuz gibi olduğuna dikkat çekilmektedir. Atasözünde tuz, suya girdiğinde nasıl erir giderse, kişiliğini çoktan kaybetmiş bir kişinin de boş yere övünmesine dikkat çekilmektedir.

1.12. إِذَا رَأَى رَأَى السَّكِينِ فِي الْمَاءِ: Beni gördüğünde, suda bıçak görür.³²

Bu atasözünde insana huzursuzluk veren, onu tedirgin eden, korkuya düşüren bir insanı görmekle suda bıçak görmek ilişkilendirilmiştir. İnsan kendisine zarar verebilecek bir alet olan bıçaktan nasıl korkarsa, kendisine zarar vereceğini düşündüğü kişiden de öyle çekinir.

Dikkat edilirse, burada suyun yansıtma özelliğine vurgu yapılmaktadır. Su, ayna görevi gören, korkunun iletildiği bir alet olarak verilmektedir. Kişinin suda bıçak görmesi, kendisine yönelebilecek tehlikenin varlığını ihsas ettirir.

Saflığın, temizliğin sembolü olan suda, bıçağı görmek insan idrakini rahatsız ederek onu dehşetli bir korkuya düşürür. Bu atasözü, Türkçe’de bir kimseye sinsice kötülük etmek anlamına gelen “yılan gibi sokmak”³³ deyimini çağrıştıır niteliktedir. Dolayısıyla kendisine huzursuzluk ve zarar verecek kişi, suda ayan beyan gözüken ve her an düşmanı tarafından kullanılabilir bığağa benzetilmiştir.

1.13. وَأَخْفَى مِنَ الْمَاءِ تَحْتِ الرَّفَّةِ: O, samanın altındaki sudan daha gizlidir.³⁴

Hiç kimseye sezdirmeden iş çevirmek, kendisini gizleyerek ortalığı birbirine karıştırmak ve kimseye belli etmeden şaibeli işler yapmak anlamında kullanılmıştır.

²⁸ el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s.209.

²⁹ el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl* c. 1, s. 209.

³⁰ el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s.422.

³¹ İbn Manzûr, *Lisanu 'l Arab*, s. 2484.

³² el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s. 67

³³ *Türk Dil Kurumu sözlükleri, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*

³⁴ el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu 'l-Emsâl*, s. 236

Samanın altındaki az suyun ilk anda dikkatsizlikten görülmesi mümkün olmayabilir. Bu durum özellikle gözlerden uzak, fark ettirmeksizin iş yapmak isteyenlerin duruma benzetilmektedir. Saman altından su yürütmek deyimini de bu çerçevede dikkate değer niteliktedir. Yine karda yürüyüp izini fark ettirmemek de bu bağlamda zikredilebilir.

1.14. مِنَ الْمَاءِ إِلَى قَرَارِهِ: Su akar yatağını bulur.³⁵

Yağmur suları, sel suları başlangıçta düzensiz aksalar da en nihayetinde bir yerde birleşerek düzenli olarak akmaya başlarlar. Bilinmektedir ki, akarsu çukurunu veya akacağı yatağı gücüyle kendisi kazar.

Bir iş, şartlar neyi gerekli ve zorunlu kılıyorsa o yönde gelişmeye devam eder. Yani zaman içinde belli bir seviyeye ulaşır ve öylece devam eder. Kişi onun akışını veya gidişatını değiştirmeye her zaman güç yetiremez. Bu durumda insanın üzülmesine gerek yoktur. Zira artık iş elden çıkmış, güç kudret yetirilemez hale gelmiştir.

Çevremizde olup biten olaylar da taşkın akan sel suları gibi bize karmaşık görünebilir. Ancak karmaşık ve düzensiz gibi görünen olaylar zaman içinde disipline ve düzene kavuşur. Yani her şey olacağına varır.

1.15. أَصْفَى مِنَ الْمَاءِ: (O eşya veya kişi,) sudan daha temizdir.³⁶

Atasözü suyun berraklığı ve temizliğinden hareketle ortaya çıkmıştır. Özellikle suyun ilk çıktığı kaynaklar, oldukça temiz ve saftır.

Temizlik ve saf olma, suya benzetilmiştir. Zira su kaynağından çıkarken oldukça saf ve temizdir. Daha sonra akarken içerisine başka şeylerin karışmasıyla safiyetini kaybedebilir. Bir cismin her türlü pislikten, bir insanın kötülükten uzak oluşu ve hem cismin hem de insanın saf ve temiz oluşu bu atasözleriyle dikkatlere sunulmuştur.³⁷

1.16. مَاءٌ وَلَا كَصَدَاءٍ: Bu da sudur; fakat Saddâ kuyusudaki gibi tatlı değildir.³⁸

Her yerde akarsu, nehir ve çaylardan ihtiyaçların karşılanması mümkün olmayabilir. Bu durumda insanlar su ihtiyaçlarını kazdıkları kuyularla karşılamışlardır. Atasözünde geçen (صَدَاءٌ) kelimesi, suyu çok tatlı olan bir kuyu adıdır.³⁹

Atasözünün ortaya çıkışına şu olay rivayet edilir: Bir kadın, Lakît b. Zürrare isimli birisiyle evlenir. Fakat bir süre sonra bu adam ölür. Kadın da kabilesinden başka bir adamla evlenir. Bu kadın, sık sık ilk eşinden bahseder. Bir gün eşi ona, ilk eşinin nesini beğendiğini sorar. Kadın da beğendiği şeyleri anlatır. İkinci kocası da bu iyilikleri yapmaya çalışır. Bir süre sonra hanımına “Lakît’e göre şimdi nasılım? diye sorar. Hanımı da “Sen de eşsin; fakat Lakît daha iyi idi.” anlamına gelen yukarıdaki atasözünü söyler.⁴⁰

Su, insanın temel ihtiyaç maddelerindedir. O, insanın susuzluğunu ve harareti teskin eder. Ancak değişik nedenlerle bulunduğu mekân itibarıyla tadı, berraklığı, kokusu farklılık arz edebilir. Suyun bu özelliği insanda da söz konusu olabilir. İnsan da çevresine göre aldığı terbiyesi, taşıdığı ahlaki

³⁵ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab*, s. 67

³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab*, s. 86

³⁷ Kazan, Ramazan, *Arap Atasözlerinin Oluşumuna Tesir Eden Önemli Etkenler*. s. 125

³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-Arab*, s. 312

³⁹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, C. 2, s. 277.

⁴⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, C. 2, s. 278-279; Kazan, Ramazan, *Arap Atasözlerinin Oluşumuna Tesir Eden Önemli Etkenler*, s.127.

değerleriyle diğer insanlardan farklılık gösterebilir. İşte atasözü de insanın özelliklerinden bir kısmının diğer insanlara göre farklı olabileceğine ve tercih sebebi olacağına dikkat çekilmektedir.

1.17. كَالْقَابِضِ عَلَى الْمَاءِ: O, suyu avcunda tutan kişi gibidir.⁴¹

Atasözün gerçek anlamı alındığı cümlelerin devamından daha net anlaşılmaktadır. Zira suyu avcunda tutan kişinin zaman içinde su, parmak aralarından sızarak yere düşecektir. Böylece elinde sudan bir şey kalmayacaktır. Nitekim bu atasözü, arzuladığı şeyleri elde edemeyen bir adam için söylenir ve şairin şu sözünden alınmıştır:

(فَأَصْبَحَتْ مِنْ لَيْلَى الْعِدَاةِ كَقَابِضٍ عَلَى الْمَاءِ. خَانَتْهُ فُرُوجُ الْأَصَابِعِ)

Leyla'ya sabahın gelişi, avcundaki suyun parmak aralarından akıp giden kişinin durumu gibidir.

Şiirdeki bu durum Kur'an-ı Kerim'de " إِنْ كَبَّاسُ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ " (Ancak ağzına su gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir.) şeklinde gelmiştir. قَابِضٌ⁴² (Tutan) kelimesiyle Kur'an-ı Kerim'de geçen باسِطٌ⁴³ (yayan) kelimesi birbirinin zıt anlamlısıdır. Ancak avuçlarını suyu yudumlamak için açan kişinin elinde parmak aralarından suyun akıp gitmesiyle sudan bir şey kalmaz. Bu yönüyle her iki mana da birbirine benzerdir.

Bu bağlam da başka bir atasözünde suyu avuçlama, hayal kırıklığı ile irtibatlandırılır. Bu durum şöyle ifade edilir:

44: أَلْخَيْبُ مِنَ الْقَابِضِ عَلَى الْمَاءِ. O, suyu avuçlayandan daha çok hayal kırıklığına uğrayandır.

Atasözünde umulan veya beklenen bir durumun gerçekleşmemesi, kişiyi hayal kırıklığına uğrattığı belirtilmiştir. Su, avuçlandığında parmakların arasından nasıl kayıp gidiyorsa beklediğini veya umduğunu elde edeyen kimsenin emelleri de öylece akıp gider. Umduğunu bulamayan kimse de hayal kırıklığı yaşar. Yani suyun akıp gitmesi gibi hayalleri de akar gider. Özetle söylemek gerekirse "Hiçbir zafer umulanı getirmez."⁴⁵ Her zafer, başarı veya elde edilen şey içinde kayıp veya hayal kırıklığı barındırır.

1.18. مِثْلُ الْمَاءِ خَيْرٌ مِنَ الْمَاءِ: Su gibi olan, sudan daha hayırlıdır.⁴⁶

Bu atasözünün ortaya çıkışı şu şekilde olmuştur: Kendisine ayran ikram edilen adama "Bu, su gibidir" denildi. O da: "Su gibi olan sudan daha hayırlıdır." dedi. Sonra bu söz darb-ı mesel oldu. Bu atasözü aza kanaat eden kişi için söylenmiştir.

Türk dilinde de bu anlayışı destekleyen atasözleri bulabiliriz. Örneğin "Her çok, azdan olur." Çok dediğimiz şeyler, azların birikmesiyle meydana gelmiştir. Çoğu elde etmek için azları biriktirmeye önem vermek gerekir.⁴⁷ Çünkü "Aza kanaat etmeyen çoğu bulamaz."⁴⁸ Çoklar, azların birikmesiyle meydana gelir. Küçük şeyleri hor görenler, büyük şey edinmek fırsatını sürekli olarak geçiriyorlar demektir. Azı bilmeyen çoğu hiç bilmez. Nitekim bir Türk atasözünde şöyle bir diyalog söz konusudur.

Aza demişler:-Nereye?

⁴¹ el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-Emsâl*, s. 403.

⁴² İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, s.3512,3513.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, s.283,284.

⁴⁴ el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-Emsâl*, s.237.

⁴⁵ Meriç, Cemil, (2005) *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları. s.24.

⁴⁶ el-Meydânî, *Mecmeu'l-Emsâl*, c.2, s. 264

⁴⁷ Aksoy, Ömer Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, c.2, s.140.

⁴⁸ Aksoy, Ömer Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, c.2, s.78.

Çoğun yanına demiş.⁴⁹

Aza kanaat etmemenin zıddı “doyumsuzluktur.” Doyumsuzluk da insan için birçok sıkıntıya sebep olur.⁵⁰

Elde ettikleriyle veya sahip olduklarıyla yetinmeyip daha fazlasının arkasından hırsyla koşanlar, sahip olduklarından veya elde ettiklerinden daha fazla ziyan edebilirler. Nihayetinde “Deveyi yardan uçuran (atan) bir tutam ottur”⁵¹ atasözü de buna dikkat çeker.

1.19. **أَشْبَهُ مِنَ الْمَاءِ بِالماءِ. (O), suyun suya benzemesinden daha çok başkasına benzerdir.**

Bu atasözünün çıkışı şu şekilde olmuştur: Bedevinin biri bir adam hakkında konuşurken “Ağzını çevreleyen bıyığı olmasaydı annesi onu ismiyle çağırılmazdı. Çünkü o suyun suya benzemesinden daha çok bir kadına benziyordu.” demiştir.⁵³

Yukarıda atasözünün orta çıkışında sözü edilen kişiyi kadınlardan ayıran tek vasfının bıyığı olduğuna dikkat çekilmektedir. Bıyığı olmasa neredeyse annesi onu bir erkek ismiyle değil bir kadın ismiyle çağıracağı ifade edilmektedir. Zira zikri geçen şahısın erkeğe ait özellikleri taşımadığına dikkat çekilmektedir. Atasözünde suyun suya benzetilmesiyle ilgili şahsın da erkeğe ait özellikleri taşımasına vurgu yapılmaktadır.

Geçmiş, geleceğe; suyun suya benzemesinden daha çok benzer,⁵⁴ şeklindeki kullanıma İbn Haldun’un “Mukaddime” gibi bir eserde yer vermesi de dikkat çekicidir.

1.20. **لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ مَا حَمَلَتْ عَيْنِي المَاءِ. Gözlerim su taşıdığı sürece bunu yapmayacağım.**

Gözlerin su toplaması, gözyaşların kurumayıp mevcut olması anlamına gelmektedir. İnsanda gözyaşının bulunması sağlık, güç, kuvvetle irtibatlıdır. İnsanın gözünde biriken gözyaşı, hastalığı dışında ancak insanın ölümüyle biter.

Atasözünün bir kimsenin işinde, geliştirdiği projesinde veya fikirde haklı, istekli ve kararlı olduğu zaman takındığı tavrı anlattığı söylenebilir.

Sonuç olarak atasözünde zorluklara yılmadan katlanma ve mücadele içerisinde olmaya devam etme, gözden akan su yani gözyaşıyla irtibatlandırılmaktadır. Nasıl hayatın ve canlılığın simgesi olan gözyaşı akmaya devam ediyorsa, haklı olunan bir konuda kararlı olma halinin de devamlılığı bu atasözüyle dile getirdiği söylenebilir.

1.21. **أَوْجَدُ مِنَ المَاءِ وَمِنَ التُّرَابِ. O, su ve topraktan daha üretkendir/daha verimlidir.**

Atasözünde mübtada olan memduh yani övülen kişiye işaret eden (هو)/o zamiri mahzuftur.

⁴⁹ Aksoy, Ömer Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, c.2, s.78

⁵⁰ Buna şu durum örnek gösterilebilir: Sıradan bir çiftçiyken daha zengin olabilmeyen hayalini kuran Pahom, uzaklarda bir reisin bedava toprak dağıttığını işitir. Daha çok toprak sahibi olabilmek için bu arzusunu reise bildirir. Cömert reis, “Güneşin doğuşundan batışına kadar kat ettiğin topraklar senindir ancak güneş batmadan başladığın noktaya dönmen gerekir, yoksa tüm hakkını kaybedersin” der. Güneşin doğuşuyla yürümeye başlayan Pahom, bakar ki güneşin batışına az kalmış. Koştukça koşar ve takatı kesilir. Tam yürümeye başladığı noktaya yaklaşmışken ansızın yere yığılır ve düştüğü yerden bir daha kalkamaz. Olanları izlemekte olan reis, adamlarına bir mezar kazdırır ve Pahom’u gömerler. Reis, Pahom’un mezarı başında: “Bir insana işte bu kadar toprak yeter.”⁵⁰ der. Bkz. Tolstoy, Lev N. *İnsan Ne ile Yaşar*, 1. Baskı, İstanbul, Sis Yayıncılık, s.18-46, 2011.

⁵¹ Aksoy, Ömer Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, c.2, s.110.

⁵² el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s. 519

⁵³ el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.1, s. 519

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime* (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982-1983, c.1, s.168.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi Emsâli 'l-Arab*, s. 280.

⁵⁶ el-Meydânî, *Mecmeu 'l-Emsâl*, c.2, s. 408

Atasözündeki (أُجْدُ) lafzı, ismi tafdil veznin de olup, zenginlik, barındırmak ve muhtaç olmamak, güçlü olmak anlamındadır.⁵⁷ Dolayısıyla övülen şahsın, canlılar için elzem olan şeylerin yetişmesine sebep olan su ve topraktan da verimli, gayretli olduğuna mübalağalı bir şekilde dikkat çekilmektedir.

Toprağın verimliliği, zenginliği ve hayatın sürdürülmesindeki önemi pek çok şiirde de edebi olarak dile getirildiğine şahit oluyoruz.⁵⁸

Mitolojide su, evrenin tüm potansiyelini ve tohumlarını içinde barındıran bir rahim olarak düşünülmüştür.⁵⁹ Bununla birlikte kadim toplumlar açısından su en yalın ifadesiyle hayat demektir. Toplumumuz suya (yağmura), “Rahmet” rahmet adını vermişlerdir. Bu da bereketin kaynağı anlamında kullanılmıştır.

Mezkûr atasözünde ise “sudan ve topraktan daha üretken, çalışkan, verimli” nitelemesiyle işaret edilen kişinin ya da duruma göre ifade edilen mekânın üretkenliğine, verimli oluşuna dikkat çekilmektedir.

1.22. أرق من الهواء وأرق من الماء⁶⁰: O, havadan ve sudan daha saftır/temizdir.

Atasözünde geçen (أرق) lafzı, ismi tafdil veznin de olup çok berrak, temiz, saf, arı, yumuşak mülayim olmak anlamı vardır.⁶¹

Atasözünde havanın ve suyun berraklığı, temizliği, arılığı ve diğer müspet anlamada özelliğinden hareketle teşbih sanatına başvurulmaktadır. Övülen kişi saflığı, arılığı, temizliği ve mülayimliği gibi vasıflar dolayısıyla suya ve toprağa benzetilmektedir. Dolayısıyla atasözünde övülen kişinin hava ve sudan daha saf, mülayim, yumuşak huylu olduğuna dikkat çekilmektedir.

1.23. سيل به وهو لا يدري⁶² O farkında değilken sel/nehir akıyor.

Bu atasözünde su kelimesi geçmese de sel, bol ve çok sudan meydana geldiği için çalışma konusuyla ilgisi söz konusudur. “etrafında olup bitenlerden habersiz, gafil, ilgisiz bir kişi için” bu atasözünün söylendiği ifade edilebilir.

Nitekim Necip Fazıl’ın bu atasözünün anlamını destekleyen beyti şöyledir:

Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum

*Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum.*⁶³

Netice olarak bu mesel, “köprünün altından çok sular aktı” atasözünün ifade ettiği anlamı da karşılamaktadır. Böylece suyun atasözünün ortaya çıkmasına akışıyla katkıda bulunduğu görülmektedir.

1.24. لا تَطْعَمَنَّ رَنْقُ الْمَاءِ⁶⁴: Bulanık sudan kesinlikle tatma!

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, c. 1, s.4770.

⁵⁸ Bu bağlamda Aşık Veysel’in meşhur türkü formunda şiirinin ilk kıtası şöyledir:

*Koyun verdi kuzu verdi süt verdi
Yemek verdi ekme verdi et verdi
Kazma ile döğmeyince küt verdi*

Benim sadık yârım kara topraktır. Diğer kıtaları için bkz. Şatıroğlu, Aşık Veysel, *Kara Toprak*.

⁵⁹ Çağlar Abiha, Birsal. "Mitolojiden İnsana Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme". *BENĞİ Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 2018/1 (Mayıs 2018), 38-56

⁶⁰ el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-Emsâl*, s.273

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, c. 1, s.1732.

⁶² el-Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheratu'l-Emsâl*, s. 287

⁶³ Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No:46, İstanbul, s.36.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, s.1771.

⁶⁵ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab*, s. 280.

الرُّنْقَة lafzı, havuzun dibinde kalan bulanık su anlamına gelmektedir. Atasözü, kötü insanlarla birlikte olmanın doğru olmadığını ifade etmek için nehiy sıygasıyla söylenmiştir.⁶⁶

Atasözünde kötü insan, bulanık suya benzetmiştir. Bulanık olan suyun içilmesi mümkün değilse, kötü insanla da beraber olmak, onunla dost olmanın da uygun olmayacağına dikkat çekilmektedir. Yine bulanık suyun içi görülmediği için mahiyeti ve muhtevası yeteri kadar anlaşılabilir. Mahiyetini ve nasıl olduğunu bilmediğimiz bir şeyin veya bir kimsenin zarar verme ihtimali olabilir. Bu sebeple insan kendisine yönelecek bir tehlikeye karşı dikkatli olmalıdır.

Ayrıca atasözünde “kesinlikle tatmayın” şeklindeki te’kitli nehiy sığası, “beraber olmayın, dost olmayın” ifadesinden kinayedir. Zararı dokunacak insanlarla beraber olmak kişinin zarar görmesine veya güzel ahlâkını bozmasına neden olabilir. Bu açıdan da atasözündeki yasaklama esasen bir ikaz niteliği taşımaktadır.

Sonuç

Atasözleri, tüm dillerde olup uzun bir tecrübenin sonucunda ortaya çıkan kısa özlü sözlerdir. Mana bakımından kültürlere göre az çok aralarında farklılıklar olabilmektedir. Ayrıca bazı dillerdeki atasözleri, din, dil, tabiat, kültür vb. farklılıklardan dolayı diğer dillerde bulunmamaktadır.

Özellikle su, önemine binaen atasözlerinin ortaya çıkmasında ayrı bir yeri vardır. Nitekim klasik sanatlarından biri olan ebru, suyun üzerinde icra edildiği için “suyun rüyası” olarak tanımlanması, suyun sanatı da derinden etkileyen gücünü de göstermektedir.

Arap atasözlerinin bir kısmı edebi özellikleri dolayısıyla hakiki anlamının dışında mecaza kaydığı görülmektedir. Dolayısıyla temel anlamının dışında mecazlı bir anlatımla serdedildikleri söylenebilir.

Atasözlerinde geçen su lafzının bağlamına göre muhtelif anlamlar kazandığı bu çalışmada net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ayrıca su lafzının, bazı mesellerin doğuşuna sebep olduğu ya da daha güzel anlam kazanmasında büyük rol oynadığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bilinmektedir ki, su insan hayatının idamesi için en önemli ihtiyaç maddelerinden biridir. Su, kâinatın özünü teşkil eden “Anâsır-ı Erbaa”dan biri olarak kabul edilir. Dinî literatürde ise yaratılan her şeyin özünü teşkil etmektedir. Onun pek çok özelliğinden dolayı atasözlerinin teşekkülünde en önemli temalardan birisi olduğu araştırmada ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda akışı, tatlılığı, temizliği, berraklığı, saydamlığı, tüm canlıların ihtiyaç duyulması, bitkilerin ve ağaçların yetişme ve verimli olmasına etkisi gibi özellikleriyle müspet anlamdaki Arap atasözlerinin doğuşuna zemin hazırladığı görülmektedir. Bulanıklığı, boğazı düğümlemesi, tuzluluğu, eritmesi, boğması, sel şeklinde akışı gibi özellikleriyle de sosyal ilişkilerde dikkatli olunması ve olumsuz ahlaki davranışların yerilmesi şeklinde atasözlerinde yer almıştır.

Sonuç olarak canlıların daima ihtiyaç duyduğu suyun, pek çok özelliği atasözlerinin ortaya çıkmasına sebep olduğu görülmektedir. Ayrıca faydası bakımından daha fazla, bulanık olması gibi özelliklerinden dolayı daha az atasözünün neşet etmesine vesile olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁶⁶ ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab*, s. 280.

Kaynakça

- Ahmet Zeki Safvet, *Hutabü'l Arab Fî Usûri'l Arabiyyeti'z Zehideti*, Mektebetü'l İlmîyye, Beyrut, 1933.
- Aksoy, Ö. Âsım, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi. İstanbul, 2015.
- Askerî, Ebû Hilâl, (trs) *Cemheratu'l-Emsâl*, Erişim:(29.10.2023) <https://www.al-mostafa.com/>
- Bulut M, *Türkçe Eğitimi ve Öğretiminde Dil ve Kültür Aktarımı Aracı Olarak Atasözleri ve Deyimlerin Önemi*. Electronic Turkish Studies, 2013.
- Çağlar Abiha, Birsal. "Mitolojiden İnsana Dört Unsur Üzerine Bir İnceleme". *BENGİ Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 2018/1 (Mayıs 2018)
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Emre, İsmet, *TÜRK DİLİ Dergisi* Mayıs Yıl: 70 Sayı: 833, 2021.
- İbn Haldun, Mukaddime, Lübnan Kütüphanesi, Beyrut 1993.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, Dâru'l Maarif, Kahire, 15 Cilt. 1119.
- Kazan, Ramazan, *Arap Atasözlerinin Oluşumuna Tesir Eden Önemli Etkenler*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: /2, Sayı: 47, 2021.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed, *Mecmeu'l-Emsâl*, (tah.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Kahire, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 2 Cilt, 1955.
- Suçin, M. Hakkı, "Arapça Çeviri ve sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Eşdeğerlik Sorunları" Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2004|Doktora Tezi:
- Şirin H.E, Işık S, Çevik C, Doğru T, Dalkıç T, Solar B. *Deyim Yerindeyse*. 1. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Teftazânî, Sa'duddin, *Muhtasaru'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitap Evinin Ofseti, İstanbul, 1304.
- Tolstoy, Lev N. *İnsan Ne ile Yaşar*, 1. Baskı, İstanbul, Sis Yayıncılık, 2011.
- TDK, *Türk Dil Kurumu sözlükleri*, "Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü" Erişim:(29.10.2023) <https://sozluk.gov.tr/>
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b.Umer, (trs) *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab*, Mektebet'ün Nur
" Tahmîlü'l Kitabi'l Mustaksa fi Emsâli'l Arap Pfd" Erişim: 28.10.2023. <https://www.noor-book.com>.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

النقد الأدبي في شعر أحمد مطر

Ahmed Matar'ın Şiirinde Edebi Eleştiri
Literary Criticism in Ahmed Matar's Poetry

Öğr. Gör. Bedirhan KORKMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-9360-7271>
bedirhaan2012@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Öğr. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Instructor Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Korkmaz, Bedirhan. "en-Nakdu'l-Edebi fi Şi'ri Ahmed Matar". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 120-139.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1383468>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Bedirhan KORKMAZ.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Literary Criticism in Ahmed Matar's Poetry

Abstract

The literary criticism genre has undergone different stages throughout time. In every era of history, there have been individuals or groups who have taken it upon themselves to correct the values that society has corrupted and to highlight virtuous ethics that ensure the healthy continuity of life. These individuals have advocated for general moral values and principles, standing against any form of power that disturbs the peace and freedom of society. The act of refusal and opposition has manifested itself in various ways. Previous nations were not devoid of literary criticism, as history is full of critical poetry, and we find this in pre-Islamic poetry, for example, which is called satirical poetry. Likewise, the Islamic era was not devoid of literary criticism. Poetry had more impact on people than swords. Islam only came to correct people's beliefs and principles, keep them away from injustice to themselves and others, and to criticize practices that would weaken people. Criticism entered into every detail of life. The individual to return to his nature in a way that ensures the safety of life. What distinguishes societies from others is human awareness, and this awareness is the primary motivation for people to get rid of the negatives that society suffers for the goal of advancement, unity, and solidarity. This must have systematic ways and means that work to educate society to get rid of political, social, or economic restrictions. Literary criticism was the means close to the minds of society through which the writer expressed their faith and belief in the cause of freedom, social equality, and the advancement of morals. The writer committed himself to a cause that he defended, bearing the harms of his path in the literary struggle. Among these critics, the literary critic Ahmed Matar emerged, the poet of politics, commitment, and sarcasm. He presented his literature in a way that flogged politics, and showed society's flaws in a critical and comic way, to shed light on this negativity so that society can correct it and overcome it. In his poetry, Ahmed Matar focused on freedom and getting rid of dependency at the level of the individual and society, up to the state and the Arab world. He criticized Arab submission to the West, and his poetry was distinguished by its ease, as he used words that could be understood by those far and near. He reached society with his poetry and was even considered a role model for poets. And the revolutionaries. We find that Ahmed Matar is one of the poets of Arab realism, as he conveyed his reality with all sincerity, without embellishment or falsification. Arab realism is what aims to liberate homelands, and this is the first motivation for writing his critical poetry. Ahmed is also considered one of the poets of commitment who was committed to the cause of renouncing any defect that would corrupt or drag societies into the abyss. He believed in his cause and defended it despite the dangers surrounding him. When we trace his poetry, we find that every poem has a story that expresses a stage that the poet or the people went through. His poems present historical events in a critical literary form that directs minds to think; It focuses on all the negativities that it sees as problems and aims to solve.

Keywords: Arabic Language, Poetry, Ahmed Matar, Literary Criticism, Schools.

Ahmet Matar'ın Şiirlerinde Edebî Eleştiri

Öz

Edebî eleştiri türü zaman boyunca farklı merhaleler geçirmiştir. Tarihin her aşamasında toplumun bozduğu değerleri düzeltmeyi ve hayatın sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlayacak güzel ahlaki ön plana çıkarmayı kendisine görev kabul etmiş kişi veya kişiler olagelmıştır. Söz konusu kişiler genel ahlaki değerleri ve ilkeleri savunmuşlar, toplumun huzurunu ve özgürlüğünü elinden alan her türlü gücün karşısında durmuşlardır. Kabul etmeme ve karşısında durma eylemi kendini farklı şekillerde göstermiştir. Edebî eleştiri de tarih boyunca tepki gösterme noktasında kullanılan bir yöntemdir. Önceki dönemlere ait birçok eleştiri şiirinin bulunması bu durumun bir göstergesidir. Nitekim cahiliye dönemine ait, kabileler arası birbirini yerme ve eleştirme adına yazılmış hiciv şiirleri bulunmaktadır. İlgili şiirler zaman zaman fiili savaştan daha etkili olmuştur. Şiirlerin, İslamiyet ve sonrasında da eleştiri noktasında kullanıldığı görülmektedir. Çünkü şiir kimi zamanlar kılıçtan daha etkili ve etkili bir yapıya sahiptir. Eleştiri ve karşısında durma İslam'ın kendi yapısında da yer almaktadır. İslam, yalnızca insanların inanç ve ilkelerini düzeltmeyi, onları kendilerine ve birbirlerine yapılan haksızlıklardan uzak tutmayı amaçlamakta; toplumu zayıflatacak uygulamaları eleştirmektedir. Yani eleştiri, insanı kendi doğasına döndürmek için hayatının her detayına girmiş, ruhuna zarar verebilecek her şeyi reddetmiştir. Toplumlara birbirinden ayıran en önemli şeylerden biri, insan bilincidir. Bu bilinç, ilerleme, birlik ve beraberlik hedefi doğrultusunda toplumun yaşadığı olumsuzluklardan kurtulmasının en temel itici gücüdür. Dolayısıyla toplumun politik, sosyal ve ekonomik kısıtlamalardan kurtulması için ilgili bilincin sistematik yollar ve araçlarla oluşturulması gerekmektedir. Edebî eleştiri, yazarların özgürlük, toplumsal eşitlik ve diğer ahlaki değerlere olan inançlarını dile getirdikleri, toplumun zihnine en yakın araçtır. Eleştiride şiirleri kullanmada ön plan çıkan şairlerden biri siyasetin, bağlılığın ve alaycılığın şairi olan Ahmet Matar'dır. Ahmet Matar, eserlerini siyaseti kırbaçlayacak şekilde sunmuş, toplumun kusurlarını eleştirel ve komik bir dille göstermiş, olumsuzluklara ışık tutarak toplumun bunları düzelterip aşabilmesini amaçlamıştır. Şiirlerinde birey ve toplum düzeyinden devlet ve Arap dünyasına kadar özgürlüğe ve bağımlılıktan kurtulmaya yoğunlaşmıştır. Ona göre eleştiri, devlet politikacıları veya diğerleri, sınırı aşan herkese yönelttiği bir silahtır. Şiirleri, herkesin anlayabileceği seviyede basitliğiyle öne çıkan Matar, şiirleriyle topluma ulaşmış, hatta şairlere ve devrimcilere örnek olmuştur. Edebî fikirleri ile her ortamda yer alan Matar'ın, realist bir şair olduğu, kendi gerçekliğini tüm dürüstlüğüyle, süslemeden ve tahrif etmeden aktardığı görülmektedir. Özgürlük olgusu onu eleştiri şiirleri yazmaya iten ilk etkendir. Aynı şekilde o, toplumlara yozlaştıracak, uçuruma sürükleyecek her türlü kusurdan vazgeçme davasına kendini adadığı için bağlılık şairlerinden biri olarak kabul edilir. Onun şiirleri incelendiğinde şiirlerinin her birinin şairin ya da halkın geçirdiği bir aşamayı ifade eden bir hikâye içerdiği görülmektedir. Şiirleri tarihi olayları, zihinleri düşünmeye yönlendiren eleştirel bir edebi formda sunmakta; problem olarak gördüğü ve çözüme kavuşmasını hedeflediği bütün olumsuzlukları mercek altına almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Şiir, Ahmed Matar, Edebi Eleştirisi, Ekoller.

النقد الأدبي في شعر أحمد مطر

الملخص

إنَّ النقد الأدبي مر بمراحل كثيرة، فما من عصر إلا وتجذ له رجالات قد أخذت على عاتقها اصلاح ما أفسده النَّاس، والعمل على ابراز الاخلاق الحميدة التي من شأنها تحافظ على ديمومة الحياة بشكل سليم؛ وهذه الرجالات نجدها قد التزمت بالدفاع عن المبادئ التي يرتضيها العقل السليم، ومحاربة أي قوة تسلب راحة وحرية المجتمع. إذن نستطيع أن نقول ان الأمم السابقة لم تخلوا من النقد الادبي فالتاريخ مليء بالأشعار الناقدة، وهذا نجده في اشعار الجاهلية مثلاً والتي تسمى بشعر الهجاء، وما كان الهجو إلا لنقد عيبٍ في المهجُو، بل كان الهجاء بين القبائل أخطر وأقسى على القبيلة من القتال بالسيوف. ولم يخلو العصر الإسلامي من النقد الادبي، فكانت الاشعار أكثر وقفاً في النفوس من السيوف، وما جاء الإسلام إلا ليصحح عقائد ومبادئ النَّاس، وإبعادهم عن ظلم أنفسهم، وظلم بعضهم البعض، ونقد الممارسات التي من شأنها تضعف الانسان، فدخل النقد في كل تفاصيل حياة الفرد لإرجاعه الى فطرته بما يضمن سلامة الحياة، ونبتذ كل شيء قد يؤدي نفوس الناس. إنَّ ما يميز المجتمعات عن الأخرى هو الوعي الإنساني، وهذا الوعي هو المحرك الأساسي للناس في التخلص من السلبيات التي يعانيها المجتمع مُدْفِ الرقي والوحدة والتكافل، وهذا لا بد أن يكون له طرق ووسائل ممنهجة تعمل على تنقيف المجتمع للتخلص من القيود السياسية او الاجتماعية والاقتصادية. ولقد كان النقد الأدبي الوسيلة القريبة من عقول المجتمع التي يعبر بها الاديب عن انماهم واعتقادهم بقضية الحرية والمساواة المجتمعية والرقي بالأخلاق، فيلتزم الاديب قضيةً يدافع عنها متحملاً اضرار مسيرته في الكفاح الأدبي، فبرز من هؤلاء النقاد الناقد الأدبي أحمد مطر شاعر السياسة والالتزام والسخرية. حيث قدم أدبه بأسلوب جلدٌ فيها السياسة، واطهر عيوب المجتمع بصورة هزلية نقدية، ليسلط الضوء على هذه السلبية ليصلحها ويتخطاها المجتمع. إنَّ أحمد مطر ركَّز في اشعاره على الحرِّية، والتخلص من التَّبعية على مستوى الفرد والمجتمع صعوداً الى الدولة والوطن العربي، فكان ينتقد الرُّضوخ العربي للغرب، فالنقد عنده سلاح يوجهه الى الطغاة سواء التَّاسة الدول او غيرهم. كما امتاز شعره بالسهولة، بحيث استخدم كلمات يفهمها القاصي قبل الداني، فقد وصل الى المجتمع بأشعاره بل وكان يعتبر قدوة للشعراء والثائرين، فما تبع محفلٍ إلا وكان حاضراً بمفرداته الأدبية. ونجد أنَّ احمد مطر من شعراء الواقعية العربية، حيث نقل واقعه بكل صدق من غير تزوير ولا تزييف، والواقعية العربية هي التي تحدف الى تحرير الأوطان، وهذا هو الدافع الأول لكتابه شعره الناقدة. كما يعتبر احمد من شعراء الالتزام الذي التزم قضية الخروج على أي عيب من شأنه يفسد أو يجر المجتمعات الى الهاوية. فكان مؤمناً بقضيته، ودافع عنها على رغم المخاطر التي كانت تدور حوله، وعند تتبع شعره، نجد أنَّ لكل قصيدة حكاية، وقصة تعبر عن مرحلة مرَّ بها الشاعر أو الشعب، فكانت قصائده توثق الاحداث التاريخية بصيغة أدبية نقدية توجه الأذهان الى التفكُّر، ووضع السُّلبيات تحت المجهر كي تعالج من قبل الشعب او المرؤوس على الشعب. فكانت هذه المقالة تدور حول النقد الادبي لشعر احمد مطر، وكيف وظَّف اشعاره لتكون سلاحاً بيد الثَّوار، ونشيداً يتلوه الشباب المدافع عن مبادئه وحقوقه.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الشعر، أحمد مطر، النقد الأدبي، المدارس.

المقدمة

يعد النقد الأدبي من المواضيع العلمية المهمة التي أصبحت علمياً بذاته ينمي ويغذي الأفكار والعقل، وأصبح النقد الأدبي سلاح الادباء في تقويم المسيرة على مستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وهو أحد أسباب النهضة العلمية الأدبية وكذلك اثرها اللغة بالمصطلحات واطهارها للمجتمع. فالأدب النقدي هو صورة المجتمع ينقل ما يعانيه بأسلوب لغوي بلاغي رائع يصل إلى القارئ والسامع بصورة سلسلة يستطيع التناغم والاندماج معها. إنَّ تأريخ النقد الأدبي ضارب في القدم منذ نشأة اللغة إلا أنَّه مرَّ بمراحل تاريخية ثمَّته وطورته وجعلت له مصطلحاته حتى صار علماً يدرس على حدة. فلولا النقد لما عرفنا المراحل التي عاشتها المجتمعات السابقة وكيف ووجهت وتجاوزت مشاكلها، فالنقد يعتبر ارث تاريخي يستطيع بها الناقد ان يدرس المجتمعات التي مضت ويخرج معها بنتيجة توضح نضوج الفكر في العصور الغابرة.

1. النقد الأدبي

1.1. النقد في اللغة والاصطلاح

أولاً: النقد في اللغة: جاءت كلمة النقد في معانٍ عدَّة وأكثر هذه المعاني تصب في معنى واحدٍ او قريبٍ من المعنى الأصلي فكلمة نَقَدَ جاءت بمعنى ضَرَبَ مثل نَقَدَ الرجل اربته أي ضربه وكذلك نقد الطائر الفَحَّ أي ضربه بمنقاره.¹ وجاءت كلمة نَقَدَ بمعنى اختلاس النظر فالإنسان ينقد بعينه إلى الشيء حتى لا يظن له. وينقد بعينه أي يستمر بالنظر إلى الشيء. وجاءت بمعنى تمييز الدراهم هو معرفة جيدها ورديتها؛ وجاءت بمعنى الاعطاء نقده الدراهم أي أعطاه إياه. والنقد بمعناه التمييز بين الرديء والجيد هو أقرب المعاني لمعنى النقد في اصطلاح الحديث² وهو الذي يخص موضوعنا.

وجاءت بمعنى العيب ففي "حديث أبي الدرداء أنه قال: ((إن نقدت النَّاس نقدوك وإن تركتهم تركوك))³ بمعنى نقدتهم أي عبتهم واغبتبتهم قابلوكم بمثله"⁴.

1 ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. ت)، (د. ط)، 118/5؛ الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، معجم ديوان الأدب، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1424 هـ - 2003م)، (د. ط)، 3/ 281.

2 ينظر: أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1994م)، ط 10، ص 115.

3 ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، المطالب العالمة بترانيد المتنازلة القماتية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، (الرياض: دار العاصمة، 2000م)، ط 1، 13/ 175.

4 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الروفيعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر 1414هـ)، ط 3، 3/ 426.

ثانياً: النقد في المعنى الاصطلاحي: "هو دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، ويجري هذا في الحسيات والمعنويات، وفي العلوم والفنون وفي كل شيء متصل بالحياة"⁵.

ويمكن أن نقول أن النقد هو حالة صحية سليمة تعمل على تقويم وإصلاح الأشياء التي يجدها الانسان أتمها غير ملائمة على صعيد الحياة الاجتماعية أو الثقافية والسياسية وفي الأدبية أيضاً. والنقد عموماً هو يلامس حياة الانسان فهو طريق للارتقاء إلى أسمى وأعلى مستويات العيش المرضي الذي يراعي اذواق الناس وطبقاتهم على جميع المستويات.

إنَّ النقد الأدبي من المواضيع الضاربة في القدم ولكن تختلف نظرة النقد من بيئة إلى أخرى تبعاً للظروف التي يعيشها ذلك المجتمع من تحليل والغوص في النقد وفك رموز إلى السطحية في النقد. إنَّ النقد الأدبي ليس مقتصرًا على عصرٍ دون عصرٍ أو فئة معينة بل هو عبارة عن تحسین حال الشيء وإخراجه بأفضل صورة، وبصورة عامة أن النقد لا يحتاج إلى دراسة فلسفية ليكون الشخص ناقداً بل هو ابسط من ذلك لأنَّ النقد يمس حياتنا اليومية فالطفل قد ينقد أسلوب معلمه أو ينقد العامل مديره وقد تنقد المرأة اخلاق رجلٍ. إذن فالمجتمع دائماً في حالة نقد الانحراف عن جادة الصواب لأنه مجبول على ذلك. إلا أن النقد الأدبي يختلف بالاسلوب فيعطيه صبغة بلاغية فنية يصل بها الناقد إلى مبتغاه⁶.

2.1. أهمية النقد

إنَّ أهمية النقد الأدبي يقوم بالكشف عن جوانب النضج الفني في النتاج الأدبي، وتمييزها مما سواها عن طريق الشرح والتحليل. فعند استخراج جوهر النص وفك الرموز التي قد يتوصل إليها الناقد من تعليقات ومبررات التي تكون مهمة في تفسير النص وان أخطأ الناقد في الحكم. فالنقد له صلة بالعلوم الإنسانية التي تدرس جوانب الانسان من فلسفة وعلوم اللغة والتأريخ⁷.

فالنقد هو طريق للتعليم والاعلام وطريقة لإقناع الآخرين في التفكير بعقل الناقد، فالنقد يقود الكتاب والقراء إلى تنمية الفكر الإنساني ليتجنب القبيح ويجوز في الملمح؛ فالنقد يعلمنا على القراءة التَّبَعِيَّة العميقة لتفسير حدس الكاتب ويقدم لنا معادلة منطقية تتشربها عقولنا ببسر وسهولة⁸

3.1. تأريخ النقد عند العرب

إنَّ تأريخ النقد العربي موضوع طويل إلا أنَّني سأختصر هذا الموضوع بعصورها واعطي مثال عن كل عصر مرَّ به النقد.

1.3.1. العصر الجاهلي

يعد هذا العصر المرحلة الأولى لانطلاق الشعر والغناء فمن المعروف أنَّ مجتمع العرب في تلك الحقبة مجتمع صحراوي بدائي يتسم بالقسوة والخشونة وبعد القبائل بعضها عن بعض فكانوا رحالة طلباً للعشب لما شبتهم فكان بعضهم يجيد الغناء والدفندنة للتخفيف عناء الطريق والسفر وتخفيفاً لمن حوله على المواصلة فكانت القبائل هي عزوة الفرد يتغنى بها من حيث القوة والكرم والشجاعة والسخاء في أوقات الشدة فتطور هذا الغناء في امتداد قبيلته أو حبيبتة أو فرسه، ويهجو القبائل الأخرى لما يراه من سوء يبدر منهم فكان الهجاء من أشد الأغراض الشعرية شيوعاً للخصومة بين القبائل في ضرب من السجع أولاً ثم الرجز وتطور حتى اجدادوا الشعر الصحيح وكان ذلك قبل الإسلام. إلا أنَّ الشعر ازداد تطوراً عندما عصفت الاحداث السياسية في جزيرة العرب والاقتصادية ومخالطة القبائل خارج الجزيرة التي غذت عقولهم وأمدت الشعور فأصبح للعقل العربي فكر خصب يجيد الشعر المتميز حتى مرحلة الاتقان فكان الشعر العربي وفكره الناقد عربي المنشأ تابع نسج العرب؛ وفي أواخر العصر الجاهلي كثرت أسواق العرب التي يجتمع فيها الناس من قبائل عدة، وكثرت المجالس الأدبية، وكثر تلاقي الشعراء بأفنية الملوك في الحيرة وغسان فجعل بعضهم ينقد بعضاً⁹.

وكانت سوق عكاظ بيئة للنقد الأدبي يلتقي فيها الشعراء كلَّ عام ويلقون اشعارهم فكان للنابعة الذبياني له في سوق عكاظ قبة من الجلد حمراء يأتيه الشعراء من كلِّ صوب تعرض عليه اشعارهم فكان ذات مرة أنشده الشعراء ثم انشدته الخنساء قصبدها في رثاء أخيها صخر فقالت:

5 أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ص115.

6 ينظر: عبد العزيز عتيق، تأريخ النقد الأدبي عند العرب، (بيروت: دار النهضة العربية 1972م)، ط2، ص8.

7 ينظر: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (القاهرة: فضة مصر 1997م)، (د. ط)، ص9.

8 ينظر: أنريك أندرسون ميرت، ترجمة الطاهر أحمد مكي، مناهج النقد الأدبي، (القاهرة: مكتبة الآداب 1991م)، (د. ط)، ص51.

9 ينظر: طه أحمد إبراهيم، تأريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة 1937م)، (د. ط)، ص12.

وَأَنَّ صَخْرًا لَتَأْتَمُّ الْهُدَاةُ بِهِ ** كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ

فأبتهج بقصيدتها فقال: "لولا انشدني أبو بصير وهو الاعشى لقلت انت أشعر الانس والجن"¹⁰ ومن الأمثلة المشهورة في كتب الادب عندما تخاصم امرؤ القيس مع علقمة فقال امرؤ القيس أنا اشعر منك وقال الاخر بل أنا اشعر منك فتخاصما إلى أم جندب زوجة امرؤ القيس فاشعر القيس فقال:

فللسوط أهوب وللساق درة ... وللزجر منه وقع أخرج مهذب

ثم اشعر علقمة بقوله:

فأدركهن ثأنيًا من عنانه ... يمزّ كمرّ الرّاح المتحلّب

فحكمت ام جندب لعلقمة لأنها عابت على فرس امرؤ القيس لأنه ضربه بالسوط ومراه بساق وأما فرس علقمة فكان مسرعاً كالريح من غير ضرب. فكانت من الأمثلة الرائعة على النقد الأدبي عند العرب فتجد عندهم الذوق الرفيع في تلذذ الشعر والقوافي¹¹ وهذا دليل على أنّ النقد الأدبي سائد ومعروف عندهم وله مكانة علمية وعملية فكان الشاعِر دقيق في اختيار الكلمات ووضع القوافي كي لا يعيب عليه أحد أو يهجو به بركاكة شعره وما كان الاحتكام إلى شاعر يحلّ النزاع إلاّ للنقد الأدبي ليحلل الشعر وينقده ويصوب المخطئ ويمدح المصيب فهذا يدلّ على أنّ الشعر الجاهلي لم يكن سارد للقصائد فحسب بل مراعيًا للذوق العام الناقد.

2.3.1. عصر صدر الإسلام

كان عصر البعثة حافلاً بالأشعار النقدية وخصوصاً الخصومة التي بين مسلمي قريش وكفارها فاحتدم الهجاء والنقد بين الطرفين؛ فكان شعراء قريش يهجون رسول الله وصحابته وكان شعراء الأنصار يناقضون هذا الهجاء فكانت قريش تجزع من شعر حسان بن ثابت فكان يطعن في أحسابهم التي تنال من عزة الجاهلية؛ وكان عبد الله بن رواحة يعيرهم بكفرهم. فالنقد الأدبي ظل مستمراً في عهد البعثة الإسلامية ولم يكفوا في النظر في الشعر والمفاضلة بين الشعراء¹².

تميز فترة البعثة من الناحية الشعرية أنّ القرآن الكريم هذب وشذب الفكر الشعري لدى الشاعِر وعَدَّاهم بهم هائل من الثقافة العلمية والمعرفية سواء عن الامم السابقة أو عن عالم السماء او في استخدام الصورة الذهنية واللفظ الجزيل فانتقل القرآن بالأمّة من البداوة إلى المدنية. وأنّ النبع الثاني للشعراء هو النبي صلى الله عليه وسلم فالحديث النبوي ساعد على تهذيب الألسن وتنقيف الطباع والقضاء على الغرابة والتعقيد واحلّ محله السلاسة والسهولة والوضوح وسلامة الأسلوب والبيان، وقضى على سجع الكهان ورفع من شأن النثر فكل ذلك ساهم في تطور النهضة الادبية¹³.

ومن أفضل النقاد في عصر صدر الإسلام هو النبي صلى الله عليه وسلم وكيف لا وقد اتاه الله جوامع الكلم فكان يسمع الشعر فينقده ويشذبه ويسدده ويبدل الفاظه في حين آخر فكان له حس نقدي لا يعلو عليه.

ومن روائع النقد في عصر الإسلام هو أنّ كفار مكة كانوا ينالون من المسلمين بأشعارهم وكان يبلغه شعر المسلمين الذين يذودون عن الإسلام منهم عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك فقالوا بهم ما قالوا وأحسنوا حتى قام لهم حسان بن ثابت فقال ما قال فقال عنه رسول الله: (فشفى وأشفى)¹⁴. وأمر رسول الله بهجاء من يهجو المسلمين ليس بالشتم وإنما يذم ما هم عليه من النقائص والذيلة وكان الهجاء أشد وقعاً على الكفار من السهام في صدورهم، ويرجع ذلك هو انتشار الهجاء على السنن القبائل فيكون ذلك تقليلاً لشأنهم فجلدهم حسان بن ثابت بشعره ونقدتهم بالردائل التي يرتكبوها وعاب على استعلائهم ومكابرتهم وترك شهواتهم طليقة فلا لسان يلجم ولا يد تقصر. ومن ذلك مجيء قبيلة تميم إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لتقارع المسلمين بالشعر هجوا فاخرج لهم حسان فقال المزربان مفاخرًا على استعلاء:

”حَنَّ الْكِرَامُ فَلَا حَيَّ يُعَادِلُنَا ... مِنَّا الْمُلُوكُ وَفِينَا تُنْصَبُ الْبَيْعُ

فرّد عليه حسان بن ثابت:

¹⁰ ينظر: جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت: دار الساقية 2001م)، ط4، 442/18.

¹¹ ينظر: المرزباني، أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية 1995م)، ط1، 37.

¹² ينظر: طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي، ص 26-27.

¹³ ينظر: مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، في النقد الأدبي القديم عند العرب، (القاهرة: مكة للطباعة 1998م)، (د. ط)، ص 55-57.

¹⁴ البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خالد بن عبيد الله العنكي، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: صبري عبد الخالق الشافعي، (المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم 1988م)، ط1، 186/18، رقم الحديث: 172.

هَلْ الْمَجْدُ إِلَّا السُّودُّ الْعُودُ وَالنَّدَى ... وَجَاءَ الْمُلُوكُ وَاحْتِمَالُ الْعُظَائِمِ
نَصْرَتَنَا وَأَوْثِنَا النَّبِيَّ مُحَمَّدًا ... عَلَى أَنْفِ رَاضٍ مِنْ مَعَدٍ وَرَاحِمِ
فقال عطار بن الحاجب فقال:

أَتَيْنَاكَ كَيْمَا يَعْلَمُ النَّاسُ فَضَلْنَا ... إِذَا احْتَفَلُوا عِنْدَ احْتِضَارِ الْمَوَاسِمِ
بِأَنَا فُرُوعِ النَّاسِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ ... وَأَنْ لَيْسَ فِي أَرْضِ الْحِجَازِ كِدَارِمِ
فقال حسان بن ثابت:

منعنا رسول الله من غضب له ... على انف ارض من معد وراغم
هل المجد إلا السوداء الفرد والندى ... وجاء الملوك واحتمال العظائم¹⁵

حتى أنّ الأقرع بن حابس بعدما سمع أبيات حسان انبهر بشعره وشعر بالهزيمة فمدح شعره بقوله: "إنّ هذ الرجل لموتى له والله لشاعره اشعر من شاعرنا ولخطيبه أخطب من خطيبنا"¹⁶ إنّ تقديم رسول الله لحسان لعلمه بعلم حسان بالرد على نقد الناقد وأن النقد عنده ملكة لا يجاريها أحد بل أن تلك الفترة تعتبر امتدادا للعصر الجاهلي الذهبي في النقد ولكن مع التهذيب والتشذيب والرقي في عصر الاسلام

3.3.1. النقد في العصر الاموي

عند استلام الامويون لدفة الحكم واتساع الرقعة الجغرافية بالفتح الإسلامي ودخول الاعاجم من جميع الجنسيات كان ذلك أحد عوامل ازدهار النقد الأدبي؛ فقد شجع بنو امية توافد الشعراء من كل فجح إلى عاصمة الخلافة وأجزلوا العطاء للشعراء فعلى حسب الشعر تعطى الجوائز فاحتدمت المنافسة فلبجأ الشعراء إلى انتقاء الالفاظ بعناية وكان لبني امية ذوق رفيع في سماع الشعر. ومن ذلك دخول جرير على عبد الملك بن مروان فانشد:

أتصحو أم فؤادك غير صاح ... عشية هم صحبك بالروح
فقال عبد الملك: بل فؤادك فلما انتهى جرير إلى قوله:
ألستم خير من ركب المطايا ... وأندى العالمين بطون راح

جعل عبد الملك يقول نحن كذلك ردها علي، فاخذ جرير يرددتها والخليفة يطرب لذلك فقال من أراد ان يمدحنا يمثل هذا او ليسكت. الشاهد من ذلك أسر الخليفة هذا المدح فقد سمع مدحا وجودا يفوق جود العالمين. فهذه دلالة على رقي النقد الأدبي. إنّ العصر الأموي كان مليء بالصراعات السياسية وخروج الطوائف والأحزاب كالخوارج والشيعية مما أدى إلى تعدد المذاهب الفكرية، وقيام الهجاء بينهم، وازدهار فن المدح والحماسة ووصف المعارك ورتاء القتلى مما أثمر تحضة الادب والشعر في هذا العصر. وكذلك أنّ عملية نقل الدواوين من اليونانية والفهلوية إلى العربية أتيح للغة العربية أن تزداد اتساعا في مادتها واسلوبها، واحتكاك العرب بالتيارات الفكرية ونشوء حركة الجدل زاد في ازدهار الأدب¹⁷.

ومن ذلك نقد عبد الملك بن مروان لقصيدة نصيب عند سماعها حيث جاء في القصيدة

"أهيم بدعدٍ ما حبيبت وإن أمت ... أوكل بدعدٍ من يهيم بها بعدي

فذكر عبد الملك بن مروان لجلسائه ذلك فعابه الكلّ فقال عبد الملك: فلو كان إليكم كيف كنتم قائلين؟ فقال رجل منهم: كنت أقول

أهيم بدعدٍ ما حبيبت وإن أمت ... فوا حزنا من ذا يهيم بها بعدي!

فقال عبد الملك: ما قلت والله أسوأ مما قاله، فقيل له: فكيف كنت قائلًا في ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال كنت أقول:

أهيم بدعدٍ ما حبيبت فإن أمت ... فلا صلحت دعْدُ لذي خلة بعدي

¹⁵ ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، شركة وأولاده بمصر 1955م)، ط2، 2/ 563-567.

¹⁶ ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 563-567

¹⁷ ينظر: حتّا الفاخوري، الجامع في تاريخ الادب العربي القديم، (بيروت: دار الجبل 1986م)، ط1، 308-309؛ مصطفى عد الرحمن، في النقد الأدبي القديم، ص 95-99.

فقالوا: أنت والله أشعر الثلاثة يا أمير المؤمنين¹⁸.

فهذه الأمثلة تدل على الذوق النقدي للارتقاء إلى الأفضل وتشخيص العيوب لتلافي هذه الأخطاء.

4.3.1. التّقد في العصر العباسي

لا يخفى على باحث أنّ العصر العباسي سمي بالعصر الذهبي حيث بلغ هذا العصر في الرقي الأدبي والعمرائي إلى أعلى مستوياته في البلاد الإسلامية بل لا يجد نظيره في البلاد الغربية. شجع هذا العصر في ترجمة كم هائل من كتب القدماء من يونانية ورومانية والفارسية إلى اللغة العربية وامتزجت الأفكار وصاغت مجتمع يهتم بالعلم والثقافة على جميع الأصعدة وما زاد هذا الازدهار دخول الاعاجم الذين تعربوا ونقلوا مدنيّتهم الفارسية أو اليونانية أو الغربية وجعلوا يباهون بها وينتقصون من المدنيّة العربية وكان على رأسهم بشّار بن برد وأبو نواس فجعل ذلك إلى ظهور صراع فكري وعصبي وتجاوز الشعر إلى النثر وإلى علوم اللغة والبلاغة والنقد فكان هناك تياران¹⁹ "يعصفان بين البصرة والكوفة فالكوفة العربية أكثر انشغالا بالشعر العربي وإن لم تُحرم من آثار الفكر الأجنبي والبصرة التي كانت تختلط فيها الاجناس أقل نصيبا من الشعر وأكثر حظا من التراث الأجنبي. كان علم اهل الكوفة يمثل الاتجاه العربي، والذوق والمزاج العربي، وعلم أهل البصرة يغلب عليه التوجيه الأجنبي فرفض البصريون الأصل وقبلوا القواعد، وقبلوا الكوفيون الأصل ورفضوا القواعد التي لا تقبل الأصل الذي صح عندهم فبدت اول ثورة للبصرة على القديم وهي ثورة لم تلبث ان اخذت تتطور بعد ذلك شيئا فشيئا"²⁰.

كذلك "سئل الأصمعي عن بشار ومروان أيهما أشعر فقال بشار فسئل عن السبب في ذلك فقال لأن مروان سلك طريقا أكثر ما يسلكه فلم يلحق من تقدمه وشركه فيه من كان في عصره وبشار سلك طريقا لم يسلك وأحسن فيه وتفرد به وهو أكثر تصرفا وفنون شعر وأغزر وأوسع بديعا ومروان لم يتجاوز مذاهب الأوائل"²¹

2. مدارس النقد الأدبي

1.2. الواقعية في اللغة والاصطلاح

أولاً: الواقعية في اللغة: "وقع على الشيء ومنه يقع وقعا ووقوعا: سقط، ووقع الشيء من يدي كذلك"²² "والواقعة: القيامة، لأنها تقع بالخلق فتعشاهاهم. والوقعة: صدقة الحرب. والوقائع: مناقع الماء المنفردة"²³.

ثانياً: الواقعية في الاصطلاح: هو مذهب في ادبي ينقل فيه الاديب ما يراه من احداث مجتمعية ويسقطه على الورق مستخدماً مصطلحات أدبية بصورة موضوعية من غير تجميل ولا تحسين²⁴.

وعرف أيضاً: "السعي إلى عرض الحقيقة، والنظر إلى الحياة بموضوعية والبعد عن التعميمات ومعالجة الموضوعات العادية، واستخدام التفاصيل النوعية المعتمدة على دقة الملاحظة، وتفسير الحياة ومواجهتها بشجاعة دون تحرب"²⁵.

2.2. نشأة المدرسة الواقعية

إنّ لكل فن له بداياته وتاريخ نشأته ورجالاته ويمكن القول أنّ الواقعية ضاربة بالقدم بقدم الانسان فالواقعية أسلوب حياة يعيشها الانسان بجميع جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية فلهذا أنّ الواقعية لها جذورها في الادب سواء الغربي والعربي. إلا أنّ المصطلحات هي التي تبرزها كفن ثم يصاغ لها أسس وقواعد وتبلور على يدي الأدباء والباحثين حتى تصبح فن مستقل بذاته فالواقعية كانت في بداياتها تقتصر على نقل صورة المجتمع بشكل صادق مخلص لا زيادة ولا تجميل. والعلماء ارجعوا ظهورها كمصطلح أدبي في القرن التاسع عشر وما أنّ الواقعية كلمة عامة إلا أنّ الأدباء من قال أنّها ظهرت ردة فعل على الرومنسية الفرنسية التي بلغت

18 المراد، محمد بن يزيد المراد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي 1997م)، ط3، 147/1-148.

19 ينظر: مصطفى عد الرحمن، في النقد الأدبي القديم، 141؛ حتّا الفاخوري، الجامع في تاريخ الادب العربي، ص 524.

20 حتّا الفاخوري، الجامع في تاريخ الادب العربي، ص 524.

21 أبو فرج الاصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرادي الأموي القرشي، الأغاني، (بيروت: دار الفكر د. ت)، ط 2، 140/3.

22 ابن منظور، لسان العرب، 402/8.

23 ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر 1979م)، (د. ط)، 134/4.

24 ينظر: فيصل دراج، سعيد يقطين، آفاق نقد عربي معاصر، (بيروت: دار الفكر المعاصر د.ت)، ط1، 100؛ ياسين الابوي، مذاهب الادب العالم وانعكاسات الكلاسيكية الرومنطقية الواقعية، (بيروت: دار العلم للملايين 1994م)، ط2، ص 311.

25 نسيب نشاوي، المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، (دمشق: د. د 1980م)، (د. ط)، ص 324.

في العاطفة والشعور والخيال، والهيام في الوصف، فأرادت الواقعية الرجوع النَّاس إلى الواقع الذي يدرسه كما هو ونقله من غير تحريف ولا تزيين. ومع منتصف القرن التاسع عشر، أخذت الواقعية تهيمن على كل شيء، لتتربع على عرش الأدب والفن، فبرزت في القصة والزواوية والمسرحية والرسم، ودعا روادها إلى الموضوعية في الإبداع، وتبني دقة الملاحظة في تصوير العالم الخارجي وخلجات النَّفس الإنسانية، والثقة بالعلم في حل مشكلات الإنسانية²⁶.

3.2. أنواع الواقعية

إنَّ الواقعية النَّقدية اهتمت بإظهار فساد المجتمع وتناقضاته وعبوبه على النَّاس كفضايا الشَّر والجريمة والانحلال وتمتاز بالتشاؤم. فالواقعيون سوداويون النظرة إلى الإنسان إلى حد بعيد فالشجاعة بنظرهم تهور وهروب من الحياة، والنبيل والأخلاق السامية قشور ظاهرية. فركزت الواقعية على النثر من رواية ومسرحية وقصة قصيرة. فهم ينظرون إلى المجتمع نظرة قسوة مليئة بالخداع والتناقض والبخل والحسنة ويكون الكاتب جامدا في استحضار مشاعره بل يشكك في جميع نوايا المجتمع. كل ذلك بسبب نقمهم للمجتمع الذي يسوده الظلم، فهي تسلط الضوء على جانب الاستبداد ومع ذلك لا تعطي حولا لحل المشكلات لترتقي بالمجتمع²⁷. لابد من عرض أنواع الواقعية كي نتعرف عليها عن كتب ولتكتمل الصورة في تنوعها على الشكل التالي:

أولا: الواقعية الطبيعية

هي حالة مادية والتي تسمى بالمذهب الطبيعي الذي يغلب الماديات وليس له اعتبار للغيبات فهو مذهب العلم التجريبي الذي له تأثير مباشر، والدين عندهم معوق للعقل والتقدم وأن الفقراء لا دينيون ويصور الانسان على أنه حيوان تدفعه غرائزه، واهتموا بالأمر القبيحة والالفاظ الدنيئة بحجة الأمانة في تصوير المجتمع بضحالته فلا حرج في اظهارها كما هي من دون مشاعر او تكلف ونجد اللغة التي استخدموها لغة بسيطة عامية دراجة. إن زعيم الواقعية الطبيعية هو الأديب الفرنسي اميل زولا²⁸.

ثانياً: الواقعية الاشتراكية

إنَّ هذه المدرسة جاءت لردة فعل على المدرسة الرومانسية والطبيعية حيث نشأة هذه بعد قيام الثورة الروسية وهي تعبر عن النظرة الماركسية في الأدب التي تحدف إلى تصوير الواقع تصويرا صادقا حقيقيا وتعرض الجانب السلبي مع معالجة فساد المجتمع والتصدي له وتسعى إلى تصوير الخير والأمل وتحقيق العدالة في جميع طبقات المجتمع فتدفع هذا المدرسة الجانب الإيجابي بعيدا عن التشاؤم²⁹.

ثالثاً: الواقعية العربية

يصعب تحديد السنَّة التي ولد فيها المذهب الواقعي العربي الحديث ولكن هناك شبه اجماع على أن بدء ظهوره كان قبيل الخمسينات من هذا القرن؛ وبدأ بالعراق سنة 1948م أثر خسارة العرب فلسطين. وتمتاز الواقعية العربية بالاهتمام ببناء الحياة الإنسانية وتحسينها، وأن يواجه الكاتب الواقع لا أن يهرب منه، وألا ينظر نظرة فردية دون رؤية جماعية، والشاعر يصف الحياة الاجتماعية وهدفه اصلاح الواقع الاجتماعي؛ فالواقعيون يتجاوزون العوامل الخيالية لأنها تفتت صلة الشاعر بواقعه، ويحتفلون بالمبادئ الوطنية والقومية والإنسانية، ويطالبون بتحرير الأوطان من المستعمر والنهوض بواقع الشعوب. فنجد الكتاب انقسم إلى فريقين فريق أيد الاشتراكية التي اعتبروها المنصف الوحيد للفقراء وفريق وقف مع الشريعة لأنها المخلص الوحيد في بناء مجتمع قيمي مبني على أساس العدل والمساواة. والشاعر في تلك الحقبة هو دليل أمته في محنتها، وبشرها ونذيرها الذي يعبر عن جراحات أمته وهو عمود نور للأجيال القادمة³⁰.

4.2. مدرسة الالتزام

أولا: الالتزام في اللغة: من لزم جاء في معجم العين: " لزم: اللزوم: معروف، والفعل: لَزِمَ يَلْزِمُ، والفاعل: لزم، والمفعول: ملزم، ولازَمَ لزاماً، أي لا يفارقه. والمَلْزَمُ: حُشِّيَّتَانِ قد شدَّ أوساطهما بحديدٍ تكون مَعَ الصَّيَاقِلَةِ والأَثَارِينَ تُجْعَلُ فِي طرفه فُتَاحَةٌ، فيلزم ما فيهما لُزوماً شديداً"³¹.

²⁶ ينظر: نسيب نشاوي، المدارس الأدبية، 326؛ الرشيد، أبو شحير، الواقعية وتياراتها في الادب السردية والاوربية، (دمشق: الأهالي 1996م)، ط1، ص 7.

²⁷ ينظر: الرشيد، أبو شحير، الواقعية وتياراتها في الادب، ص 39-56.

²⁸ ينظر: الرشيد، أبو شحير، الواقعية وتياراتها في الادب، ص 69.

²⁹ ينظر: نسيب نشاوي، المدارس الأدبية، ص 330.

³⁰ نقلته بتصرف، نسيب نشاوي، المدارس الأدبية، 332؛ ينظر أيضا: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 211.

³¹ الفراهيدي، العين، 7 / 372؛ ينظر أيضا: الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، تحذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، ط1، 150 / 13.

ثانياً: الالتزام في الاصطلاح: عُرفت مدرسة الالتزام بتعاريف كثيرة إلا أنّها تصب من حيث المعنى في مصب واحد وإن اختلفت المصطلحات بأنها: "علاقة منطقية تتلخص في أنّ فكرة أو قضية تستلزم عقلاً أو تجربة"³²

ومنهم من توسع في التعريف فرأى الالتزام "هي الموقف الذي يتخذه المفكر أو الأديب أو الفنان فيها، وهذا الموقف يقتضي صراحة ووضوحاً وإخلاصاً وصدقاً واستعداداً من المفكر لأن يحافظ على التزامه دائماً ويتحمل كامل التبعية التي يترتب على هذا الالتزام"³³.

ومنهم من عرف هذه المدرسة تعريف شامل يشمل جميع قضايا حياة الانسان فالالتزام: هو "الموقف الصلب المحدد والواضح الذي يقفه الأديب مما يجري حوله، بحيث يدرك مسؤوليته تجاه قضايا أمته إدراكاً تاماً، ويعيش تجربة الجماهير العربية، من خلال المشاركة الفعالة في معارك نضالها، والمعاناة الروحية والفكرية لمشكلاتها الكبرى ضمن إطار الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية"³⁴.

ومن أبرز الذين تبناوا المدرسة الإلتزامية: شحادة الخوري الذي نشر كتاباً تحت عنوان (الادب في الميدان) الذي اهتم بمبادئ مدرسة الالتزام؛ وكذلك الكاتب رثيف خوري من الذين برزوا بالكتابة الإلتزامية؛ وكذلك بدر شاكر السياب، وكاظم جواد، وعبد الوهاب البياتي³⁵.

فكرة الالتزام: أن لكل مدرسة لا بد لها من أوليات واسس تبنى عليها قد تبدأ بفكرة ومن ثم منهج ثم مذهب لها مبريدها. إذن إنّ فكرة الالتزام بدأت في العصر الحديث بعدما تبنى الأديب طرح مشكلات الحياة الاجتماعية فكان ناقلاً لظروف الناس بأسلوب أدبي يتبنى فيها عقيدة الدفاع عن قيمه وإيمانه، وقضية الحرية والعدالة والوحدة العربية ونقد جميع ما يقيد تلك القضايا³⁶.

يرى الباحث: إنّ فكرة الالتزام ليست جديدة على المجتمعات فالنهوض بالواقع لا يحتاج إلى علم يستند عليه وأما هو أسلوب أدبي نقدي تحريضي للتخلص من الحالات السلبية التي تصيب المجتمع، لأنّ فكرة الالتزام تعتمد على عقيدة الأديب، وعلى مَرِّ العصور نجد أنّ لكل شخص له عقيدة يؤمن بها وينافح عنها. ولكن يمكن أن نقول أنّ مصطلح الالتزام اشْتُهر في العصر الحديث واعطى له صبغة علمية أدبية تعبر عن مناهضة التسلط والظلم بجميع أنواعه، ويوجه فيها الأديب أدبه الى المجتمع بأسلوب يدغدغ فيها مشاعر الناس وقيادتهم نحو التحرر.

3. أحمد مطر ونقده الأدبي

1.3. حياة أحمد مطر

أحمد مطر شاعر عراقي ولد سنة 1954م في قرية التنومة، إحدى نواحي قضاء شط العرب في البصرة، وهو الابن الرابع بين عشرة أخوة من البنين والبنات، وعاش فيها مرحلة الطفولة قبل أن تنتقل أسرته وهو في مرحلة الصبا، لتقيم بمسكن عبر النهر في محلة الأصمعي³⁷.

ولد أحمد في مدينة البصرة بمنطقة التنومة، وكان لها تأثير واضح عليه، فهي - كما يصفها- تنضح بساطة ورقة وطيبة، مدينة مطرزة بالأثمار والجادول والبساتين، وبيوت الطين والقصب، وأشجار النخيل، لقد انتقلت أسرته إلى محلة الأصمعي، وهي إحدى محلات البصرة وكانت تسمى في بداية إنشائها بمحلة "الومبي" نسبة إلى اسم الشركة البريطانية التي بنت منازلها، ولعل من طريف القول هنا أن أحمد مطر غالباً ما كان يردد: "من الومبي للومبي لي" في إشارة إلى اسم المكان الذي حل به من بريطانيا، ولقد أكمل أحمد دراسته الابتدائية في مدرسة العدنانية، ولشدة سطوة الفقر والحرمان عليه قرر تغيير نمط حياته لعل فيه راحة له وإخلاصاً من ذلك الحرمان، فسارع للانتقال إلى بغداد، وبالتحديد إلى منطقة الزعفرانية ليعيش في كنف أخيه الأكبر علي³⁸.

2.3. بداية مشواره لكتابة الشعر

32 وهيبه مجدي، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، (بيروت: مكتبة لبنان 1984م)، ط2، ص 317.

33 أحمد أبو حقة، الالتزام في الشعر العربي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1979م)، (د. ط)، ص 14.

34 نسيب نشاوي، المدارس الأدبية، ص 345.

35 ينظر: عمر حسن العامري، الالتزام في الشعر العربي الحديث عبد الوهاب البياتي نموذجاً، (الكويت: الكلية القانون الكويتية العالمية د. ت)، (د. ط)، ص 74.

36 ينظر: نسيب نشاوي، المدارس الأدبية، ص 342.

37 عبد الجبار نوري، شاعر المنفى واللحظة الحارقة، (ستوكهولم: الحزب الشيوعي العراقي، 12 حزيران، 2020م)

https://www.iraqicp.com/index.php/sections/literature/37770-2020-06-12-19-38-48

38 أحمد مطر، https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الجبار_نوري، شاعر المنفى واللحظة الحارقة، 19-38-48.

إنَّ في سن الرابعة عشرة بدأ أحمد مطر يكتب الشعر، ولم تخرج قصائده الأولى عن نطاق الغزل والرومانسية، أما موهبته في الشعر، فبدأت تظهر في أول قصيدة كتبها حيث كان في الصف الثالث من الدراسة المتوسطة، وكانت تتألف من سبعة عشر بيتاً، ومن الطبيعي ألا تخرج تلك القصيدة عن نطاق الغزل والهيام وهو أمر شائع ومألوف بين النَّاس لصبي أدرك منذ أدرك أن الشعر لا يعني سوى الوجد والهيام والدموع والأرق، وكان مطلع القصيدة:

مرقت كالسهم لا تلوي خطاها ليت شعري ما الذي اليوم دهاها

يقول بعض من قرأ القصيدة: إذا نظرنا إلى القصيدة نجد سنناً أكبر من سنه، وهذا لا يتهيأ فننا ورصيلاً لصبي ما زال مخزونه اللغوي والفني في طور التشكيل. وقد عُرضت تلك القصيدة في حينها على أحد المختصين فلم يصدق أنَّها لطالب ما زال في المرحلة المتوسطة³⁹.

وبسبب ظروف الحياة وقسوتها تعثر في دراسته فلجأ إلى القراءة للهروب من واقعه؛ مما صقل موهبته ولغته، ثم رمت به تقلبات الأحداث بالعراق في معترك السياسة، ويقول عن هذا: ألقيت نفسي مبكراً في دائرة النار، عندما تكشفت لي خفايا الصراع بين السلطة والشعب، ولم تطاوعني نفسي على الصمت أولاً، وعلى ارتداء ثياب العرس في المآتم أيتها، فجدبت عنان جواددي ناحية ميدان الغضب. وما جلب عليه السجن أثناء فترة تعلمه بسبب رفضه طلب المحافظ بأن يكتب قصيدة بمناسبة احتفالات ثورة يوليو التي تسلك فيها حزب البعث على كرسي السلطة. وبعد أن ضاق بمطاردة السلطات العراقية له فرَّ إلى الكويت، وكان آنذاك في منتصف العشرينات من عمره. وهناك عمل محرراً ثقافياً في جريدة القبس، فكانت القبس بمثابة الكوة التي سربت الضوء والهواء إلى محبسه الذي فرضته عليه السلطة، فاحتوت قصائده ولافتاته، وساعدت في انتشارها بين القراء⁴⁰.

ولكن المحرر ورقب الجريدة استعمالاً معاً الفوقية وسياسة لي الأذرع واستثمار امكانياته الأدبية في الإعلام الموجه، ولكنه رفض بشدة ولم يستكين، وسافر إلى لندن واستقرَّ فيها. وهو القائل عن الصحيفة:

أيتها الصحيفة

الصدق عندي ثورة

فلتأكلي ما شئت، لكني أنا

مهما أستبد الجوع بي

أرفض أكل الحيف⁴¹.

انتقد الشَّاعر مقايضة مبادئة بحفنة دراهم، فالصدق عنده من اسمي المعالي وإن حُير بين التنطع والموت لاختار الموت بل يطلبه رافضاً السطوة والجبروت والابتزاز فانتقد الصحيفة وبين زيفها للعوام بهذه الأبيات.

3.3. أثر مدرسة الالتزام في شعر أحمد مطر

كان نظام الحكم في العراق على مرَّ عصوره الحديثة يعيش حالة خوف من فقد السلطة فيلجئ إلى عصا التخويف والظلم والاضطهاد بداعي الحفاظ على الدولة ويعتبر كل ناقد على سياسة التخويف والاستعمار النفسي هو عميل غير ولائي لوطنه، فما قامت الأصوات إلا وأخرست من قبل النظام بالتصفية الجسدية أو العقلية الجبرية، ويُجبر الناقد على الدولة أن يكسر قلمه وأن يمحو صوته وأن يتجاهل همسات عقله. فكان الحُرُّ صاحب الولاء لأرضه يعيش حالة الترقب والخوف من الأرقام التي ترسم مشنقته، أو عميل يتهمه بالعمالة فيخسر وطنه فكان لفارس القلم أحمد مطر نصيب من هذا الخوف فقد عاش في سجن الحُرِّيَّة المزعومة من النظام⁴². فكانت لاحمد مطر أرضية انتقى منها أشعاره وصلقت أفكاره وادبه فسلط لسانه على هذا النظام بالانتقاد والسخرية والمحاسبة وتحريض الاحرار على الانتفاضة ضد الظلم واسترجاع هيبة العراق بعد ما جعلوه ساحة للجلد والسلب وواد للثقافة؛ ولذلك نجد كثير من أشعاره موجهة للنظام السياسي ويصف بما الواقع. ولهذا عند قراءة

³⁹ أحمد مطر، <https://ar.wikipedia.org/wik>

⁴⁰ أحمد مطر، <https://ar.wikipedia.org/wik>؛ أحمد إبراهيم، الشَّاعر المنفي، ساسة بوسن، 08 يونيو، 2017، <https://www.sasapost.com/opinion/ahmed-matar>

⁴¹ عبد الجبار نوري، شاعر المنفى واللحظة الحارقة، (ستوكهولم: الحزب الشيوعي العراقي، 12 حزيران، 2020م)

<https://www.iraqicp.com/index.php/sections/literature/37770-2020-06-12-19-38-48>

⁴² عبد الجبار نوري، شاعر المنفى واللحظة الحارقة، www.iraqicp.com/index.php/sections/literature/37770-2020-06-12-19-38-48

بعض اشعاره وجدته يتنقل بشعره عن طريق التأريخ فمنه المقتبس من العصر الجاهلي ومنه الإسلامي، ومنه الاجتماعي والسياسي. اذن فمن خلال سرد شعر أحمد مطر سنبين مواضع النقد والاقتراسات التي لوح اليها في شعره والتي يُعبر بها الشاعر عن اعراضة متأثراً بمدرسة الالتزام.

من هذه الاشعار تحت عنوان:

سطور من كتاب المستقبل

بعد ألفي سنة

تنهض فوق الكتب

نبذه

عن وطن مغترب

تاه في أرض الحضارات

من المشرق حتى المغرب

وطنٌ

لم يبق من آثاره

غير جدار خرب

لم تزل لاصقة فيه

بقايا

من بقايا الشعارات

وروت الخطب

"عاش حزب ال...⁴³

الشَّاعِرُ هنا يعيش الحسرة والتأسف على بلاد الرافدين من عزة وشموخ وثقافة وحرية إلى شعارات جوفاء حمقاء يحطها التسلط والتجبر من قبل السلطة؛ وكلما مُدَّ للحاكم عمرٌ كلما أصبح الحال ميؤوس منه لا يتغير بل إلى الأسوء وقصد بذلك حزب البعث الحاكم. فهنا الشَّاعِرُ جسد شعر الالتزام الشعر الثوري الذي التزم الكلمة مع شعبه في تحمل تبعات الكلمة فهو لا يقل تأثيراً عن الناصر في ساحة الميدان.

وقد قال أيضاً:

سماؤك كلها أطباق أسمنت

فلا رعد ولا برق ولا مطر

وأرضك كلها أطباق أسفلت

فلا شجر ولا ماء ولا طير⁴⁴

يعيش الشَّاعِرُ هنا مرحلة اليأس في تصوير الواقع المرير فنقل الواقع بإخلاص وصدق وإظهار عيوب السلطة للعالم فنظرته تشاؤمية تتسم بالجمود عن مشاعر التفاؤل ويظهر قوة الجأء فسؤد الشَّاعِرُ حال العراق فلا السماء سماؤه ولا الارض ارضه. فهذا دلالة على اخذه من المدرسة الواقعية. ونجد أن النقد موجه إلى سياسة دولة العراق

ونجد أنّ الشَّاعِرُ لم يصف حالة السياسة في العراق فقط بل وصف الحال في سياسات الدول العربية ووجه نقمته عليها التي رأى فيها خيانة للامة وأن السياط واحد ومصدره جلاذ واحد وان الذي يسوق فكرة التسلط بامر خارجي تنوخ لها الرقاب كالنجاج التي تأكل لتعيش يومها من غير أن تأبه فيما يؤول بها. فمن قصائده المشهورة في هجاء حكام الوطن العربي قوله:

⁴³ أحمد مطر، المجموعة الشعرية، ص 39.

⁴⁴ متدييات الأستاذ، <https://www.profvb.com/vb/t163919.html>

إستغائة
 التأس ثلاثة أموات
 في أوطاني
 والميت معناه قتيل
 قسم يقتله أصحاب الفيل
 والثاني تقتله إسرائيل
 والثالث تقتله "عزرائيل"
 وهي بلاد
 تمتد من الكعبة حتى النيل!
 والله اشتقنا للموت بلا تنكيل⁴⁵
 كذلك يصرح بمجاءه لزعماء العرب
 لو لم تعد في العمر إلا ساعة ... لقضيتها بشتيمة الخلفاء
 أنا لست أهجو الحاكمين وإنما ... أهجو بذكر الحاكمين هجائي⁴⁶

إنَّ شعره يدعو إلى الثورة على الفساد والظلم والاستبداد واستخفاف العقول والخنوع للسلطة، وبث روح التعاون بين أفراد الشعب للتخلص من هذه الزمرة الطغّام وتحديد روح الثورة كلما خبت لإنقاذ الأجيال والدعوة إلى الحرية والعدالة؛ وفي هذا الصدد يقول الشّاعر أحمد مطر في حوار أجرته معه مجلة الحدث: "ثلاثة أشياء فقط كانت تلح علي في هذا السبيل: هي أن ألتم بقضية الإنسان... أي إنسان بعيداً عن مكاسب القبيلة، وبمناى عن الأيديولوجية، وأن يكون التزامي الفني موازياً للالتزامي الإنساني وأن أسعى من خلال هذا إلى تأكيد سماتي الخاصة، بحيث يكون لحيرو رائحة دمي، ولكلماتي بصمات أصابعي"⁴⁷.

لم يقتصر أحمد مطر في جلد السلطة الحاكمة على التأريخ الحاضر بل جلب التأريخ الماضي ووظفه في نقد السلطات، فقد اقتبس أحمد مطر بعض اشعاره ما ذهب اليه شعراء الجاهلية كالمتنبي فالمتنبي شاعر حكمة ينهم منه الشعراء فقد قال:

قومٌ إذا مس النعالُ وجوههم
 شكت النعالُ بأي ذنبٍ تُصْفَعُ
 نجد ان أحمد مطر اقتبس فكرة المتنبي في وصف الحكام بالنعل بل والأعتذار للنعل لان قيمته اعلى من قيمتهم فيقول:
 اعتذار
 صحت من قسوة حالي
 فوق نعالي
 كل أصحاب المعالي!!!
 قيل لي عيب
 فكررت مقالي
 قيل لي: عيب
 وكررت مقالي
 ثم لما قيل لي عيب
 تنبهت إلى سوء عباراتي

45 أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، (بيروت: دار الحرية 2011م)، ط1، ص 106.

46 أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، ص 7.

47 مجلة الحدث، لقاء مع أحمد مطر، 15-08-2008، العدد 384، http://finuneef.blogspot.com/2014/08/blog-post_27.html

وخففت انفعالاتي

ثم قدمت اعتذارا

.....لنعالى!48

اذا ما راجعنا اشعار وقصائد أحمد مطر نجدها محاطة بالبؤس والتشاؤم والتشكيك بنية الدولة في أي عمل تقوم به يجد أحمد مطر نفسه محاطا بمالة من المخبرين ولهذا أي شخص يقدم له شيئا أو يقترب منه يشكك في نيته فهو اما مخبر او جلاّد. وهذه هي مدرسة الواقعية التي تنقل الواقع وتشكك بالنوايا مصحوبة بالمحنة بلا أمل

قالت أمي مره

يا أولادي

عندي لغز

من منكم يكشف لي سره؟

تابوت قشرته حلوى

ساكنه خشب

والقشرة

زاد للرائح والغادي

قالت أختي: الثمره

حضنتها أمي ضاحكة

لكني خنفتني العبره

قلت لها:

بل تلك بلادى!49

فالشاعر جالس مع عائلته من امه واخته وكانت الام تلاعب أفكار اطفالها للتسلي معهم ليمضي الوقت باجمل لحظاته فتقول لهم لغزاً عن الشيء الذي يكون قشرته حلوى وساكنه خشب وقشرة فتجب اخته انها ثمرة الا ان أحمد مطر نظر إلى انها بلاده فصور الموقف على جميل لطفة إلى يأس فهذه دلالة على تأثره بالمدرسة الواقعية القديمة.

إنّ تنوع الشعر في أحمد مطر يعطيه نكهة خاصة يوظف الأجواء جميعها لخدمة قضيته الإنسانية قضية كل عربي لا يشعر الحرية فنجد له الشعر الإسلامي والواقعي والالتزامي فمن اشعاره التي يذكر بها الطغاة: السنا أمة إسلامية جاءت بالافكار السمية وهي رفع الاستعباد ونشر الفضيلة يقول في قصيدة:

بلاد العرب معجزة إلهية نعم والله .. معجزة إلهية

فهل شيء سوى الإعجاز يجعل ميثمة حية؟!

وهل من غيره تبدو يحؤف الأرض أفنية فضائية؟!

وهل من دونه ينمو جنين الفكر أو لإبداع في أحشاء أمية؟50

نجد أن أحمد مطر انتقد المجتمع الإسلامي في تحليلهم عن وحدة الإسلام.

لم يغيب عن أحمد مطر نقده للمجتمع العربي ككل كيف كان وكيف اصبح من عزة وشموخ إلى ذلة وهوان فما أول الحكام إلى سدة الحكم إلا خنوع المجتمع وجعل رقابه مدرج ينطلق منه الاسياد حيث قال:

48 أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، ص 61.

49 أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، ص 16.

50 الديوان، موسوعة الشعر العربي، العراق، <https://www.aldiwan.net/poem16276.html>

وقفة تاريخية
 حكامنا طبول
 جيوشنا طبول
 شعوبنا طبول
 وسائل الإعلام في أوطاننا طبول
 غفوتنا تأتي على فرقة الطبول⁵¹
 وكذلك قال:
 أسرتنا مؤمنة
 تطيل من ركوعها
 تطيل من سجودها
 وتطلب النصر على عدوها
 من هيئة الأمم!⁵²

يقع الشاعِر على علة تولي الظلام سيادة النَّاس، وينقد المجتمع نقدا لاذعاً، فالمجتمع هو الذي سلّم مقدراته للحكام لمنفعة شخصية، فلا جيش يستند اليه، يشوبه الخيانة والرشوة ولا شعب يُثار، غافل في ملذاته، يتغاضى عن الاستعباد، ولا إعلام ينتقد ويصحح فقد سيطر عليه الحاكم واشترى الابواق، ولا وطن يُعاش به.

4.3. أثر المدرسة الواقعية العربية في شعر احمد مطر

إنَّ الواقعية في الادب هي مزيج تيارين التيار الاجتماعي والتيار العلمي والتي تعتمد على تحليل الالهواء والنفوس وتصوير الأشياء والطبائع، واطلق عليها بالواقعية الطبيعية أو المذهب الطبيعي. فهي اهتمت بالواقع من حيث تشخيص امراض الجماعة، وتحويلها الى فنّ واقعيّ. كي يتيسر للإصلاحيين من علاجها. إلّا أنّها بالغت في التقليل من شأن العواطف حيث كانت ثورة على المذهب العاطفي الرومنسي⁵³

إنَّ النقد الشعري هدفه اظهار المشاكل الاجتماعية والسياسية بل والاقتصادية لكي تجذب الإصلاحيين من ادراكها ومعالجتها. وهذا ما نجده في اشعار احمد مطر حيث نستقي الواقع الذي يعيشه الشاعر فهو بمثابة تأريخ يوثق الاحداث وينقل واقع الامة بلا تزييف ولا تحريف وهذا ما نجده في ابياته طبيعة صامته حيث يصور الشاعر الامة العربية على هيئة رجل ميّت في قارة الطريق بين القمامة فهو ينقل واقع الامة العربية من أنّها بلا قيمة أو كرامة بين هذه الأمم وأن الغدر جاء من الداخل قبل الخارج فالرجل العربي الموصوف بالغلظة والشدة والفتنة والنخوة لا يمكن الغدر به من قبل العدو إلّا اذا كان من أقرانه أو من حوله يسهل عليه المهمة والنيل منه. وصور الشاعر كذلك ان لا حرية للفرد في التعبير عن نفسه ومشاكله أو توجيه النقد للحاكم لأنّ مصيره القمامة لا قيمة له بل لا ناصر له فيجد نفسه وحيداً طريداً، فيقتل الدّفَع معنوياً ونفسياً. واذا امعنا النظر في اسم القصيدة طبيعة صامته تدل في طبائحا على الالهوال والواقع الذي يعيشها الحر بين سطوة وقسوة الجلاذ، فطبيعة الانسان هو الطبع بمن حوله وينتقل سلوكهم الى سلوك الفرد بشعور او لا شعور فيصبح الفرد عاكسا للمجتمع الذي يعيش فيه ولهذا عندما يبدأ الظلم في مكان ما ويستشري الخوف في النفوس تبدأ النفس تتكيف على وفق ودافع الخوف، فيجئح الفرد الى الابتعاد عن مسببات الرعب والقلق فيبدأ بالتأقلم مع الظلم وان كان على حساب نفسه خوفاً وجزعاً حتى يصبح الخنوع طبع يسود المجتمع⁵⁴، وهذا الذي انتقده الشاعر وسمى واقعه باسم قصيدته طبيعة صامته حيث قال فيها:

في مقلب القمامة

رأيتُ جثة لها ملامح الأعراب

تجمعت من حولها النسور و ا لدباب

51 أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، ص 158.

52 أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، ص 38.

53 عباس خضر، الواقعية في الادب، (بغداد: دار الجمهورية 1967م)، (د. ط)، ص 8-9.

54 أحمد إبراهيم، الشاعِر المنفي، ساسة بوست، 08 يونيو، 2017، [/https://www.sasapost.com/opinion/ahmed-matar](https://www.sasapost.com/opinion/ahmed-matar)

وفوقها علامة

تقول : هذي جيفة

كانت تسمى سابقاً .. كرامه!

وفي قصيدة أخرى يقول بنفس الأسلوب والتركيز:

لقد شيعتُ فانتة

تسمى في بلاد الغرب تحريماً

وإرهاباً

وطعناً في القوانين الإلهية

ولكن اسمها

والله

لكن اسمها في الأصل .. حرية! ⁵⁵

فالشاعر هنا يحاول ان يوقظ الاحرار فلا بد من المواجهة والتجمع لكسب حرب الثقافة والفكر والتخلص من نقمة الخنوع وإلا فمصير الأجيال بلا تاريخ ولا انجاز يذكر.

5.3 السخرية في شعر أحمد مطر

أدب السخرية ضارب في القدم فمن الصعب يحدد له تاريخ، فالعرب سابقاً عندما كانت تريد ان توجه كلام لاذع ومؤثر تلجئ إلى السخرية والاستهزاء لتقليل قدر المخاطب، فقد يكون الكلام ظاهره المدح ولكن باطنه التهكم والاستهزاء، وقد يكون الاستهزاء مباشراً، وكثير من الادباء قد يلجئ إلى الاستهزاء لنقد حالة ما في الفرد او المجتمع لتصحي حالة أو لأنتقاد اشخاص بعينهم.

أولاً: السخرية في اللغة: "سَخِرَ مِنْهُ وَبِهِ سَخِرًا وَسَخِرًا، وسخرية؛ سخر فلان من فلان، إذا استهزأ به" ⁵⁶

ثانياً: السخرية في الاصطلاح: "هُوَ مَا كَانَ ظَاهِرُهُ جَدًّا وَبِاطْنُهُ هَزَلًا، والهزل الَّذِي يُزَادُ بِهِ الْجَدُّ بِالْعَكْسِ وَلَا تُخْلُو أَلْفَاظُهُ مِنْ لَفْظِ دَالٍ عَلَى نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الدَّمِّ، أَوْ لَفْظَةٍ مِنْ مَعْنَاهَا الهجو" ⁵⁷

وقد قيل في الاستهزاء:

لا تظنن حذبة الظَّهر عيباً ... فهبه في الحسن من صفات الهلال

وكذاك القسيّ محدودبات ... وهى أنكى من الظبأ والعوالى

وإذا ما علا السنم فففيه ... لقروم الجمال أئى جمال

وأرى الانحناء في مخلب البازى ... ولم يعد مخلب الرئبال ⁵⁸.

⁵⁵ أبو علي الكردي، المجموعة الشعرية أحمد مطر، (بيروت: دار الحرية 2011)، ط 1، ص 12.

⁵⁶ ابن منظور، لسان العرب، 4/ 352؛ ينظر أيضاً: ابن فارس، مجمل اللغة، ص 490.

⁵⁷ أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني، الكلمات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ - 1998م)، (د. ط.)، ص 303.

⁵⁸ شهاب الدين النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية 1423هـ)، ط 1، 179/7.

وَعُرِفَ أيضاً: "عبارة عن إخراج الكلام على ضد مقتضى الحال استهزاء بالمخاطب"⁵⁹.

ان موضوع السخرية والاستهزاء موضوع طويل جدا ولكن الذي يهمننا في هذا الموضوع هو تسليط الضوء على اشعار أحمد مطر في توظيف النقد بصورة الاستهزاء، لتصحيح حالة أو التنبيه إليها أو الحذر منها واشعار أحمد مطر مليئة بالسخرية منها الجلي الواضح ومنه المبطن فمن اشعاره:

نملة قالت للفيل: قم دلكني ..

ومقابل ذلك ضحكني !..

وإذا لم اضحك عوضني ..

بالتقبل وبالتمويل ..

وإذا لم اقتع .. قدم لي ..

كل صباح أُلّف قتبيل !

ضحك الفيل ..

فشاطت غضبا : تسخر مني يا برميل ؟

ما المضحك في ما قد قيل ؟!

غيري اصغر ..

لكن طلب أكثر مني ..

غيرك أكبر ..

لكن لي وهو ذليل ..

أي دليل ؟

أكبر منك بلاد العرب ..

واصغر مني إسرائيل!⁶⁰.

قدم الشّاعر صورة هزلية في حوار بين الفيل والنملة يرمو به إلى بلاد العرب الكبيرة، وهذه الشعوب لو اتحدت تكون جبارة مخيفة الا ان حكام العرب فضّلت التعاون مع إسرائيل بدلاً من إخافتها، بل تبدل الامر إلى الخوف من إسرائيل، فالشاعر ينتقد بان القوة بيد العرب الا انهم فرطوا بها وجعلتهم اضحوكة بين الشعوب الأخرى فالذي لا يرى بالأمس، اصبح اليوم في عين بلاد العرب اضخم من الفيل.

ويقول أيضاً:

بعد ما طاردهُ الكلبُ و أضناه التعب

وقف القط على الحائط مفتول الشنب

قال للفأرة : أجدادي أسود

⁵⁹ المؤيد العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العنصرية 1423هـ)، ط1، 3/ 91.

⁶⁰ المجردة، النملة والفيل، الكويت: 02-06-2007، العدد 4732 1461741795499684800 /https://www.aljarida.com/articles/

قالت الفأرة : هل أنتم عرب؟!

فالشاعر يسخر من قلة بضاعة العرب وتأخرها عن الركب، مطاردة في كل زقاق، وإذا تحدثوا في ميادين العلم والشجاعة والقوة ذكروا امجادهم وليس لحاظهم نصيب. فهو يوجه رسالة إلى أمة العرب أن استفيقي، ولا تجري بخمط التاريخ، بل اصنعي لك وجود في هذا العالم.

الثور والخطيرة:

الثورُ فرَّ من حظيرة البئر

فثارت العجولُ في الخطيره تبكي فرارَ قائد المسيره وشكَّلت على الأثر محكمة.. ومؤمَّر

فقاتلُ قال : قضاةٌ وقَدَر

وقائلُ : لقد كَفُرْ؛ وقائلُ: إلى سَقْر؛

وبعضُهُم قال: امنحوهُ فرصةً أخيره

لعلَّهُ يعودُ للحظيره

وفي ختام المؤمَّر

تقاسموا مَرَبطَةً .. وجمدوا شَعيره

وبعدَ عامٍ ، وقَعَتْ حادثةٌ مُثيره

لم يَرجعِ الثَّورُ ولكنْ دَهَبَتْ وراءَهُ الخطيره⁶¹

استخدم الشاعر النقد بصورة هزلية مضحكة موجهة إلى حكام العرب، ووصفهم بحضيرة ثيران لا يفقهون من السياسة شيئا، صوتهم جعجعة، واقبالهم عججعة، يعج التراب خلفهم، وإذا اجتمعوا ضرب بعضهم بعضاً، لا يعرف كبيرهم من صغيرهم، جنث كبيرة لاتعرف غير العلف؛ فرسالته واضحة في التطبيع والخنوع لأمريكا وإسرائيل فعندما خنع احدهم خنع الجميع لامر عدوهم.

ابرز النتائج

إنَّ النقد الأدبي ضارب في القدم وليس له تاريخ لقدمه ولكن تطور عبر العصور واصبح علم قائم بذاته. والنقد الأدبي مرَّ بعصور كثيرة من الجمود إلى الفعالية والاهتمام. وأن شعر الواقعية القديم يختلف عن شعر الواقعية الحديث من حيث الجمود والمشاعر.

إنَّ ابرز ما يميز شعر أحمد مطر أنَّه متنقلا في شعره ينتقي ما يناسب المرحلة التي يعيشها الشاعر من سرد للتأريخ، والواقعية النقدية، وكذلك تلون شعره بشعر الالتزام فهو شاعر موسوعي يوظف الاحداث لصالح شعره وقصائده، فما يميزه هو صدقه في حمل قضية الحرية. يعتبر أحمد مطر شاعر السياسة والثورة والالتزام والسخرية، وشاعر الواقعية العربية لا الغربية. إنَّ احمد مطر ناقد يميل الى المدرسة الاشتراكية لأنَّه رسم الواقع باشعاره بصدق بلا تزييف ألاَّ أنَّه يختلف عن هذه المدرسة بتشاؤمه الشديد. كما امتاز شعره بالسهولة، بحيث استخدم كلمات يفهمها القاصي قبل الداني بعيدا عن التكلف.

⁶¹ أحمد مطر، المجموعة الشعرية، ص 21.

المصادر والمراجع

- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، المطالب العالمة بؤايد المسانيد التمانية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، (الرياض: دار العاصمة، 2000م)، ط1.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، (د. ط).
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، 1414 هـ)، ط3.
- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ - 1998م)، (د. ط).
- أحمد أبو حقة الالتزام في الشعر العربي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1979م)، (د. ط).
- أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1994م)، ط10.
- أحمد مطر، <https://ar.wikipedia.org/wik>
- أحمد مطر، <https://ar.wikipedia.org/wik>
- أحمد إبراهيم، الشاعر المنفي، ساسة بوست، 08 يونيو، 2017، <https://www.sasapost.com/opinion/ahmed-matar>.
- أحمد مطر، الموسوعة الشعرية، (بيروت: دار الحرية، 2011م)، ط1.
- الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، ط1.
- أنريك أندرسوناميرت، ترجمة الطاهر أحمد مكي، مناهج النقد الأدبي، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1991م)، (د. ط).
- الجريدة، النملة والفيل، الكويت، 02-06-2007، العدد 4732، <https://www.aljarida.com/articles/1461741795499684800>
- حنّا الفاخوري، الجامع في تاريخ الادب العربي القديم، (بيروت: دار الجبل، 1986م)، ط1.
- الديوان، موسوعة الشعر العربي، العراق، <https://www.aldiwan.net/poem16276.html>
- الرشيد، أبو شحير، الواقعية وتياراتها في الادب السردية والاوربية، (دمشق: الأهالي، 1996م)، ط1.
- شهاب الدين النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، نحاة الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1423هـ)، ط1.
- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1937م)، (د. ط).
- عباس خضر، الواقعية في الادب، (بغداد: دار الجمهورية، 1967م)، (د. ط).
- عبد الجبار نوري، شاعر المنفى واللحظة الحارقة، (ستوكهولم، الحزب الشيوعي العراقي، 12 حزيران، 2020م) <https://www.iraqicp.com/index.php/sections/literature/37770-2020-06-12-19->
- عبد العزيز عتيق، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، (بيروت، دار النهضة العربية، 1972م)، ط2.
- عمر حسن العامري، الالتزام في الشعر العربي الحديث عبد الوهاب البياتي نموذجا، (الكويت: الكلية القانونية الكويتية العالمية، د. ت)، (د. ط).
- الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، معجم ديوان الأدب، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، (القاهرة، مؤسسة دار الشعب، 1424 هـ - 2003م)، (د. ط).

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، د. ت)، (د. ط.).

فيصل دراج، سعيد يقطين، أفاق نقد عربي معاصر، (بيروت: دار الفكر المعاصر، د.ت)، ط1.

المبرد، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي 1997م)، ط3،

مجلة الحدث، لقاء مع أحمد مطر، 15-08-2008، العدد 384، http://fmuneef.blogspot.com/2014/08/blog-post_27.html

محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (القاهرة، نخضة مصر، 1997م)، (د. ط.).

المرزباني، أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م)، ط1.

مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، في النقد الأدبي القديم عند العرب، (القاهرة: مكة للطباعة، 1998م).

منتديات الأستاذ، <https://www.profb.com/vb/t163919.html>

المؤيد العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العنصرية، 1423هـ)، ط1.

نسيب نشاوي، المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، (دمشق: د.د، 1980م)، (د. ط.).

وهيبة مجدي، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984م)، ط2.

ياسين الايوي، مذاهب الادب العالم وانعكاسات الكلاسيكية الرومنطقية الواقعية، (بيروت: دار العلم للمالين، 1994م)، ط2.

Kaynakça/Bibliography

Abbas Hıdır, *el-Vakîyye fi'l-edeb*, (Bağdat: Daru'l-Cumhuriyye, 1967).

Abdülaziz Atik, *Tarihu'n-nakdi'l-Arabî inde'l-Arab*, (Beyrut: Daru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1972), 2. Bsk.

Abdülcebbar Nuri, *Şairu'l-menfa ve'l-lahzatü'l-harika*, (Stokholm: el-Hizbü's-Şüyuî el-Irakî, 12 Haziran 2020), <https://www.iraqicp.com/index.php/sections/literature/37770-2020-06-12-19>

Ahmed Ebu Hakke, *el-İltizam fi's-şiiri'l-Arabî*, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayîn, 1979).

Ahmed eş-Şayib, *Usuli'n-nakdi'l-Arabî*, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1994), 10. Bsk.

Ahmed İbrahim, *eş-Şairi'l-Menfi*, Sase Post, 08 Haziran 2017, <https://www.sasapost.com/opinion/ahmed-matar/>

Ahmed Matar, *el-Mevsu'atü's-Şiriyye*, (Beyrut: Daru'l-Hürriyye, 2011).

Ahmed Matar, <https://ar.wikipedia.org/wik>

Ahmed Matar, <https://ar.wikipedia.org/wik>

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kırımî, *el-Külliyât: Mucem fi'l-mustalahat ve'l-furuki'l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, (Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1419/1998).

ed-Divan, *Mevsu'atü's-Şiri'l-Arabî*, Irak, <https://www.aldiwan.net/poem16276.html>

el-Ceride, “en-Nemle ve'l-fiil”, (Kuveyt: 2007). <https://www.aljarida.com/articles/1461741795499684800/>

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz Murib, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001).

el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Hüseyn, *Mucemu Divani'l-Arab*, thk. Ahmed Muhtar Ömer, (Kahire: Müessestü Daru's-Şab, 1424/2003).

el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî, *Kitabü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Samerrâî, (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, ts.).

el-Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Horasânî el-Bağdâdî, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-ulema ale's-Şu'ara*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995).

el-Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 3. Bsk.

el-Müeyyed el-Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseynî et-Talibî, *et-Tiraz li esrari'l-belage ve ulumi hakaiki'l-icaz*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423).

Enrique Anderson Imbert, *Menahicü'n-nakdi'l-edebî*, çev. et-Tahir Ahmed Mekki, (Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 1991).

er-Reşid, Bu Şeir, *el-Vakia ve teyyaratüha fi'l-adâbi's-serdiyye el-Urubiiyye*, (Dımaşk: el-Ahalî, 1996).

Faysal Derrac, Said Yaktîn, *Afaku nakdi Arabiyin muasır*, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, ts.).

Hanna el-Fahûrî, *el-Cami fi tarihi'l-edebi'l-Arab: el-Edebü'l-kadim*, (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1986).

- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979).
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed, *el-Meţâlibü'l-âliye bi-zevâ'idi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Heyet, (Rıyad: Daru'l-Asıme, 2000).
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1414/1993), 3. Bsk.
- Mecelletü'l-Hades*, "Lika maa Ahmed Matar, 15.08.2008". http://fmuneef.blogspot.com/2014/08/blog-post_27.html
- Muhammed Guneymî Hilal, *en-Nakdü'l-edebîyi'l-hadis*, (Kahire: Nahzatü Mısır, 1997).
- Mustafa Abdurrahman İbrahim, *Fi'n-nakdi'l-edebîyi'l-kadim inde'l-Arab*, (Kahire: Mekke li't-Tabae, 1998).
- Müntedeyatü'l-Üstad adlı İnternet Sitesi: <https://www.profvb.com/vb/t163919.html>
- Nesib Neşavî, *el-Medarisü'l-edebîyye fi's-şiri'l-Arabîyi'l-muasır*, (Dımaşk: 1980).
- Ömer Hasan el-Amirî, *el-İltizam fi's-şiri'l-Arabî el-hadis Abdülvehhab el-Beyatî ünmuzeceen*, (Kuveyt: el-Külliyetü'l-Kanun el-Kuveytiyye el-Amme, ts.).
- Şihâbüddîn en-Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdüddaim el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî, *Nihâyetü'l-ereb fi'fünûni'l-edeb*, (Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423).
- Taha Ahmed İbrahim, *Tarihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab min asri'l-Cahilî ila'l-karni'r-rabi el-hicrî*, (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Tercüme, 1937).
- Vuheybe Mecdî, Kamil Mühendis, *Mucemu mustalahatü'l-Arabîyye fi'l-luga ve'l-edeb*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984), 2. Bsk.
- Yasin el-Eyyübî, *Mezâhibü'l-edebi'l-âlem ve inikasati'l-klasikiyye er-romantikiyye el-vakîyye*, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayîn, 1994), 2. Bsk.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

جماليات الصورة الحسية في القصيدة الجديدة – دراسة نقدية

Yeni Şiirde Duyusal Tasvirin Estetik Yönü – Eleştirel Bir Çalışma
The Aesthetic Aspect of Sensory Description in New Poetry - A Critical Study

Öğr. Gör. Halid HALLAF

<https://orcid.org/0009-0004-8978-5242>

khaled.khalifa@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>

Öğr. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye

Instructor Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Samsun, Türkiye

Atıf | Cites As

Hallaf, Halid. “Cemâliyyatu’s-Sureti’l-Hissiyye fi’l-Kasîdeti’l-Cedîde – Dirâse ve Nakdiyye”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 140-156.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1347951>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 22 Ağustos/August 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 22 Kasım/November 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Halid HALLAF.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Aesthetic Aspect of Sensory Description in New Poetry - A Critical Study

Abstract

The subject of literary description has attracted the attention of rhetoricians and those interested in the study of Arabic poetry more than other literary-critical subjects. Perhaps this is due to the importance of literary description in all its varieties and its active role in revealing the secrets and implicit content of poetry. Especially emotional description plays a big role in this aspect. Because emotional description largely dominates the artistic structure of the text in modern poetry, which critics call "tefîle poetry". Emotional description in new poetry carries broad meanings, expresses the subjects of the poem strongly, and reflects the psychological state of the poet or writer. Despite their interest in artistic imagery and its types in ancient and modern Arabic poetry, researchers have not cared about sensory description in its modern sense, as they have been interested in explanatory description. Therefore, this genre has not received its share of critical studies, especially in modern poetry. Most researchers have not made detailed explanations about its genres and its effects on modern Arabic poetry. This situation led us to examine the beauties of sensory description in the new poetry, which many poets used in the modern period to serve poetry. Work sensory depiction; He dealt with the types of seeing, hearing, touching, smelling and tasting and revealed how these emotional descriptions add beauty to the artistic structure of the poem, their great impact in attracting the reader to the poem, and also their great role in conveying the poet's thoughts, experiences and passions to the reader. We started the study with a preface in which we presented a series of definitions that shed light on the concept of emotional description, clarifying the importance of the senses in creating literary description and its role in the construction of the poetic text. Then, we examined the types of sensory/emotional descriptions and gave practical examples from the poems of the pioneers of the new poetry. At the end of the article, we explained the results we reached with this study, the most obvious of which is; The role of emotional description is clearly revealed through the varieties of the ode in spiritual or objective signification and its effect in explaining the psychological and conscientious aspect of the poet. Likewise, the emotional description in the new ode also reflects the poet's views on the world of existence or life. Another result of the study is that new poets diversify the emotional depiction in a single ode; It is the fact that they combine types of descriptions with each other when explaining their psychological and conscientious situations, and thus the description becomes more effective and attractive. Again, as a result of the study, it was determined that the poets relied on the dictionary describing the boundaries of the things perceived while using the types of description; It has often been concluded that concepts move away from their real meaning or emotional expressions and tend towards other imaginary signs.

Keywords: New poetry, Sensory description; Sight, Hearing, Touch, Smell, Taste.

Yeni Şiirde Duyusal Tasvirin Estetik Yönü – Eleştirel Bir Çalışma

Öz

Edebî tasvir konusu, belâğatçıların ve Arap şiiri çalışmalarına ilgi duyanların dikkatini diğer edebî-eleştirel konulardan daha çok çekmiştir. Belki de bu durum, bütün çeşitleriyle edebî tasvirin öneminden, şiirin sırlarını ve üstü kapalı olan içeriğini ortaya çıkarmadaki aktif rolünden kaynaklanmaktadır. Özellikle de duyusal/hissî tasvir bu yönüyle büyük bir rol oynamaktadır. Çünkü hissî tasvir, eleştirmenlerin "tef'ile şiiri" olarak adlandırdıkları modern şiirde metnin sanatsal yapısına büyük ölçüde egemendir. Yeni şiirdeki duyusal/hissî tasvir geniş anlamlar taşır, şiirin konularını güçlü bir şekilde ifade eder ve şairin veya yazarın psikolojik durumunu yansıtır. Araştırmacılar, eski ve modern Arap şiirinde sanatsal imge ve onun türlerine olan ilgilerine rağmen, açıklayıcı tasvirle ilgilendikleri gibi modern anlamıyla duyusal tasviri önemsememişlerdir. Dolayısıyla bu tür özellikle modern şiirde eleştirel çalışmalardan yeterince payını alamamıştır. Araştırmacıların çoğu onun türlerine ve modern Arap şiirine etkilerine dair detaylı açıklamalar yapmamışlardır. Bu durum bizi, modern dönemde pek çok şairin, şiire hizmet etmek üzere kullandığı yeni şiirdeki duyusal tasvirin güzelliklerini incelemeye yöneltti. Çalışma duyusal tasviri; görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma türleriyle ele almış ve bu hissî betimlemelerin şiirin sanatsal yapısına nasıl bir güzellik kattığını, okuyucuyu şiire çekmedeki büyük etkisini ve aynı zamanda şairin düşünce, deneyim ve tutkularını okuyucuya aktarmasındaki büyük rolünü ortaya koymuştur. Çalışmaya, edebî tasviri oluşturmada duyuların önemini ve bunun şiir metninin inşasındaki rolünü açıklığa kavuşturan, hissî tasvir kavramına ışık tutan bir dizi tanımla başladık. Ardından duyusal/hissî tasvir türlerini inceledik ve yeni şiirin öncülerinin şiirlerinden uygulamalı örnekler verdik. Makalenin sonunda ise bu çalışma ile ulaştığımız sonuçları açıkladık ki bunların en barizi; kasidenin manevî veya nesnel delaletteki çeşitleri ve şairin psikolojik ve vicdani yönünü açıklamadaki etkisiyle, hissî tasvirin rolünün açıkça ortaya çıkmasıdır. Aynı şekilde yeni kasidedeki hissî tasvir, şairin varlık âlemiyle ilgili yahut hayata dair görüşlerini de yansıtmaktadır. Çalışma ile ortaya çıkan sonuçlardan bir diğeri de yeni şairlerin tek bir kasidede hissî tasviri çeşitlendirdikleri; psikolojik ve vicdani durumlarını açıklarken tasvir çeşitlerini birbirleriyle mezcettikleri ve böylece tasvirin daha etkili ve cazip olduğu gerçeğidir. Yine çalışma neticesinde şairlerin tasvir çeşitlerini kullanırken idrak edilen şeylerin sınırlarını anlatan lügavî sözlüğe dayandıkları; çoğu kez de kavramların gerçek delaletinden veya hissî ibarelerden uzaklaşarak başka hayalî delaletlere meylettikleri sonucu da ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Şiir, Duyusal Tasviri; Görme, İşitme, Dokunma, Koklama, Tatma.

جماليات الصورة الحسية في القصيدة الجديدة – دراسة نقدية

ملخص

لقد نال موضوع الصورة الفنية من اهتمام البلاغيين والمهتمين بدراسة الشعر العربي ما لم ينله غيرها من موضوعات الدراسات الأدبية والنقدية، ولعل ذلك يعود لأهمية الصورة الفنية بأنواعها، ولدورها الفاعل في جلاء أسرار القصيدة وكشف مكوناتها، والصورة الحسية خاصة تلعب دورا كبيرا في هذا الجانب، لأنها تميز بشكل كبير على البناء الفني للنص الشعري لا سيما في القصيدة الجديدة أو ما يسميه النقاد قصيدة التفعيلة، فالصورة الحسية في القصيدة الجديدة تحمل دلالات واسعة، وتعبر بقوة عن التجارب الشعرية، وتعكس الحالات النفسية للشاعر أو الأديب. وعلى الرغم من اهتمام الباحثين بالصورة الفنية وأنواعها في الشعر العربي قديما وحديثا، إلا إنهم لم يهتموا بالصورة الحسية بالمفهوم الحديث مثلما اهتموا بالصورة البيانية، فلم تأخذ حظها الوافر من الدراسة النقدية خاصة في القصيدة الحديثة، ولم يهتم كثير من الدارسين بتفصيل القول في أنواعها وتأثيرها في القصيدة العربية الحديثة؛ وهذا ما دفعني لدراسة جماليات الصورة الحسية في القصيدة الجديدة، تلك الصورة التي وظفها العديد من الشعراء في العصر الحديث لخدمة التجربة الشعرية، فتناولت دراستي الصورة الحسية بأنماطها البصرية والسمعية واللمسية والشمية والتذوقية، وكيف أضفت هذه الصور نوعا من الجمال على البناء الفني للقصيدة، فكان لها أثر بالغ في جذب المتلقي أو القارئ للصورة الفنية في القصيدة، كما كان لهذه الصور دور كبير في نقل أفكار الشاعر وتجربته وعاطفته إلى المتلقي. وقد بدأت الدراسة بتمهيد وضحت فيه أهمية الحواس ومدركاتها في تشكيل الصورة الفنية، ودور ذلك في بناء النص الشعري، وقدمت جملة من التعريفات التي تسلط الضوء على مفهوم الصورة الحسية، ثم تناولت أنماط الصورة الحسية مستشهدا بنماذج تطبيقية من شعر رواد القصيدة الجديدة، ويُنيت في نهاية البحث النتائج التي خرجت بها الدراسة، وأبرزها وضوح دور الصورة الحسية بأنواعها في الدلالة الموضوعية أو المعنوية للقصيدة، وأثرها في بيان الحالة النفسية والوجدانية للشاعر، كما عبرت الصورة الحسية في القصيدة الجديدة عن موقف الشاعر من الوجود أو فكرته عن الحياة، وأكدت الدراسة أن الشعراء الجدد نوعوا في استخدام الصور الحسية في القصيدة الواحدة، فمزجوا بين الصور ليصوّروا حالاً نفسية والوجدانية، فكانت الصور أكثر جذبا وأشد تأثيرا، وكذلك وضحت النتائج اعتماد الشعراء في رسم الصور الحسية على معجم لغوي يعبر عن مدركات كل حاسة، وخروجهم في أحيان كثيرة عن الاستعمال الدلالي الواقعي للألفاظ أو العبارات الحسية؛ وميلهم نحو دلالات أخرى خيالية بعيدة عن الاستعمال المباشر.

كلمات مفتاحية: القصيدة الجديدة، الصورة الحسية، البصرية، السمعية، اللمسية، الشمية، التذوقية.

تمهيد

الإحساس خاصية عامة يشترك فيها كل كائن حي، ويعني ذلك الانطباع الناتج عن إحدى الحواس الخمسة، أما الإدراك فهو تفسير ذلك الانطباع والتعرف عليه؛ لذلك يرتبط الإحساس عند الإنسان دون غيره من الكائنات بالإدراك في معرفة الأشياء وصفها. ومن هنا يمكن القول إن الحسية وسيلة الإنسان لإدراك العالم الخارجي عن طريق الحس أو الحواس الخمس، فارتباط الإحساس بالإدراك لدى الإنسان ارتباط وثيق، وإليه يعود الفضل في إنشاء الصورة الشعرية من ناحية الشاعر، وإدراكها من قبل المتلقي. فالصور الحسية هي التي يرسمها الشاعر معتمدا على الحواس الخمس، وهي صور بسيطة أو تقريرية، إلا أن الدقة في اختيار مكوناتها واستشعار مواطن الجمال فيها، وتفاعل ذلك مع الشعور ينقلها إلى مصاف الصور الفنية الموحية، وكلما كانت الصورة أكثر ارتباطا بذلك الشعور كانت أقوى صدقا وأعلى فنا.¹

ويعد هذا النمط التصويري من أكثر أنماط الصورة حضورا في النص الشعري، فالشاعر يعتمد العوامل الحسية ومدركاتها للتعبير عن المعاني الشعرية المجردة، لأنها سبيل نقل تجربته إلى ذهن القارئ، والشاعر حين يستخدم الكلمات الحسية لا يقصد أن يمثل صورة لمعنى من المحسوسات، بل يقصد تمثيل تصور ذهني معين له دلالاته وقيمتها الشعرية، لأن الشاعر يعتمد على حواسه كلها في التقاط المادة الأولية لتلك الصورة التي يبدع فيها، ثم يصوغها بما لديه من قدرات إبداعية وخبرات ثقافية للقيام بمهمة الأداء.²

1 أميمة محمد ركابي، الصورة الفنية في شعر الحكمة في الأندلس حتى نهاية عصر المرابطين 540هـ (مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، ع25، ج3، عام 2019م)، 138؛ وصباح لخضاري، الصورة الشعرية وحسية الإدراك، (مجلة فكر، جامعة تلمسان، الجزائر)، 84.

2 عز الدين إسماعيل الشعر العربي المعاصر، تضاريف وظواهره الفنية (بيروت: دار الفكر العربي، ط3، 1966م)، 132.

وهكذا يمكن القول إن الصورة الحسية نتاج كل ما ينتقل إلى الدماغ عبر الحواس، إلا أن هذا لا يعني أنها تتشكل بمجرد حشد هذه المدركات الحسية ورفصها، بل هي أشياء تتطلب نوعاً من العلاقة الجدلية بين الذات المبدعة ومدركاتها الحسية، فتحدف منها وتضيف إليها أشياء أخرى، ويُعاد تركيب تلك المدركات في صورة مغايرة لكل أشكالها المألوفة؛ فلا تعود تطابق أي شيء خارج التجربة.³

والحقيقة أن النقد الحديث تعامل مع الصورة الحسية في ظل التحديث الشعري الذي عرفته القصيدة المعاصرة من تحول في طريقة بنائها، فاستطاع النقاد من خلال الربط بين الشعر والإيماء تغيير مفهوم التقديم الحسي في الصورة، وكذلك إلغاء ما يعيق تذوقها وإدراك طبيعتها، وذلك لما أصبح التعبير عن العالم الداخلي قسماً للتعبير عن موجودات العالم الخارجي. فلم تعد الصورة الحسية في الشعر وليدة حاسة واحدة، بل أصبحت نتيجة لتعاون كل الحواس.⁴ وهكذا فمخاطبة الحواس والتعمد على الدلالة الحرفية للكلمات، واكتشاف العلاقات، وتحريك الخيال بين قطبين، وإدماج الحسي بالمجرد في شكل أو بناء موحد بحيث تملأ فيه الثغرة بين القطبين، كل هذا يمثل أهم ما ينبغي أن يتحقق في الصورة الشعرية.⁵

كما تعد الصورة الحسية من أكثر أنماط الصور حضوراً في النص الشعري الحر، وذلك لأن الشاعر ميال إلى التعبير عن العوالم الشعورية المجردة بطريقة تجعله يستثمر مدركات العالم وأشياءه الحسية للقيام بمهمة الأداء. وهي تعبير ويليك ووارن: إعادة إنتاج عقلي لذكرى أو تجربة حسية ليست بالضرورة مدركة بالصر.⁶

وقد تنوعت الصورة الحسية القصيدة الجديدة، فمنها البصرية والسمعية واللمسية والتذوقية والشمية، غير أن هذا التقسيم لا يعني الفصل بين الحواس في كل صورة، فيمكن المزج بينها وتبادلها لبناء صور جديدة تعتمد على تبادل الحواس، إذ يمتزج الشاعر حاسة البصر وما لها من صفات لحاسة السمع أو الشم أو الذوق أو الخدس، وهو ما أسماه النقاد بـ «تراسل الحواس»، كما يمكن المزج بين عناصر الصورة الحسية، وطريقة تكوينها وأنماطها الذهنية والعاطفية، وكذلك المزج بين الحقيقة والخيال، فالصورة كلام مشحون شحناً قوياً، ويتألف عادة من عناصر محسوسة، وخطوط ألوان، وحركة ظلال، تحمل في تضاعفها فكرة أو عاطفة، أي أنها توحى بأكثر من المعنى الظاهر، وأكثر من انعكاس الواقع الخارجي، وتؤلف في مجموعها كلاماً منسجماً.⁷

وكذلك نوع الشاعر المعاصر في استخدام الصور الحسية لتصوير حالاته النفسية والوجدانية والشعورية، فعمد إلى تصوير المحسوس كأنه معنوي، والتعبير عن المادي كأنه ملموس محسوس، وهكذا فاصطبغت الصورة الشعرية الحسية بأساس موقفه من الوجود، هذا الموقف الذي اعتمد فيه على ثقافته الخاصة أكثر من اعتماده على تجاربه المباشرة، فسيطرت الرؤية الداخلية للشاعر الحديث على صورته الشعرية، وجعلت الصور ذات وجود نفسي داخلي، تحصر فيه على العلاقات الداخلية أكثر من العلاقات الخارجية.⁸

وهكذا فإن الصورة الحسية تلعب دوراً فاعلاً في تشكيل الصورة الفنية في القصيدة الجديدة، وهذا ما سنبينه في هذه الدراسة، من خلال تناول أنماط الصورة الحسية في القصيدة الجديدة بنوع من التفصيل والتأصيل، مع الاستشهاد ببعض النماذج الشعرية من الشعر الحديث، لا سيما من شعر رواد القصيدة الجديدة.

أولاً: الصورة البصرية:

-
- 3 محمد علي كندي، الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث (السياب ونازك والبياتي)، (بيروت: دار الكتاب المتحدة، 2006م)، 69.
 - 4 خميسي شرقي، "الصورة الشعرية الحسية: تشكيلاتها الفنية ودلالاتها الصوفية في شعر عبد الله العشي"، مجلة جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر (2020م)، 75.
 - 5 محمد حسن عبد الله، الصورة والبناء الشعري، (القاهرة: دار المعارف، 1981م)، ص38؛ ومحمود إبراهيم الضبع، قصيدة النثر وتحولات الشعرية العربية، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2003م)، 215.
 - 6 ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، الصورة الشعرية لدى امرئ القيس، (بيروت: دار الأدب، 1992)، 41.
 - 7 أحمد علي الفلاح، الصورة في الشعر العربي، دراسة نظرية تطبيقية في شعر مسلم بن الوليد، (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2013م)، 22؛ وروز غريب، تمهيد في النقد الأدبي الحديث، (بيروت: دار المكشوف، 1971م)، 192.
 - 8 سعيد الورقي، لغة الشعر العربي الحديث، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م)، 165.

البصر أهم حواس الإنسان وأكثرها حساسية وتأثراً بالعالم الخارجي، وأسبقها إلى إدراك هذا العالم، وحاسة البصر التقدم على غيرها من الحواس، بل إنها تتفرد في الشعر دون غيرها من الحواس، ودون غيرها مما هو وراء الحواس. حيث كانت معظم حالات الصورة لدى القدماء حسية، وعن طريق العين يكون الاتصال المباشر بين الشاعر وموضوع تجربته، لأن العين هي وسيلة استقبال الذهن البشري للصور المختلفة بأشكالها المادية الملموسة، ومن ثم فإنها تسهم في تشكيل الصورة الحسية.

ومن أبرز ما ورد من كلام المتقدمين في بيان أهمية حاسة البصر ما ذكره "ابن حزم" حين قال: «اعلم أن العين تنوب عن الرسل، ويدرك بما المراد، والحواس الأربع أبواب إلى القلب ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها وأصحها دلالة، وأوعرها عملا، وهي رائد النفس الصادق، ودليلها الهادئ، ومرآتها المجلوة التي بما تقف على الحقائق وتميز الصفات وتفهم المحسوسات.»⁹

والمقصود بالصورة البصرية «تلك الصور التي تكتب للعين، وتتم بالجانِب السيميائي في عملية التشكيل الشعري، بما في ذلك الاهتمام باللون والحذف والبياض والمفارقة والوصف، وغيرها من التقانات التي تشغل في فضائها الذاكرة البصرية للشاعر، وتتحرك باتجاهها الشهوة البصرية للمتلقى.»¹⁰

وللصورة البصرية أهمية كبيرة؛ فالجهاز بالنسبة للشاعر المخنك – على حد تعبير رنيه ويلك – يعني خيالا بصريا ناصعا، وتعتمد الصورة البصرية على إدراك الأشياء ورؤيتها بأحجامها وأشكالها وألوانها، إلى جانب التأمل العميق للنظير والمماثل وربطها به، وتصويرها بصفاتها الداخلية والخارجية من خلال رؤية شعرية تستنبط الذات، وتحسن تصوير انعكاساتها والتعبير عنها؛ فهي إحساس لكنها أيضا تنوب عن شيء داخلي، وتشير إلى شيء غير مرئي، ويمكن أن يكون تقدما أو تمثيلا في وقت واحد.¹¹

وقد تكون الصور البصرية لونية أو ضوئية أو حركية، ويعد اللون أحد المكونات الحسية للصورة إذ ارتبط دور اللون في الصورة الشعرية عند القدماء بالشكل والهوية الحاضرة في مجال وصف الأشياء، وتجسيم المعنوي، وبث الحياة في الجوامد بطرق التشبيه والاستعارة والتمثيل في شكل صورة بصرية. على أن دلالة اللون لم تقتصر لدى النابحين من النقاد على الأثر الظاهري بل تعدته إلى ما وراء ذلك من آثار نفسية تتجاوز سطح الألوان. فاللون يحمل دلالات نفسية بجانب دلالاته الجمالية، وقد عني الشعراء بهذه القيمة التصويرية، وأفادوا منها في رسم أجمل اللوحات وأروعها، معبرين بما عن أفكارهم وشعورهم وإدراكهم الحسي.¹²

ومن أبرز النماذج التي اعتمدت الصورة فيها على الصورة البصرية قصيدة "بدر شاكر السياب" «اللقاء الأخير»¹³ يقول الشاعر في مقطعها الأخير:

ليل، ونافذة نُضاء.. تقول إنك تسهرين.

إني أحسُّك تمهسين

في ذلك الصمت المميت: "ألن تخف إلى لقاء؟"

ليل، ونافذة نُضاء

تغشى رؤاي، وأنت فيها... ثم ينحل الشعاع

في ظلمة الليل العميق

9 ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألف واللاتلاف، تحقيق: إحسان عباس، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام 1987م)، 137.
10 يوسف حسن نوفل، الصورة الشعرية والرمز اللوني، دراسة تحليلية إحصائية لشعر البارودي ونزار قباني وصلاح عبد الصبور، (القاهرة: دار المعارف، عام 1995م)، 13؛ وعبد العزيز موافي، قصيدة النثر من التأسيس إلى المرجعية، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، عام 2006م)، 230.
11 رينيه ويلك – وأوستن وآرن، نظرية الأدب، تعريب: عادل سلامة، (الرياض: دار المريخ للنشر، 1991) 255.
12 يوسف حسن نوفل، الصورة الشعرية والرمز اللوني، ص13. وجمال إسماعيل، الصورة الشعرية وأبعادها الدلالية في الشعر العراقي الحديث، مجلة دراسات تربوية، الجامعة المستنصرية، العراق، ع4، (أكتوبر 2008م)، 136.
13 بدر شاكر السياب، الأعمال الكاملة، (بيروت: دار العودة، 2016م)، مج1، 285.

ويلوح ظلك من بعيد وهو يومئ بالوداع،

وأظل وحدي في الطريق!

فقد ارتكز الشاعر على الليل وما يحمل في النفس من دلالات شعورية، فوظف كل ما ينتج عنه وما يتصل به من ظلام وضياء وشعاع وغير ذلك، واستخدمه بصورة كثيفة لرسم الصورة البصرية، معتمدا عليه ما يحمل الليل من دلالات ومعان، ولما يثير في نفس المتلقي من آلام وشجون تناسب وحالة الشاعر حين الوداع الأخير.

كما اعتمد الشاعر في رسم الصورة البصرية على ما يجذب العين من ناحية، كالنافذة التي تضاء في الليل، والشعاع الذي ينحل، والظل الذي يلوح في الظلام. ومن ناحية أخرى اعتمد على ما يثيره الظلام والليل في النفس من كآبة، وما يبعثه في القلب من آلام وشجون، فكانت الصورة البصرية غاية في الروعة وقمة في التأثير.

ويرسم الشاعر "عبد الوهاب البياتي" صورة بصرية جميلة في قصيدته «الموت في الخريف»¹⁴، فيقول:

عينك في ليل الخريف إلى المدى تتطلعان

ماذا وراء الربوة الحمراء غير السنديان

وسحائب تبكي ومدخنة وحنان

تبني لأمر ما على شبابه عصفورتان

عشاً من الدم والدخان

وأنت كالحلم المسجي، دابل، دامي الجنان

فعبر الشاعر هنا عن المشهد بجملة من التعابير والمفردات البصرية التي تدرك بالعين، فطغى اللون على الصورة وخاصة في (ليل الخريف، الربوة الحمراء، مدخنة، الدم والدخان، دامي الجنان) وكلها ألوان قائمة توحى بحالة الشاعر النفسية، إن كان اللون الأحمر أشدها تأثيراً في الصورة، فالربوة حمراء وكذلك العش الذي بنته العصفورتان من الدم، والحلم دامي الجنان.

فاللون الأحمر هنا شكل مرتكز الحدث في زمن الصورة الشعرية، ذات الأبعاد الاجتماعية والطقوس الخاصة، وهنا يتحول اللون إلى فعل له خصوصيته ودلالته النفسية والاجتماعية، إذ أن اللون الأحمر وظف ليخدم الصورة، ويتحول إلى فعل حياة طاغ استطاع أن يضيف قيماً طريفة ومهمة إلى جوهر النص وبنية الهيكلية.¹⁵

ويستهل الشاعر "عبد الرزاق عبد الواحد" قصيدة «باريس وجنين الثورة» بالتركيز على الأضواء والأنوار التي تبهر العيون في مدينة الجمال باريس، وينطلق منها إلى تأكيد المعاني التي يصبو إليها، فيقول:¹⁶

الصَّوء في النجوم

14 عبد الوهاب البياتي، الأعمال الكاملة، (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 1995م)، مج 1، 241.

15 جمال خليل إسماعيل، الصورة الشعرية وأبعادها الدلالية في الشعر العراقي الحديث، شعر الرواد أتمودجا، مجلة دراسات تربوية، الجامعة المستنصرية، العراق، ع4، (أكتوبر 2008م)، 136.

16 عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الكاملة، مج 1، 264.

والضوء في القمر
 في الحطَب اليابس،
 في الرماد،
 في الغيوم
 والضوء كلُّ الضوء بين أضلع البشر
 فلتنصب في قلب باريس التي تدوس
 معابر الشمس
 لتنصب في قلب باريس التي تروم
 أن تطفى النجوم
 وتقتل القمر لتنصب مَشائِق في عدد البشر
 فالضوء في كُلِّ مكانٍ يُبيث البشر

لقد بنى الشاعر هذه الصورة البصرية معتمدا على مخيلته الخصبية التي لعبت دورها في تشكيل الصورة، فباريس التي تدوس معابر الشمس وتروم أن تطفى النجوم وتقتل القمر لتنصب مَشائِق في عدد من البشر، لن تستطيع أن تقضي على النور وتمنع الضياء، فإن الضوء بكل صوره سيبقى في الجمادات المظلمة أو الرمادية، كالحطب اليابس والرماد والغيوم وأضلع البشر، فانطلق الشاعر من صورة الظلام الذي تجسده رغبة هؤلاء في القضاء على كل معنى جميل، ليرسم الصورة المضيفة التي ستغمر الكون نورا.

ويقول "السياب" في قصيدة «أساطير»¹⁷:

أساطير كالبيد، ماج السراب
 عليها، وشقت بقايا شهاب،
 وأبصرتُ فيها بريق النُّصار
 يلاقي سدى من ظلال الرغيف،
 وأبصرتني؛ والستار الكثيف
 يواريك عني فضاء انتظار
 وخابت مني؛ وانتهى عاشقان.

17 بدر شاكر السياب، ديوان بدر شاكر السياب (بيروت: دار العودة، 2016م)، مج 1، 293.

وهنا نلاحظ ألوان الطبيعة تطغى على الصورة، فالأساطير كالبيد أو الصحاري بلونها الأصفر، والسراب قد ماج عليها، وشقت بما بقايا شهاب، فأبصر الشاعر فيها بريق التُّضَار يلاقي سُدى من ظلال الرغيف، وما قد أبصرته عاشقته واقد واراها عنه الستار الكثيف، فضاء الانتظار وخابت المنى وانتهى العاشقان. لقد كتّف الشاعر من استخدام المفردات البصرية التي ساهمت في تشكيل الصورة بطريقة بديعة، فاستطاع توظيف الكلمات (السراب، شهاب، أبصرت، بريق، ظلال، يوراي، والستار الكثيف) لرسم الصورة البصرية المعبرة عن التجربة، والتي تحمل للمتلقي كل انتاب النفس الشاعرة من أحاسيس وتعبر عما فيها من آلام وشجون.

وهكذا يمكن القول إن الشاعر استطاع ابتكار لغة تصويرية خاصة مكونة من مفردات الظلام والنور ومصادرها، وكذلك البصر ومدركاته وكل مشتقاته، ووظف هذه اللغة ليؤلف بين العناصر البصرية التي أسهمت في تشكيل الصورة البصرية، فنقلت التجربة الشعرية للمتلقي وعبرت عنها من ناحية، وعكست بصدق الحالة النفسية للشاعر من ناحية أخرى.

ثانياً: الصورة السمعية:

للصورة السمعية أهمية كبيرة قد تفوق في الكثير من الأحيان الصورة البصرية، ومن العلماء من قدم حاسة السمع على حاسة البصر وفضلها عليها؛ وذلك لأن حاسة السمع تستغل ليلاً ونهاراً، وفي الظلام والنور، في حين أن المرئيات لا يمكن إدراكها إلا في النور، والسمع يدرك الأصوات من مسافات طويلة قد لا يصل إليها النظر، وهكذا فيكون مجال الصورة السمعية أوسع ونطاقها أرحب. ويتم تشكيلها باستحضار أصوات الطبيعة والإنسان والحيوان والحروب، وجميع إيقاعات الحياة سواء شجينة أم راقصة أم هادئة. كما يعتمد تشكيل هذه الصورة على تطور الأصوات وفعلها في النفس، فضلاً عن الإيقاع وأثره.¹⁸

وللألفاظ وأصواتها أهمية لا يمكن الاستغناء عنها في تشكيل الصورة السمعية، فالأصوات الصادرة من الشعر الجميل تؤثر في المتلقي، ويبدو تأثيرها في المعنى الذي يوحي به الصوت الموسق، حيث يتكثف المعنى، فنجده عبر إحاء الجرس الموسيقي للفظ، أو في معناها، إذ إن حاسة السمع قوة في التقاط الأصوات المتمثلة بالألفاظ عند نطقها لتكوين الصورة السمعية، فضلاً عن الحركة التي توحى بها الصورة السمعية، ونحس بها منتشرة في مفاصل الشعر بما توحى الأصوات من معان، أو بما تشكله الأفعال والحركة التي لا بد لها من أن توحى بإضافة ما، يبرع فيها الشاعر، ويحرص على إيصالها للمتلقي عبر صورة صوتية تلتقطها الأسماع.¹⁹

وتعد الصورة السمعية من أبرز أنماط الصور الحسية التي كان لها حضور ظاهر في القصيدة الجديدة، إذ اعتمد كثير من الشعراء عليها في تشكيل العديد من الصور التي تعبر عن حالاتهم الشعورية حيال بعض المواقف النفسية والوجدانية المؤثرة في حياتهم. فاحتلت الصورة السمعية في قصائدهم منزلة لا تقل أهمية عن الصورة البصرية. ومن نماذج الصور السمعية المعبرة في القصيدة الجديدة ما ورد في قصيدة «في السوق القديم»²⁰ للشاعر "بدر شاكر السياب" يقول:

الليل، والسوق القديم

خفتت به الأصوات إلا غمغمات العابرين

وخطى الغريب وما تبت الریح من نغم حزين

في ذلك الليل البهيم.

الليل، والسوق القديم، وغمغمات العابرين؛

والنور تعصره المصابيح الحزاني في شحوب،

18 إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ط4، (القاهرة: مكتبة نضمة مصر، 1950م)، 14.

19 صاحب إبراهيم، الصّورة السّمعية في الشعر العربي قبل الإسلام، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000م)، 161.

20 بدر شاكر السياب، ديوان بدر شاكر السياب، مج1، 285.

- مثل الضباب على الطريق -

من كل حانوت عتيق،

بين الوجوه الشاحبات، كأنه نغم يذوب

في ذلك السوق القديم.

لقد أبدع الشاعر استهلال القصيدة بصورة بديعة شكلها من مدركات حاسة السمع، وعبرت عنها الكلمات المتعاقبة في السطر الثاني (خفتت به الأصوات إلا غمغمات العابرين) فجمع ثلاث كلمات صوتية في سطر واحد، واستطاع بمهارة توظيف هذه الكلمات: (خفتت، الأصوات، غمغمات) بكل ما تشكله من أصوات، ثم تبعها في السطر التالي بعبارة أخرى من النمط نفسه، وهي: خطى الغريب، تبت الريح، نغم حزين، نغم يذوب، ليشكل صورة سمعية بديعة تغلب فيها الأصوات على المقطع كله، فكان لذلك الأثر في رسم جمال الصورة الحسية، وبلاغة الإيحاء النفسي والشعوري الناتج عنها، فالأصوات كلها تعبر عن حالة الحزن التي تطفئ على المشهد، وتعب عن الوجد والألم الذي حل بنفس الشاعر لما سمع هذه الأصوات الصادرة من ذلك المكان.

ويستهل الشاعر عبد الوهاب البياتي قصيدته «الموت في الخريف»²¹ بصورة سمعية بديعة، فيقول:

يا صامتا، والريح تعول في الظلام

انطق ولو حرفاً! وما جدوى الكلام؟

إن هوم الساقى وعريدت المدام

وتجاوبت دقات أجراس الحمام

في هوة الأبد السحيق، وأنت مبتسماً تنام

وعلى جبينك، يا رفيق الفجر، فجر من سلام

لقد اعتمد الشاعر في رسم صورته على جملة من الألفاظ والتعابير الصوتية، واستطاع بحسه الشعاري توظيفها لخدمة الصورة، فجاءت الكلمات: (تعول، انطق، الكلام، هوم، عريدت، دقات، وأجراس) معبرة وموحية بالضجة التي سيطرت على المشهد.

وفي قصيدة «ولي وطن أليث إلا أبيع»²² لعبد الرزاق عبد الواحد، عدة صور سمعية موحية، منها:

مازلت أصبح نشازا

أيتها الأذان المحشوة بالفلتر

لا تدخلها إلا الأصوات المشبوهة

سأظل أصبح نشازا

ما دام هدير مدافعنا سيظل نشازا

21 عبد الوهاب البياتي، الأعمال الكاملة، (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 1995م)، مج 1، 241.

22 عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الكاملة، مج 4، 43-44.

وزئير مواقعنا

قرقعة العربات

أصوات الجرحى، وزعيق الرشاشات

ما دامت ستظل نشازا

سأصيح نشازا

حتى تتمزق آذان العصر

لقد وظف الشاعر أفعال السمع وأدواته ومفرداته المختلفة لتشكيل صورة سمعية جميلة، يمكن القول إنها انعكاس حقيقي وترجمة عميقة لتجربته الشعرية، فهو كشاعر عراقي صاحب قضية ويدافع عنها بكل عزم، وينصح أبناء العم من العرب كثيرا بل إنه يصرخ فيهم ولكنهم لا يستمعون إليه، فيصيح في هؤلاء الغافلين الذين صموا آذانهم وحشوها بالفلتر حتى لا تسمع صوت الحق، فهم لا يسمعون سوى الأصوات المشبوهة، ويؤكد الشاعر أنه سيظل يصيح فيهم ما داموا يسمعون صوته وصوت مدافع العراق نشازا، ومادام هؤلاء يسمعون قرقعة العربات وأصوات الجرحى، وزعيق الرشاشات التي تقاوم وتدافع عن شرف الأمة نشازا.

ويصر الشاعر نفسه في قصيدة «حكاية عن البدء والمنتهى»²³ على استخدام الفعل «أَعَيْتِي» في القصيدة كلها، فيقول في مطلعها:

لأهلي أَعَيْتِي

أَعَيْتِي ولن يسمع الناس عَيْتِي

أَعَيْتِي لأُمِّي رؤاها الخوالي

أَعَيْتِي لها وحدها عن صبابنا

أمانيتها أن ترانا

عُيون الرجال

أَعَيْتِي لها كيف كانت ثلالي

لنا في الليالي

ولعل إلحاح الشاعر في استخدام هذا الفعل السمعي يعكس حالته النفسية، ويعبر عن العاطفة المسيطرة عليه، فهو يصبو لشيء ما يسلي به نفسه، ويحقق لقلبه شيئا من السعادة وسط كم الهموم التي يعيشها ويعاني منها، ويجد في الغناء - وإن لم يسمع الناس عنه - أنسا للنفس وتسلية للقلب من وحشة الهموم؛ لذلك يغني لأهله، ويغني لأمه وحدها عن أيام صبابهم وعن أمانيتها لهم.

فكان لاختيار الألفاظ السمعية الموحية أثر كبير في نفس المتلقي، وزاد من جمال الصورة اتصال الأصداء الناتجة عن هذه الصيحة المدوية بعويل النخيل وبكائه، فكان نخيل العراق يشعر بطعنات الغدر التي يتعرض لها أهله، فيصرخ معهم لتختلط أصداء صبحاتهم ببكائه.

23 عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الكاملة، مج 1، 158.

ثالثاً: الصورة اللمسية

هي نوع من الصور الحسية تعتمد على ما تتعامل معه حاسة اللمس من لين وخشونة وطراوة وصلابة وغيرها، ويقوم بناء هذه الصورة على الأمور الملموسة. واللمس إحدى الحواس المهمة التي تعد من منافذ إدراك الأشياء ووصفها وتصويرها، كما أنها تنوب عن البصر لإدراك ما لا تستطيع العين إدراكه، كالنعومة والملامسة، وتتيح لنا أن نشعر بأحاسيس فنية خاصة. ولذلك كله تلعب حاسة اللمس دوراً كبيراً في تشكيل الصور الشعرية؛ فالشاعر المبدع يستطيع استثمارها في تصوير المدركات اللمسية، كالنعومة والخشونة، والطراوة واليبوسة، والرقّة والخشونة وغيرها.²⁴

والشاعر الحاذق هو الذي يستطيع استثمار كل الحواس لرسم الصورة الشعرية ذات المدارك الحسية؛ فيستطيع أن يفيد من القرائن الحسية لنقل المفاهيم والأفكار المجردة من دائرتها المعروفة إلى دائرة المحسوس، علماً أن هذه الصورة ليست انعكاساً مباشراً لمدركات الواقع وموجوداته، بل تنحى في غالب أحوالها منحى مجازياً يجعلها أقرب إلى الصورة الذهنية. والصورة اللمسية في الغالب تعكس هذه الحقيقة، ومن نماذجها ما جاء في قصيدة «الأخضر بن يوسف ومشاغله» للشاعر "سعدى يوسف" فيقول الشاعر²⁵:

يدخلان الحديقة: هل تبصرين الغصون الصغيرة؟

هل تلمسين بما الخضرة البكر؟ هل تسمعين

بما النبض مندفعاً؟ قربي ذلك الغصن

منك. اجعليه لصيق ذراعك. كوني

له نُشَقَّةً، وليكن في ذراعك منه

ارتسام الوريقات. حرية الطفل حين

يلامس أهديه في المرايا..

وقبل زند الفتاة!

سأستخدمُ اسْمَكَ ...

حيث قامت الصورة في المقطع السابق على مفردات من حقل اللمس هي (تلمسين، يلامس، لصيق، قَبْل) وفعل اللمس مباشرة يعطي دلالة لمسية محسوسة، لكن الصورة في سياقها الشعري تجاوزت هذا المعنى الحسي إلى معنى مجازي يعطي الصورة شكلاً ذهنياً، فالشاعر يصور الفتاة تلمس الخضرة في الحديقة وهذا لا يدرك فاللون يرى ولا يلمس، وكذلك يلامس أهديه، فالطفل لا يلمس الصورة في المرأة وإنما يلامس سطح المرآة الأملس، فالصورة اللمسية هنا تحيل القارئ إلى صورة ذهنية تعتمد على تخيل الموقف وتصور المشهد.

وكذلك التعبير بالألفاظ التي تعطي دلالات لمسية ليست مباشرة كما في (النبض مندفعاً) فلا يمكن إدراك اندفاع النبض إلى بملامسة الصدر أو إطباق الكف على اليد من موضع الشعور بالنبض أو دقات القلب، فالصورة اللمسية هنا لا شك تعكس الشعور، فهي صورة جميلة تقرب المعنى وتوضحه في ذهن القارئ، وزادت الصورة جمالاً بالتجسيد المتمثل في تصوير المعاني الذهنية في صورة جمادات محسوسة ملموسة؛ مما أكسب الصورة فاعلية شعرية أكبر، وضاعف من تأثيرها في المتلقي.

24 الوصيف هلال الوصيف، التصوير البياني في شعر المتنبي، (القاهرة: مكتبة وهبة للنشر والتوزيع، 2006م)، 317. وفوزي خضر، عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون، (الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2004م)، 199.

25 سعدى يوسف، الأعمال الكاملة، (بيروت: منشورات الجمل 2014م) ج 1، 164-165.

ومن نماذج الصور اللمسية البديعة أيضا ما ورد في قصيدة «يا لهذا الندى» لعبد الرزاق عبد الواحد، فيقول²⁶:

كل شيء لديها ندى

حين لامسُها

أورقت في يدي!

صوتها.. مقلتها

جيدها.. شفتها

كل ما حياؤه السماوات

من مائها للعد

غيمة

غيمة

بين أعطافها أزهرت

فإذا ضجكت

أو مشت

أمطرت

يا لهذا الندى!

حيث اعتمد الشاعر على التعبير بألفاظ المدركات اللمسية لتصوير إحساسه وحالته الشعورية، فلعبت المفردات: (ندى، لامسُ، يدي، جيدها، شفتها، الندى) دورا بارزا في نقل تجربة الشاعر للمتلقي، وأسهمت في إدراك الحالة الشعورية التي انتابها عند ملامسة تلك الجميلة، فكل معاني الندى تجسدت في يدها، وجيدها وشفتها، كما تجسدت في ضحكها ومشيتها.

ولا شك أن هذه الصفات اللمسية منحت الصورة في المقطع السابق ثراء في الدلالة وبلاغة في الإيجاء، فاللمس يبقى عظيم الأثر في نفس الشاعر، فسيبقى أثر ملامسة المحبوبة ندى رطبا دائما ما دامت الحياة فيه، فلا يزول أثره على مر الزمان.

إن اللغة الشعرية اللمسية التي يوظفها الشاعر في الصورة اللمسية، غالبا ما تخرج في استعمالها للمحسوسات عن فضائها الطبيعي، وتميل بما نحو عالم خيالي جميل بعيد عن الاستعمال الواقعي للألفاظ أو العبارات. فتلامس الأيدي يفضي عادة إلى نوع من التغلغل النفسي داخل اليد كما في الصورة السابقة، ويؤدي إلى تشابك العين والأنف في عالم نفسي خيالي يمكن أن يكون امتدادا للصورة اللمسية.

رابعا: الصورة الشَّمِيَّة:

26 عبد الرزاق عبد الواحد، 120 قصيدة حب، 15.

الصورة الشمية هي التي تعتمد على ما يمكن استقباله بحاسة الشم، ومجالها الروائح وما يدل عليها، ويعبر عنها الشاعر ببعض المكونات الموحية بحاسة الشم مستخدماً الألفاظ والكلمات الدالة عليها، مثل: الطيب والأريج والعنبر والمسك والعمور، وكذلك الأفعال التي تعبر عنها مثل: عطرَّ ويشمُّ، وما شابه ذلك، فتبني الصورة الشعرية على ما يمكن شمه.²⁷

وهذا نموذج رائع من نماذج الصورة الشمية، رسمته الشاعرة "نازك الملائكة" في قصيدتها "أقوى من القبر" تقول:

صوت أمي أتى دافئاً كأريج التراب

في مروج فلسطين، صوت انسياب

لجداول مغمى عليها من العطر. صوت انسكاب

لرحيق كواكب فجرية بيضاء

بضة الأشداء²⁸

فتتشكل الصورة الشمية من خلال توظيف الشاعرة لبعض مفردات الدلالة الشمية مثل: (أريج التراب، العطر، رحيق كواكب) حيث تؤدي تلك الألفاظ معاني ترتبط بحاسة الشم ومدركاتها، فكلمة (أريج) توحى بمدى انتشار الرائحة، والعطر يعنى الرائحة الطيبة، وكذلك للرحيق دلالة خاصة ترتبط في الذهن بجمال المنظر والرائحة معاً، فأسهمت هذه المعاني في رسم الصورة الشمية التي تثير الدهن وتبعث في النفس الإحساس بالجمال.

كما أن الشاعرة استطاعت ببراعة أن تزوج بين أنماط الصورة الحسية البصرية والسمعية والشمية، فمزجت بين ما هو بصري وصوتي وشمي، فأريج التراب، وصوت انسياب الجداول المغمى عليها من النظر. يرسم صورة حسية مركبة، كما يمكن القول إن هذا الامتداد في النسيج اللغوي المعتمد على أكثر من صورة من شأنه أن يساعد على توسيع الصورة وتناميها وجماليتها لدى المتلقي.

وفي قصيدة «عتاب» للشاعر "عبد الرزاق عبد الواحد" يمزج الشاعر بين الشم واللمس أيضاً لرسم الصورة الحسية، وإن كان الشم هو محور الصورة، فيقول على لسان الجميلة العاشقة²⁹:

لستُ أملكُ شيئاً

ولكنَّ هذا إنائي

والعبيرُ الذي فيه مائي

وسيفتُلني نَدَمي

حين تغسلُ أقدامك الخافية

بِكوزِ دَمي

27 فوزي خضر، عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون، 197.

28 نازك الملائكة: ديوان للصلاة والشوكة، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، 60.

29 عبد الرزاق عبد الواحد، 120 قصيدة حب، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011م) 91-92.

والقارئ للأسطر السابقة يجد نفسه مجذوبا دون رغبة منه إلى تصور رائحة العبير الذي يفوح من إناء تلك الحاملة، وهو ما يرتبط ارتباطا مباشرا بالصورة الشمية، غير أنه ما يلبث أن يفرغ من ذلك التصور حتى تذهب نفسه لتخيل الصورة للمسبية التي تتشكل حين يغسل العاشق أقدامه الحافية بكنوز دم معشوقته، ففي غسل الأقدام صورة لمسبية مباشرة.

ويمكن القول إن هذا المزج والتداخل بين الصور الحسية مقصود من الشاعر، لشعوره بحاجة بعض المشاهد إلى المكملات والتمتات لتبدو في أمهى صورة لها، فقد لا تكون الصورة الشمية وحدها كافية لتحقيق التأثير والانفعال الوجداني والذهني لدى المتلقي، ومن ثم فإن الشاعر يدعم تلك الصورة بنمط آخر من الأنماط الحسية التي تسهم في تحقيق ذلك التأثير، فتبدو الصورة في إطارها الحسي الأوسع أكثر جمالا، وأشد جذبا للمتلقي وأعظم تأثيرا في نفسه.

وهكذا نلاحظ في العديد من نماذج الصورة الشمية في القصيدة الجديدة أنها ترد جزءا من صورة شعرية تتنوع مرتكزاتها الحسية، فتمتزج بأنماط أخرى من الصور الحسية، كاللمسية والتذوقية في الكثير من الأحيان، وهكذا، فيمزج الشاعر الصورة الشمية باللمسية ليرسم صورة حسية تشع جمالا من ناحية، وتنقل للقارئ الكثير من الدلالات الذهنية والانفعالات الوجدانية من ناحية أخرى.

خامسا: الصورة التذوقية

التذوق حاسة بالغة الأهمية لدى الإنسان، حيث يستطيع بها اكتشاف مذاق الأطعمة وغيرها، واللسان هو العضو المسؤول عنها، ويمكن من خلاله إدراك المذاق الحلو والمر والحامض والمالح وغير ذلك. وتعتمد الصورة التذوقية في الشعر على هذه الحاسة، فيبني الشاعر عليها بعض الصور الحسية، التي تصور كل ما يتذوقه من طعام أو شراب، وتكشف عن أثره على صاحبه، وتوحي للمتلقي به.³⁰ ولهذا النوع من الصور علاقة بالإحساس، ذلك أن الإحساس والتذوق عمليتان متلازمتان في الشعر، وعادة ما يقترن الذوق بالشعور، فالمذاقات الطيبة تقترن بالمشاعر الجميلة، فيما تقترن المذاقات السيئة بالشعور المماثل لها، فتذوق الأشياء له أثر كبير في إدراكها والإحساس بها.³¹

ويمكن القول إن حضور الصورة التذوقية في القصيدة الجديدة لا يعد حضورا كثيفا كغيرها من الصور الحسية، ونماذجها وفي شعر الرواد خاصة ليست بالكثيرة، فلم يعتمد عليها الشعراء إلا قليلا، ومن تلك الصور ما جاء في قصيدة «الغابة»³² للشاعر "عبد الرزاق عبد الواحد"، فيقول:

أَيُّهَا الرَّجُلُ الطِّفْلُ

تَعْلَمُ إِذْ تَعَبْتُ الْآنَ

أَيُّ الدُّنَا تَتَفَتَّحُ

يُورِثُ بَيْنَ أَصَابِعِكَ الشَّجَرُ الحَلْوِ

وَالشَّجَرُ المرُّ

وهنا يخاطب الشاعر نفسه التي يجب أن ترضى بما قُسم لها في الدنيا من خير وشر، ففي الدنيا أو الحياة ما هو حلو وما هو مر، وهذا ما يقصده من قوله: يُورِثُ بَيْنَ أَصَابِعِكَ الشَّجَرُ الحَلْوِ والشَّجَرُ المرُّ، وهنا تشكلت الصورة التذوقية التي تعتمد على مدركات حاسة التذوق. ونلاحظ هنا أيضا ان الشاعر مزج بين الصورة اللمسية والصورة التذوقية في سطر واحد، ففي التعبير (بين أصابعك) دلالة لمسبية واضحة اقترنت بالدلالة التذوقية في الطعم الحلو والمر، وهذا ما دأب عليه الشاعر في العديد من الصور الحسية.

30 يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، (القاهرة: دار المعارف، عام 1948م)، 59.

31 الوصيف هلال الوصيف، التصوير البياني في شعر المتنبي، 211.

32 عبد الرزاق عبد الواحد، 120 قصيدة حب، 33.

ويعد هذا التناول لأنماط الصورة الحسية لدى شاعرنا، يمكننا القول بأن الشاعر تمكن من رصد العديد من البنيات الحسية التي منحت الصورة في شعره مزيدا من الفاعلية، كما استطاع من خلال المزج بين عدة مدركات حسية أن يرسم صورا أكثر حيوية وأشد تأثيرا.

ويقول الشاعر نفسه متغزلا في إحدى الجميلات³³:

أأنقُ من نَحْلِهِ

أعزُّ من سنبلِ رِيَانَةٍ طُفْلِهِ

أعذب من قُبْلِهِ

كلُّ بَهارِ الهند

كل مياه السند

مزرعةٌ من قَصَبِ السُّكَّرِ

تَقَطَّرَتْ في غصنِ سنداين

يلتفُّ بالماكسي يا غصنا أسمر

يا كرمه تكاد من عنقودها تسكر

إنها حسناء فاتنة تجمعت فيها كل ملذات النفس، إنها كسنبله ريانة، فهي أعذب من قبلة العاشق، قد جمعت كل بهار الهند ومياه السند. إنها مزرعة من قصب السكر وما أحلاه! قد تقطرت من غصن سنداين. إنها كرمه يسكر العاشق من عنقودها الشهي اللذيذ.

لقد شكل الشاعر الصورة الذوقية في الأسطر السابقة من المفردات (ريانة، أعذب، وبهار، وقَصَبِ السُّكَّرِ، وتَقَطَّرَتْ، وكرمة، وعنقود، وتسكر) وكلها ألفاظ تدل دلالة حسية واقعية على التذوق، لكن الشاعر وظفها بطريقة تتجاوز هذه الواقعية إلى ضرب من المجاز أو التصوير الخيالي، فأدت العبارات معاني مجازية أضفت على الصورة الحسية نوعا من الخيال.

ويعد هذا التناول لأنماط الصورة الحسية لدى شاعرنا، يمكننا القول بأن الشاعر تمكن من رصد العديد من البنيات الحسية التي منحت الصورة في شعره مزيدا من الفاعلية، كما استطاع من خلال المزج بين عدة مدركات حسية أن يرسم صورا أكثر حيوية وأشد تأثيرا.

الخاتمة

يمكننا في نهاية هذه الدراسة أن نلخص أهم النتائج التي توصلت إليها على النحو الآتي:

- للصور الحسية بأنواعها دور دلالي بالغ الأثر في القصيدة الجديدة، فتعبّر في الكثير من الأحيان عن التجربة الشعرية، كما تصور الحالة النفسية والوجدانية للشاعر.
- تأثرت الصورة الشعرية الحسية في القصيدة الجديدة بموقف الشاعر من الوجود، فالشاعر يرسم صوره بالألوان المعبرة عن هذا الموقف، معتمدا على مدركات الحواس التي تسهم في إبراز عاطفته.

33 عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الكاملة، مج2، 287.

- لجأ الشعراء في القصيدة الجديدة كثيرا إلى التنوع في استخدام الصور الحسية لتصوير حالاتهم النفسية والوجدانية، فيمزجون بين الصور الحسية، لتكون أكثر جذبا وأشد تأثيرا، ويكونون من مفردات الظلام والنور، ومن البصر ومدركاته ومشتقاته لغة تصويرية خاصة، تعبر عن تجاربهم الشعرية وحالاته النفسية.
- اعتمدت الصورة السمعية على اختيار ألفاظ ومفردات المدركات السمعية، ومشتقاتها الموحية التي كان لها أثر كبير في رسم الصورة المؤثرة في النفس، كما عمد الشعراء في الكثير من الأحيان إلى الخروج عن الاستعمال الدلالي الواقعي للألفاظ أو العبارات الحسية؛ ليميل بها نحو دلالات أخرى خيالية بعيدة عن الاستعمال المباشر.
- منح الشعراء الصورة الحسية امتدادا خياليا أسهم في إثرائها وزاد من جمالها، كما كان للمزج بين الصور الحسية دور بالغ الأهمية في عمق تأثيرها، فبدت الصورة الحسية في إطارها الأوسع أكثر جمالا وأشد جذبا، ومنحت الصورة الفنية عامة في القصيدة الجديدة درجات كبيرة من التأثير.
- وفي الختام ينبغي لنا أن نؤكد على أهمية الصورة الحسية في تشكيل الصورة الفنية في القصيدة الجديدة، فهي مكون أصيل من مكونات البناء الفني في القصيدة، ومن ثم ينبغي لكل من يتعرض للنص الشعري بالدراسة النقدية أو الأدبية أن يولي الصورة الحسية قدرا كبيرا من الاهتمام؛ ليستطيع الكشف عن أسرار النص الشعري وجلاء مكوناته.

المصادر

- إبراهيم، صاحب خليل. الصورة السَّمعية في الشعر العربي قبل الإسلام. دمشق: اتحاد الكتاب العرب. 2000م.
- إسماعيل، جمال. الصورة الشعرية وأبعادها الدلالية في الشعر العراقي الحديث. مجلة دراسات تربوية. الجامعة المستنصرية. العراق. ع4. أكتوبر 2008م.
- إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي المعاصر. قضاياها وظواهره الفنية. ط3. بيروت: دار الفكر العربي. 1966م.
- ابن حزم، الأندلسي. طوق الحمامة في الألف والافتلاف. تحقيق: إحسان عباس. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. عام 1987م.
- أنيس، إبراهيم. الأصوات اللغوية. ط4. القاهرة: مكتبة تحفة مصر. 1950م.
- البياتي، عبد الوهاب. الأعمال الكاملة. مج1. بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر. 1995م.
- خضر، فوزي. عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون. الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري. 2004م.
- ركابي، أميمة محمد. الصورة الفنية في شعر الحكمة في الأندلس حتى نهاية عصر المرابطين 540هـ. مجلة كلية التربية. جامعة عين شمس. ع25. ج3. 2019م.
- السياب، بدر شاكر. الأعمال الكاملة. المجلد الأول. بيروت: دار العودة. 2016م.
- شرقي، لحميسي. الصورة الشعرية الحسية: تشكياتها الفنية ودلالاتها الصوفية في شعر عبد الله العشي. بحوث منشورة. جامعة العربي التبسي. تبسة. الجزائر 2020م.
- الضبيح، محمود إبراهيم. قصيدة النثر وتحولات الشعرية العربية. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة. 2003م.
- عبد الله، محمد حسن. الصورة والبناء الشعري. القاهرة، دار المعارف. 1981م.
- عبد الواحد، عبد الرزاق، الأعمال الشعرية الكاملة. مج1-2. ط2. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة. 2000م.
- عبد الواحد، عبد الرزاق، الأعمال الشعرية الكاملة. مج3. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة. 2001م.
- عبد الواحد، عبد الرزاق، الأعمال الشعرية الكاملة. مج4. ط2. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة. 2002م.
- عبد الواحد، عبد الرزاق، ديوان مئة وعشرون قصيدة حب. بيروت: جداول للنشر والتوزيع. 2011م.
- عوض، ريتا. بنية القصيدة الجاهلية. الصورة الشعرية لدى امرئ القيس. بيروت: دار الأدب. 1992م.
- غريب، روز. تمهيد في النقد الأدبي الحديث. بيروت: دار المكشوف. 1971م.
- الفلاح، أحمد علي. الصورة في الشعر العربي. دراسة نظرية تطبيقية في شعر مسلم بن الوليد. عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع. عام 2013م.
- كندي، محمد علي. الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث (السياب ونازك والبياتي). بيروت: دار الكتاب المتحدة. 2006م.
- مراد، يوسف. مبادئ علم النفس العام. القاهرة: دار المعارف. 1948م.
- الملائكة، نازك: ديوان للصلاة والثورة. بيروت: دار العلم للملايين. 1978م.
- موافي، عبد العزيز. قصيدة النثر من التأسيس إلى المرجعية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 2006م.
- نوفل، يوسف حسن. الصورة الشعرية والرمز اللوني. دراسة تحليلية إحصائية لشعر البارودي ونزار قباني وصلاح عبد الصبور. القاهرة: دار المعارف. 1995م.
- الورقي، سعيد. لغة الشعر العربي الحديث. مصر: الهيئة العامة للكتاب. 1979م.
- الوصيف، هلال الوصيف. التصوير البياتي في شعر المتنبي. القاهرة: مكتبة وهبة للنشر والتوزيع. 2006م.
- ويلك، رينيه؛ ووارن، أوستن. نظرية الأدب. تعريب: عادل سلامة، الرياض: دار المريخ للنشر، 1991م.
- يوسف، سعدي. الأعمال الكاملة. الجزء الأول (البياتي كلها). بيروت: منشورات الجمل. 2014م.

Kaynakça/Bibliography

- Abdullah, Muhammed Hasan. *Es-Sûratü ve'l-Bennâü 'ş-Şi'riyyi*, (Kahire: Daru'l-Mearifi, 1981).
- Abdulahid, Abdurrezzak, *Dîvânu Mieti ve İşrûne Kasîdete Hubbin*, (Beyrut: Cedâvilu li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011).
- Abdulahid, Abdurrezzak, *el-E'mâluş-Şi'riyyeti'l-Kâmiletî*, I-II. 2. baskı, (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni ve's-Sekâfeti'l-Âmmeti, 2000).
- Abdulahid, Abdurrezzak, *el-E'mâluş-Şi'riyyeti'l-Kâmiletî*. I-III. (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni ve's-Sekâfeti'l-Âmmeti, 2001).
- Abdulahid, Abdurrezzak, *el-E'mâluş-Şi'riyyeti'l-Kâmiletî*, I-IV. 2. baskı, (Bağdat: Dâru'ş-Şuûni ve's-Sekâfeti'l-Âmmeti, 2002).
- Al-Bayati, Abdulvehhab, *el-E'malu'l-Kâmile*, (Beyrut: Müessestü'l-Arabiyye li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri, 1995).
- Avad, Rita, *Bünyetü'l-Kasîdeti'l-Câhiliyyeti; es-Sûratu'ş-Şi'riyyeti ledâ Ümrai'l-Kays*, (Beyrut: Daru'l-Edeb, 1992).
- Ed-Debba', Mahmud İbrahim, *Kasîdetü'n-Nesri ve Tehavvulâti'ş-Şi'riyyeti'l-Arabiyyeti*, (Kahire: el-Heyetü'l-Âmmetü li Kusûri's-Sekâfeti, 2003).
- El-Felahî, Ahmed Ali, *Es-Suratü fi'ş-Şi'ri'l-Arabi Dirâsetün Tenzîriyyetün Tetbîkiyyetün fi Şi'ri Müslim İbnü'l-Velîd*, (Amman: Dâru Ğadâi li'n-Neşri vet-Tevzî', 2013).
- El-Melâike, Nazik, *Dîvânu li's-Salâti ve's-Sevratî*, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Âlemîn, 1978).
- El-Vasîf, Hilal el-Vasîf, *Et-Tasvîru'l-Beyânî fi Şi'ri'l-Mütenebbî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2006).
- El-Verakî, Saîd, *Luğatü'ş-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadîs*, (Mısır: el-Hey'etü'l-Âmmetü li'l-Kitâbi, 1979).
- Enis, İbrahim, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*. 4. baskı, (Kahire: Mektebetü Nahda Mısır, 1950).
- Es-Sayyab, Bedir Şakir, *el-E'malu'l-Kâmile*, I, (Beyrut: Daru'l-Avde, 2016).
- Garîp, Rûz, *Temhîd fi'n-Nakdi'l-Edebi'l-Hadîs*, (Beyrut: Daru'l-Mekşûf, 1971).
- Hudr, Fevzi, *Anasuru'l-İbdâ'l-Fennî fi Şi'ri İbn Zeydün*, (Kuveyt: Müessesetü Câizeti Abdilaziz Su'ûd el-Bâbitün Li'l-İbdâ'î eş-Şi'ri, 2004).
- İbn Hazm, el-Endelüsî, *Tavku'l-Hamâmati fi'l-Elifi ve'l-İtilâfi*, thk. İhsan Abbas, 2. baskı, (Beyrut: el-Müessestü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri, 1987).
- İbrahim, Sahib Halil, *Es-Sûratu's-Sem'iyye fi'ş-Şi'ri'l-Arabî Kable'l-İslâm*, (Dimeşk: İttihâdu'l-Kitâbu'l-Arab, 2000).
- İsmail, Cemal, *es-Sûratu'ş-Şi'riyye ve Eb'âduha ed-Delâliyye fi'ş-Ş'iri'l-İrâkî el-Hadîs*, *Mecelle Dirâsâti Terbeviyye*, (Irak: Mustansiriya Üniversitesi, 2008).
- İsmail, İzzeddin, *Eş-Ş'iru'l-Arabi el-Muâsır Kadâyâhu ve Zevâhiruhu el-Fenniyye*, 3. baskı. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1966).
- Kenedî, Muhammed Ali, *Er-Ramzu ve'l-Kanâ'I fi'ş-Şi'ri'l-Arabî'l-Hadîs*, nşr. es-Seyyâb ve Nâzik ve'l-Bayati, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Müttehede, 2006).
- Murad, Yusuf, *Mebâdiu 'İlmi'Nefsi'l-Âmmi*, (Kahire: Daru'l-Maârif, 1948).
- Muvâfi, Abdülaziz, *Kasîdetü'n-Nesri mine't-Te'sîsi ilâ'l-Merci'iyyeti*, (Kahire: el-Meclisu'l-'Ala lis'Sekâfeti, 2006).
- Nevfel, YUusuf Hasan, *Es-Suratü'ş-Şi'riyyeti ve'r-Rumzi'l-Levniyyi*, Dirâsetün Tahlîliyyetün İhsâiyyetün li Şi'ri'l-Bârûdî ve Nezâri Kabânî ve Salâh Abdussabur, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995).
- Rikabi, Ümeyme Muhammed, *Es-Sûratu'l-Fenniyye fi Ş'iri'l-Hikmeti fi'l-Endelüs hatta Nihayeti 'Asrî'l-Murâbitîn*, *Mecelle Külliyyeti't-Terbiyye*, (Câmiatü Ayn Şems, 2019).
- Şerefi Lahmîsî, *Es-Sûratu'ş-Şi'riyyeti'l-Hissiyeye: Teşkilâtuha el-Fenniyyeve Delâlatuha es-Sûfiyye fi Şi'ri Abdillâh el-'Aşî. Buhûs Menşûra*, Câmî'atu'l-Arabîyi't-Tebesî, (Cezayir: Tebessa, 2020).
- Wilke, Renee - Warren, Austin, *Nazariyyetü'l-Edeb Ta'rib: Âdil Selâme*, (Riyad: Dâru'l-Merîh li'n-Neşri, 1991).
- Yusuf, Sa'dî, *el-E'malu'l-Kâmile*, *El-Cüzü'l-Evveli (el-Leyâlî Küllihâ)*, (Beyrut: Menşûratü'l Cemel, 2014).



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

الإبدال في لهجة بغداد والموصل

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik
Change in the dialect of Baghdad and Mosul

**Sarah Yasir ABDULGHAFOOR
ABDULGHAFOOR**

<https://orcid.org/0009-0006-4095-5778>
saraalgalawi@gmail.com

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjtte88>
Yüksek Lisans Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Belagatı, Isparta, Türkiye
Master Student, Süleyman Demirel University, Faculty
of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Isparta, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Nidal ALSHORBAJI

<https://orcid.org/0000-0002-1756-4801>
nidalalshorbaji@gmail.com

Süleyman Demirel Üniversitesi |
<https://ror.org/04fjtte88>
Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı,
Isparta, Türkiye
Asst. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Isparta, Türkiye

Atf | Cites As

Abdulghafoor, Sarah Yasir Abdulghafoor - Alshorbaji, Nidal. "el-İbdâl fî Lehcedi Bağdâd ve Mûsul". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 157-174.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1382040>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 27 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan "Bağdat ve Musul Lehçeleri Arasında Karşılaştırmalı Fonemik Çalışma" başlıklı Yüksek Lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. / This article is based on his master's thesis titled "Comparative Phonemic Study Between Baghdad and Mosul Dialects" in SDÜ Institute of Social Sciences. Sarah Yasir ABDULGHAFOOR ABDULGHAFOOR – Nidal ALSHORBAJI

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Sarah Yasir ABDULGHAFOOR ABDULGHAFOOR %50 – Nidal ALSHORBAJI %50.

Substitution in the Dialects of Baghdad and Mosul

Abstract

Dialects vary among themselves at various linguistic levels, whether at the morphological, syntactic, semantic, or phonological level. The phonological level is one of the causes of dialectal differentiation, where phonetic substitution isn't bound by specific conditions or rules but rather depends on auditory perception. This article addresses substitution, focusing on letters allowing substitution based on their articulation and characteristics, such as substitution among similar, adjacent, proximate, and distant letters. The article examines linguistic substitution in the Arabic dialect, particularly in the Baghdad and Mosul dialects, highlighting phonetic differences like Pronouncing of /ɣ/ sound instead of glotal stop, pronouncing of /n/ sound instead of /ɣ/ pronouncing the aspectual marker of the imperfect verb with kasra (i) sound, and pronouncing the /h/ sound and /k/ sound in connected pronouns with kasra (i) A dialect is, in itself, a language facilitating communication within a community without artificiality. The Baghdadi and Mosuli dialects, particularly in their auditory aspect, are immeasurable, and their substitution relies on linguistic rules, with varying phonetic features across regions concerning emphatic and soft sounds. Arabic, like a living organism, evolves, progressing through stages from infancy to maturity and flourishing. The Arabic language possesses a soul and taste. Consequently, substitution is a result of language evolution, especially in its spoken aspect represented by dialects, influenced by differences in a singular or multiple spatial environments. Therefore, a word might be pronounced differently in various regions, for example, 'Gabriel' (Jebriil) sometimes pronounced as 'Gabraeel' or 'Quran' as 'Qur'aan,' (with /ɣ/sound), and word '? eniin' is pronounced⁹ eniin' etc. showcasing the diversity of spatial environments. This variety contributes to enriching vocabulary and phonetic structures in dialects, instilling a sense of pride in speakers for their heritage. For listeners and students of phonetic substitution, it becomes an engaging exploration into the intricacies of dialects, unveiling unique phonetic patterns distinguishing each linguistic region. The Arab world is abundant with diverse dialects, reflecting the diversity across its territories. While some dialects share linguistic traits and phonetic structures, others differ significantly to the extent that speakers from one region may find it challenging to understand those from another, emphasizing the impact of geographical and environmental variations on dialects. It's worth mentioning that linguistic substitution occurs to ease pronunciation difficulties, lightening the burden on individuals trying to articulate certain words. Therefore, this article sheds light on substitution in the Baghdadi and Mosuli dialects from a phonetic perspective, drawing comparisons between them and elucidating the points of divergence.

Keywords: Dialects, Baghdad, Mosul, Substitution, Phonetics, Classical Arabic.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik*

Öz

Dil, ırk ve coğrafya ayrımı yapmadan insanlar arasındaki en önemli iletişim aracıdır. İnsan, yaşayan ve sürekli gelişime açık bir canlı olduğu için onun kullandığı dilin de canlı ve gelişime-değişime açık olması son derece doğal bir durumdur. Bunun yanında dilin, kendisini kullanan insanların içinde bulunduğu ortamın dinî, coğrafi ve sosyal şartlarından etkilenmesi sonucunda kendi yapısında farklılaşması makul ve alışlagelmiş bir durumdur. İlgili dilin ana yapısı bozulmadan içerisinde bazı farklılıkların ve değişimlerin olması sebebiyle oluşan ve aynı dilin altında değerlendirilen farklı lehçeler bu durumun en net örneklerinden biridir. Söz konusu lehçeleri bir birinden ayıran özelliklerinin ve çizgilerinin olması da bu lehçelerin kimliğini belirleyen unsurdur. Lehçeyi niteleyen kimliğin göstergesi niteliğindeki farklar anlam, yazılış ve telaffuz noktalarında belirginleşmektedir. Nitekim lehçeler, morfolojik, gramer, semantik veya fonetik düzeyde kendi aralarında çeşitli düzeylerde farklılık göstermektedir. Lehçeler arasındaki dilsel değişim sebeplerinden biri fonetik (telaffuz şeklindeki) farklılıktır. Bu tür bir değişimde herhangi bir şart veya belirli bir kural bulunmamakta sadece kullanıma dayanmaktadır. Bu makaledeki değişim, harflerin kökenlerine (mahreçlerine) ve özelliklerine (sıfatlarına) bağlı olarak benzer, yakın ve uzak harfler gibi birbirleriyle yer değiştirmelerine olanak sağlayan harfleri ele almaktadır. İlgili konu Arapça üzerinden Bağdat ve Musul Lehçesi özelinde farklı örnekler üzerinden incelenmektedir. Lehçeler aynı bölgenin bireyleri arasında iletişimi sağlaması açısından başlı başına bir dil gibidir. Bağdat ve Musul lehçelerinde kelimelerdeki değişimlerin bir kısmı dilsel kurallarla alakalı iken bir kısmı sadece kullanımla alakalıdır. Söz konusu değişimler, seslendirmedeki kalınlık ve incelik açısından da bölgelere göre farklılık göstermektedir. Bütün diller gibi Arapça da canlı bir unsurdur ve sürekli gelişim halindedir. İnsanın gelişim evrelerindeki aşamalar dil üzerinde de görülmektedir. Kanaatimize göre ilgili değişimler dildeki gelişmelerin bir sonucu olmaktadır. Başka bir ifade ile dildeki gelişim bölgeler arası farklılığı ve değişimi beraberinde getirmektedir. Aynı kelime farklı bölgelerde farklı şekillerde seslendirilmektedir. Mesela جبریل “Cibril” kelimesi bazı bölgelerde “Cebrail”, elif harfi ile yazılan قرآن “Kur’ân” ve أنین “Enîn” kelimeleri bazı bölgelerde “a” sesi ile قرعان ve عین “Anîn” şeklinde telaffuz edilmektedir. Kelimeleri telaffuz etme şeklinin

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Nidal ALSHORBAJI danışmanlığında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “Bağdat ve Musul Lehçeleri Arasında Karşılaştırmalı Fonemik Çalışma” başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. / This article is derived from Master’s thesis entitled “Comparative Phonemic Study between Baghdad and Mosul Dialects”, conducted under the supervision of Asst. Prof., Nidal ALSHORBAJI at Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences.

çevreye göre değiştiği ve her telaffuz şeklinin bulunduğu çevreye göre şekillendiği görülmektedir. Değişiklik olgusu lehçelerdeki sözcük dağarcığının ve fonetik yapıların çeşitliliğini artırmaktadır. Aynı şekilde bu değişim, konuşan kişinin kimliğinden ve aidiyetinden duyduğu gurur nedeniyle, kelimeyi telaffuz edişyle belirli bir bölgeye ait olduğunu gösterme ve bir nevi keyif alması görevini üstlenmiştir. Dinleyici veya araştırmacı açısından ise değişim, bir tür zevk ve tutku katmakta, lehçelerin gizli anlamlarını daha derinlemesine araştırmaya ve her bölgeyi diğerlerinden ayıran yeni fonetik yapıları öğrenmeye itmektedir. Arapça farklı bölgelerde konuşulan çeşitli lehçelere sahiptir. Söz konusu lehçeler bazı noktalarda ortak olsalar da genellikle aralarında büyük oranda farklılıklar bulunmaktadır. Hatta bazı zamanlar farklı bölgelerdeki iki kişinin birbirini anlaması bile güçleşmektedir. Çalışmada mekansal ya da coğrafi ortam farklılığına bağlı olarak ele alınan lehçe farklılığı bu noktadır. Kelimelerin telaffuzunda gerçekleşen değişimlerin birçoğu konuşma esnasında oluşan zorluğu gidermek amacı ile yapılmaktadır. Çalışma Bağdat ve Musul lehçeleri arasında kıyaslama ve örnekleme üzerinden lehçelerdeki değişimlere ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Lehçeler, Bağdat, Musul, Vekâlet, Fonetikler, Klasik Arapça, Arap Dili.

الإبدال في لهجتي بغداد والموصل

المخلص

اختلفت اللهجات فيما بينها في مختلف مستوياتها سواء أكانت على المستوى الصرفي أو النحوي أو اللفظي أو اللفظي. وأن المستوى الصوتي هو أحد أسباب الاختلاف في اللهجات من حيث الإبدال اللغوي، حيث أن الإبدال لا يتقيد بشروط أو قواعد معينة، بل أنه يعتمد على السمع. إن الإبدال في هذا المقال تناول الحروف التي تسمح للإبدال فيما بينها على ضوء ترتيبها على مخارج الحروف وصفاتها، كالإبدال بين الحروف المتجانسة، والمتجاورة، والمتقاربة، والمتباعدة. وقد دُرِسَ الإبدال اللغوي في هذه المقالة من جهة اللهجة العربية، وكذلك في لهجتي بغداد والموصل، وبيان الاختلاف الصوتي بينهما، كالنعنة، والاستنطاء، والتلثة والوهم والوكم. فاللهجة في حد ذاتها هي لغة، لأنها تتيح التواصل بين أفراد البلد الواحد من غير تكلف. وأن لهجتي بغداد والموصل، منها السماعي لا يقاس له، ومنها يرجع الإبدال فيهما إلى قاعدة لغوية يُقاس عليها، وهذا الإبدال له سمة صوتية تختلف من منطقة إلى أخرى من حيث التفخيم والترقيق. إن اللغة العربية كالكائن الحي، فهي تتميز بالنمو، كما ينمو الإنسان بمراحله العمرية وصولاً إلى النضج والنهضة والازدهار، فاللغة العربية لها روح، وذوق. لذا فقد لمسنا في بحثنا هذا أن الإبدال هو نتيجة للتطور الذي أصاب اللغة في جانبها المنطوق المتمثل باللهجة، وهذا التطور يحدث نتيجة الاختلاف في البيئة المكانية الواحدة، أو لربما في بيئات متعددة، فمن الممكن أن نسمع الكلمة في بيئة واحدة بأكثر من صيغة أو طريقة، فمثلاً كلمة جبريل تلفظ أحياناً جبرائيل، كذلك قرآن تلفظ في بعض المناطق قرعان، وإيضاً أين تلفظ عنين وهكذا. وهذا كله نتيجة لتنوع البيئة المكانية، فترى أن اللفظ ينطق بحسب كل منطقة مكوناً أطرافاً واسعة من الألفاظ كلاً حسب ما يناسب بيئته ومكانه. لذا نجد أن ظاهرة الإبدال قد عززت من غزارة المفردات والتراكيب الصوتية في اللهجات، وقد ترتب على ذلك نوع من التلذذ لدى الناطق الذي قد يقصد بتلفظه بهذه الصيغة الصوتية أنه من القبيلة الفلانية، لاعتزازه بمجونه وانتمائه، أما بالنسبة للسامع والدارس لظاهرة الإبدال الصوتية، فنجد أن الإبدال يضيف نوعاً من المتعة والشغف لدى المتلقي حيث تدفعه إلى التعمق في مكونات اللهجات، وإيضاً التعرف على تراكيب صوتية جديدة تميز كل منطقة لغوية عن غيرها. إن الوطن العربي مليء باللهجات المتنوعة تبعاً لتنوع الأقطار العربية فيه، وهذه اللهجات قد تتشارك في بعض الخصائص اللفظية والتراكيب الصوتية، أو أنها قد تختلف بصورة كبيرة جداً لدرجة أننا نجد بعض أبناء الأقطار العربية قد يصعب عليهم فهم بعضهم لبعض الأخر، مثال ذلك أن الفرد المتكلم باللهجة القاهرية أو لهجة الصعيد قد يصعب عليه فهم لهجة المغرب العربي مثلاً، وهذا هو بالتحديد ما نقصد به اختلاف اللهجات تبعاً لاختلاف البيئة المكانية أو الجغرافية. ومن الجدير بالذكر أن الإبدال اللغوي يحدث للفظ بغية التخفيف والتسهيل، أي أن الإبدال يعمد إليه الأفراد من أجل تخفيف ما قد يتقرب على السنتهم من النطق للألفاظ. إذن إن هذه المقالة سلطت الضوء على الإبدال في لهجتي بغداد والموصل من الناحية الصوتية والمقارنة بينهما، وبيان موضع الاختلاف.

الكلمات المفتاحية: اللهجات، بغداد، موصل، إبدال، الصوتيات، الفصحى، اللغة العربية.

المقدمة

إن الظواهر الصوتية باتت عنصراً يميز بين اللهجات العربية في يومنا هذا، فنحن نشهد اليوم العديد من اللهجات في الأقطار العربية لكل منها لها خصائصها المتميزة والمتفردة عن سواها، ويمثل الإبدال أحد تلك الظواهر الصوتية فبالكاد لا توجد لهجة تخلو من الإبدال، وهذا النوع من الظواهر الصوتية قد أضفى سمة الجمال والمتعة والتميز بين اللهجات وأكسبها صفة التنوع والتمايز فيما بينها فمن خلال رصد ظاهرة الإبدال للهجات نستطيع أن نميز بين لهجة وأخرى، والباحث قد يقف مشدوداً ومذهولاً أمام هذا الطيف من أطراف اللغة ولكن حينما يكون القارئ على دراية بالأسباب والمسوغات لهذا النوع من الظواهر الصوتية، ويكون الباحث ملماً بأسباب تكون اللهجات ومدركاً لطبيعة الناطقين بها وما يحيط بهم من فروق صوتية تحتم عليهم مراعاتها في كلامهم، يوقن بأن الذي تختلف فيه لهجات قوم ما هو إلا إحدى الظواهر الاجتماعية التي لا غرابة فيها.

إن اللغة العربية الفصحى غزيرة اللفاظ والمعاني، والسيمات الصوتية فيها تمثل رمزاً لما تحويه من مقومات القوة والاصالة والجزالة في اللفاظ والتراكيب، لذا نجد أن الدراسات في مجال اللغة واللهجات مجال واسع وكبير يحوي العديد من الكنوز المكونة في داخله، والحقيقة أن ما أُجْر من دراسات في هذا الغمار يكاد يكون محدوداً، فنحن اليوم أمام زخم كبير من التعابير والألفاظ والتراكيب الصوتية التي توالد وتوالدت حديثاً، وربما بسبب الانصهار والاختلاط البشري الكبير الذي نشهده اليوم، حيث أننا لازلنا إلى يومنا هذا نعتمد على ما أُجْر من مؤلفات ودراسات وبحوث قام بها أساتذة ومتخصصون قديماً، فنحن بحاجة إلى المزيد والمزيد من السعي

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

والدراسات في هذا المجال ألا وهو اللهجات ومضمونها، من أجل الوقوف على ما استحدثت من ألفاظ وأصوات جديدة كون أن اللهجة هي الجانب الحي من اللغة وكونها مستخدمة بشكل واسع من قبل الانسان.

يعدّ الإبدال واحداً من جملة التغيرات الصوتية الأكثر شيوعاً في اللغة العربية، وحدوثه يكون في هيئة اللفظ الشكلية فيكسبه سمة صوتية مغايرة لما هو عليه في أصله. اي أن الإبدال لا يمس الصيغة الدلالية للكلمة، بل أنه يحدث تغييراً في التركيب الصوتي للفظ فقط أما المعنى الدلالي له فيبقى على حاله، فنجد أصوات الكلمة الواحدة تتغير ليحل صوت مكان آخر مع إبقاء الأصوات الأخرى، وهذا من شأنه أن يعمل على غزارة الألفاظ سواء في اللغة أم اللهجة، وأن اللغة كالكائن الحي فهي في حالة نمو وازدياد كونها مرتبطة بالإنسان وأن الاخير في حالة تطور ونمو وتقدم دائم في شتى المجالات. لذا نجد أنها تنزع في صيرورتها نحو التغيير وعدم الاستقرار، وذلك بحثاً عن أيسرها نطقاً وأقلها جهداً.

جدول الرموز المستخدمة في الكتابة الصوتية

جدول رقم (1) الرموز الصوتية للأحرف الساكنة (Consnants)

الحرف باللغة العربية	رمزه الحرف كتابةً	مثال	مثال لاتيني
ء	ʔ	سأل	Saʔala
ب	b	باب	Baab
پ	p	پرده	Pardat
ت	t	تمر	Tamr
ة	at	فاطمة	fāṭimat
ث	θ	ثناء	θanāʔ
ج	j	جميل	Jamil
چ	ch	چاي	cha:y
ح	ħ	حارس	ħāris
خ	x	خضار	xuḍār
د	d	درب	Darb
ذ	ḏ	ذئب	ḏiʔb
ر	r	راح	rāḥ
ز	z	زبيب	Zabyb
س	s	سالم	Saālim
ش	ʃ	شجرة	ʃajarat
ص	ʃ	صباح	ʃabāḥ
ض	ḏ	ضوء	ḏawʔ
ط	t̤	طالب	ṭālb
ظ	z̤	ظريف	z̤aryf
ع	ʕ	عالم	ʕālm
غ	ɣ	غيم	ɣaym
ف	f	فأر	faʔr
ق	q	قدر	Qadar
ك	k	كتاب	Kitab
گ	g	گيمر	Gymar
ل	l	ليل	Lily
ل مفخمة	l:	بلّة	bal:at
م	m	مطر	maṭar
ن	n	نور	nuwr

Hudhud	هدهد	h	هـ
muştafae	مصطفى	ae	ى
Waqafa	وقف	w	و
Yaqwl	يقول	y	ي

جدول رقم (3) الرموزالصوتية لأحرف العلة (Vawels)

الحرف باللغة العربية	رمزه باللاتيني	مثال	مثال لاتيني
(الفتحة القصيرة)	a	قال	Qāla
(الضمة القصيرة)	u	قلت	Qulta
(الكسرة القصيرة)	i	صاحب	şāhib
الفتحة الطويلة (الالف)	ā	جاء	jā'a
الكسرة الطويلة (الياء)	ī	يمشي	yamjī
الضمة الطويلة (الواو)	ū	يقول	yaq ūl
صوت خلفي مفتوح منخفض (الف مفتوحة)	a:	ماي	ma:y
ياء خفيفة قريبة من الكسرة	e	جيت	Jet
واو طويلة	o	شلونج	ʃlonich

1. الإبدال في اللغة العربية الفصحى ومظاهره

1.1. الإبدال في اللغة والاصطلاح

الإبدال في اللغة: هو "التبديل تغيير الصورة إلى صورة أخرى، يُقال: أبدلت الحاتم بالحلقة: إذا نَحَيْتَ هَذَا وَجَعَلْتَ هَذَا مَكَانَهُ، وَبَدَّلْتَ الْحَاتِمَ بِالْحَلْقَةِ: إذا أَدْبَتَهُ وَسَوَّيْتَهُ حَلْقَةً، وَبَدَّلْتَ الْحَلْقَةَ بِالْحَاتِمِ إِذَا أَدْبَتَهَا وَجَعَلْتَهَا حَاتِمًا"¹.

الإبدال في الاصطلاح: "الإبدال: هو أن يجعل حرف موضع حرف آخر لدفع الثقل"² وعرف أيضا: هُوَ رَفْعُ الشَّيْءِ وَوَضْعُ غَيْرِهِ مَكَانَهُ، وَالتَّبْدِيلُ: قد يكون عبارة عن تَغْيِيرِ الشَّيْءِ مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهِ، يُقَالُ: (بدلت الحلقة حَاتِمًا) إِذَا أَدْرَجْتُمَا وَسَوَّيْتُمَا وَمِنْهُ: {يُبدل الله سيئاتهم حَسَنَاتٍ} ³ {يَوْمَ يُبدل الأَرْضَ غير الأَرْضِ} ⁴، وقد يكون عبارة عن إفناء الدَّاتِ الأولى وإحداث دَاتِ أُخْرَى، كَمَا تَقُولُ: (بدلت الدَّرَاهِمَ دَنَانِيرًا)⁵. فَعَرَفَ الإِبْدَالَ هَكَذَا عِنْدَ اللُّغَوِيِّينَ وَالصَّرْفِيِّينَ وَالتُّجَّارَةَ وَهُوَ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ وَاصْطِلَاحًا وَاحِدًا.

2.1. اشكال الإبدال

1. الإبدال المطرد أو (القياسي): ويسمى أيضا بالإبدال الصرفي وهو يحدث متى اكتملت شروطه وضوابطه وهو معروف لدى جميع العرب، ويحدث في حروف معينة جمعها ابن مالك في تسعة حروف في جملة (هدأت موطيا)، كإبدال الهمزة الساكنة الثانية في كلمة من جنس حركة ما قبلها، مثل: أمنت ?mant، وأومن ?ūmin، إمانا ?īmān، وأصلها: أمنت ?mant، وأصلها: أمنت ?mant، وأومن ?ūmin، إمانا ?īmān، فأبدلت الهمزة الثانية واوًا أو ياءً .

1 الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، ط1، 93/14.

2 المرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية 1983م)، ط1، ص7.

3 سورة الفرقان، الآية: 70.

4 سورة إبراهيم، الآية: 48.

5 أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القزويني الكفوي، الكلمات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1998م)، (د. ط)، ص31.

6 ينظر: كريم، محمد رياض، المتعصب في لمحات العرب، (الرياض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية 1996م)، (د، ط)، 121.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

2. الإبدال غير المطرد (السماعي): وهو إبدال لغوي الذي لا يخضع لقوانين معينة، ولا يكون عند العرب جميعاً بل هو يختلف باختلاف لهجات القبائل العربية، فقبيلة تَلْفُظُ: (مدح madaḥ)، وأخرى تلفظُ (مدح madaḥ) بالهاء وهكذا، وهذا النوع من الإبدال هو ما يهمننا في دراسة اللهجات كونه يخص قبيلة دون أخرى، فهو ناشئ من تعدد لهجات قبائل العرب⁷.

يتضح من تعريف الإبدال أنه انعكاس صورة لأخرى قد تخالفها بشيء بسيط، لكنّها تؤدي نفس الغرض، لذا فالإبدال يعد من الظواهر اللغوية في العربية الفصحى، وقد أُشير إليها بأنّها من علامات نحو اللغة، ويرى البعض أنّ الإبدال ما هو إلا نتيجة لاختلاف اللهجات وبيئاتها، فمثلاً يرى ابن السكيت أنّ الإبدال هو ظاهرة من ظواهر اللغة العربية وخصائصها وهو يذهب إلى عدم دراستها بل التسليم بها كما هي دون أي عناء أو دراسة أو نقاش، ويعلل ذلك بقوله أنّ العرب كانوا يستبدلون حروفاً بأخرى دون سبب واضح منهم، أو لربما لتفضيلهم حرفاً على آخر، واستساغة نطقهم له على غيره من الأحرف فمثلاً كلمة (تَهْتَان tahtān) و (تَهْتَال tahtāl)⁸ كلتاها لهما معنى واحد وهو سقوط المطر، ولا تختلف الأولى عن الثانية في اللفظ إلا في (النون) حلت محلها (اللام) في اللفظة الثانية. يقول امرؤ القيس في التهتان:

"فسحت دموعي في الرداء كأنها ... كلى من شعب ذات سح وتهتان"

ويقول العجاج في التهتان:

"عزز منه وهو معطي الإسهال ... ضرب السواري متنه بالتهتان"

فهنا تحليل ابن السكيت لهذه الظاهرة هو أنّ بعض الناس تؤثر لفظ النون على اللام أو العكس، كلا حسب ما يهوى⁹، والإبدال قد يقع في بيئة واحدة أو في بيئات مختلفة من اللغة أو اللهجة، فإذا كان واقعاً في بيئة واحدة عُرف حينها بالإبدال، ذلك كون أنّ المتكلمين في تلك البيئات يتمتعون بنفس السمات اللفظية وينسب إلى اختلاف اللهجات وأثرها عند وقوعه في بيئات لغوية مختلفة وأنّ الإبدال هنا يعد من لهجات العرب المختلفة، وهذا الرأي ذهب إليه البطليموسي والكثير من العلماء¹⁰. ويذكر ابن هشام أنّ أهل الحجاز يقولون فلق، وبنو تميم يقولون: فرق، كذلك من الإبدال هما الغلط والغلت حيث يذكر أنّ الغلط يقع في الحساب وغيره، أما الغلت فلا يجوز أنّ يقع إلا في الحساب¹¹، وفي هذا الشأن يقول ابن جني: "اعلم أنّ كل لفظين وجد فيهما تقديم وتأخير؛ فأمكن أن يكونا جميعاً أصليين ليس أحدهما مقلوباً عن صاحبه فهو القياس الذي لا يجوز غيره، وإن لم يمكن ذلك حكمت بأن أحدهما مقلوب عن صاحبه، ثم أريت أيهما الأصل وأيها الفرع"¹². وتكلم ابن جني عن فكرة الأصل والفرع للكلمات التي تتقارب في اللفظ وتتحد في معنى واحد فذكر بعدم جواز التكلم عن الإبدال الا عندما يكون امامنا لفظان احدهما يعد اصلاً والاخر فرعاً له، مثلاً (جذب و جذب) اعتبر أنّ كلاً من الكلمتين هما أصل قائم بذاته وليس مقلوباً عن الآخر كون أننا إذا صرفناهما فهما يتصرفان تصرفاً واحداً؛ نحو: جذب يجذب جذباً فهو جاذب والمفعول مجذوب وجذب يجذب جذباً فهو جابذ والمفعول مجبوز، أما في امضحل فهو مقلوب اضمحل؛ لأنّ المصدر هو اضمحلل وليس امضحلل¹³ على أنّ البعض قد عدّ الإبدال ضرباً من الاشتقاق الأكبر وهو ما يقصد به بالإبدال اللغوي، أي أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نَعَقَ نَعَقٌ¹⁴. وعُرفه بعضهم بأنّه إقامة حرفٍ مكان حرفٍ آخر في الكلمة¹⁵. إلا أنّ ابن جني لم يعد الاشتقاق الأكبر على أنّه ضرباً من الإبدال¹⁶ وقد وافقه السيوطي على ذلك¹⁷. ولربما أنّ هذا اللبس الذي حدث لدى البعض بأنهم أعدوا الإبدال من الاشتقاق، هو ما ذكره ابن جني من أمثلة على الاشتقاق الأكبر ضمن باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعان والذي ذكر فيه أمثلة عن الإبدال اللغوي أيضاً؛ فحسب هؤلاء أنّ الموضوع واحد على حين أنّهما متباينان، حيث أنّ الاشتقاق الأكبر لدى ابن جني هو أنّ جميع التقلبيات الستة هي أصول غير مقلوبة، بدلالة إمكان حدوث الاشتقاق منها، فلا يوجد من بينها لفظ أصل فُلبت عنه الألفاظ

7 ينظر: ناصف، حنفي، مميزات لغات العرب، (القاهرة: المطبعة الكبرى الاميرية، 1304هـ)، ط1، ص 12.

8 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الافريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، 688/11.

9 ينظر: ابن السكيت، القلب والإبدال، 3؛ انيس، ابراهيم، من اسرار اللغة، (القاهرة: الانجلو المصرية، 1966م)، ط3، 53.

10 ينظر: انيس، ابراهيم، من اسرار اللغة، ص57.

11 ينظر: اللخمي، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام بن ابراهيم بن خلف اللخمي الاشيلي، شرح الفصحح، تحقيق: مهدي عبيد جاسم، (بغداد: دار الكتب، 1988م)، ط1، ص27.

12 ابن جني، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، (د، ت)، ط4، 71/2.

13 ينظر: ابن جني، الخصائص، 72/2.

14 ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص27.

15 ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر بن أحمد، المفصل في صناعة الاعراب، تحقيق: علي بن ملحم، (بيروت: مكتبة الهلال، 1993م)، ط9، 505/1.

16 ينظر: ابن جني، الخصائص، 134/2.

17 ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ط1، 347/1.

الأخرى، وأما توجد حروف أصل لألفاظ وهذا ينطبق على ما قاله ابن جني في جذب وجذب¹⁸، على أنَّ الشَّرط الاساسي لكي يحدث الإبدال في لفظ ما هو وجوب توفر علاقة بين الحروف في الصِّفة أو المخرج، و أنَّ دراسة الأصوات كقبيلة لكي تمكنا من معرفة الصِّلات بين الحروف وصفاتها، فالأصل أن يكون للكلمة نظير آخر مبدل عنها لا يختلف عن الصورة الأولى، إلَّا في حرف واحد من حروفها، وهكذا نستطيع أن نقول أنَّ أحدهما الأصل والأخرى فرعاً لها، فما يسمى بالإبدال بين كل من الهمزة والهاء والفاء والثاء واللام والراء والذال والداد إلى غيره من حروف يمكن تفسير ذلك بسبب العلاقة الصوتية بين كل حرفين منهم، ولكن حينما نجد الإبدال بين أحرف لا تشترك في الصِّفة الصَّوتية كما في الإبدال بين الحاء والجيم، واللام والداد، أو الطاء الجيم.... الخ فهنا من غير الجدري الربط بين الصورتين بل الأجدر أن نعدَّ كل لفظ منهم صورة أصلية مستقلة عن الأخرى استقلالاً تاماً¹⁹.

ويرى المحدثون أنَّ الكلمات التي يمكن الربط بين صورها ثلاثة طوائف فالأولى هي الكلمات التي تروى بنطقتين وكل نطق منها منسب إلى بيئة محددة من بيئات العرب في شبه الجزيرة العربية أو لربما منسوبة إلى أحد القبائل العربية مثلاً أهل الحجاز يقولون (جبريل) بينما قبيلة تميم تقول (جبرئيل)، ولكي يتسنى لنا أي من الصورتين هي الأصل وأيهما الفرع فمن الممكن أنَّ نستعين بالقوانين الصوتية وتطورها للحكم عليهما، فحسب قوانين التطور الصوتي يسلك الإنسان أسهل السبل وأبسطها في النطق، وعلى ذلك فنرجح أنَّ الهمزة في (جبرئيل) قد سهلت وأصبح للكلمة صورة أخرى أبسط في اللفظ وهي (جبريل)، حيث أن تسهيل نطق الهمزة يعد ظاهرة من ظواهر التطور الصوتي في اللغات. أما الطائفة الثانية هي الكلمات التي لها نطقان ونسب أحدهما إلى بيئة معينة ولم ينسب النطق الآخر كأن يقال لنا: (الصَّوام) ينطق به في الشَّام والحجاز (صِيَام) وفي هذه الطائفة تمثل الصورة الشائعة للكلمة على أنَّها الأصل²⁰.

أما الطائفة الثالثة فهي تتمثل بالكلمات التي اعتبرت أنَّها من سنن العرب وعاداتهم، وفي هذه المجموعة لا يتم التفكير في أيهما الأصل وأيها الفرع، وهي الكلمات التي وردت في المعاجم بنطقتين متساويتين في الشبوع والانتشار، وكلا النطقتين لا ينسب لبيئة معينة من بيئات العرب، ويعتقد أنَّ هذه الفكرة قد أوحى لعلماء اللغة بفكرة الإبدال، وأنَّ في هذه المجموعة أغفل أثر التطور الصوتي للكلمات²¹.

3.1. مظاهر الإبدال في اللغة العربية الفصحى واللهجات

1. العننة (إبدال همزة أن عيناً):

وهي "إبدال العين من الهمزة المفتوحة إذا وقعت في أول الكلمة مثل (عن) في (أن) وهي لغة قبيلة تميم"²² ورد من العرب في لغة قيس وتميم أن تجعل الهمزة المبدوء بها عيناً. "سمعتُ عَنَّ فلاناً قال كذا" يريدون "أَنَّ"، وروى: "تَحَسَّبَ عَيِّي نائمةً" قال ابو عُبَيْد: أرادت تَحَسَّبَ أَيْ، وهذه لغة تميم، كما يقولون في أتك عنك وفي أسلم عَسلم وفي أذن عُذن²³. "وأما قولهم "عننة" مشتق من قولهم "عن، عن، عن" في كثير من المواضع، ومجيء النون في العننة يدل على أن إبدالهم إياها إنما هو في همزة "أن" دون غيرها"²⁴، وقال ذو الرمة:

"أَعْنُ تَرَسَّمَتْ من خرقاء منولة ... ماء الصَّبابة من عَيْنِيكَ مَسْجُومٌ"

أراد "أن"، فجعل مكان الهمزة عيناً²⁵. وقد لوحظ على هذه الظاهرة أنَّها لا تخص الهمزة المكسورة، فقد جاء في إحدى الروايات أنَّ كل من قبائل قيس وبني تميم وأسد ومن يجاورهم من قبائل عربية يجعلون ألف (ان) إذا كانت مفتوحة (عيناً) فزاهم يقولون: (أشهد عنك رسول الله) فإذا ما كسروا عادوا إلى الهمزة، علماً أنَّ الهمزة والعين كلتاهما تنتمي إلى طائفة الحروف الحلقيّة، ومن المرجح هنا أنَّ "العننة" تحدث بسبب تقارب مخرج الصوت في كليهما، وكون الهمزة صوت حلقي مهموس والعين صوت حلقي مجهور، فيحدث الإبدال بينهما كون هذه القبائل بدوية والبدو في طباعهم يميلون إلى الجهر بالكلام²⁶.

18 ينظر: ابن جني، الحصائص، 72/2.

19 ينظر: انيس ابراهيم، اسرار اللغة، ص 59.

20 ينظر: انيس ابراهيم، اسرار اللغة، ص 6360.

21 ينظر: انيس ابراهيم، اسرار اللغة، ص 6360.

22 عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م)، ط 1، 1563/2.

23 ينظر: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، ط 1، ص 29؛ السيوطي، الزهر في علوم اللغة، 176/1.

24 ابن جني، سر صناعة الاعراب، (بيروت: الكتب العلمية، 2000م)، ط 1، ص 245.

25 ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، ص 29.

26 ينظر: شاهين، عبد الصبور، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، (القاهرة: الخانجي، 2009م)، (د، ط)، ص 31.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

وفيما يخص اللهجة فيمكن القول بأنّها تستمد غالبية الفاظها والمظاهر الصوتية من اللغة العربية الفصحى، فهي المغذي الأول، والمنبع الفياض للهجة ومواردها، فمن حيث تخفيف الهمزة نجد في لهجات منطقة الخليج العربي، أمّم يدلون الهمزة عيناً، فيسلكون في ذلك مسلك بني تميم، وهو ما يعرف بـ (العننة)، فلازلنا نسمع كثيراً من أهل البادية يقولون: بسعلك سعال basʕalak suʕl، أي أريد أن أسألك سؤالاً ?n ?s?lk suʕ?āln ?urīd، ولا زالت اللهجة تحتفظ بعدد من الكلمات التي حققت فيها الهمزة إلى حد الإغراق فقلبت عيناً، فنجد مثل: (مهيع من مهياً)، (يجرع من يجرو)، (انجعف من انجأف)²⁷، وقد وجد في العامية البغدادية والموصلية بقايا من (عننة) قيس وقيم، فالبغداديون لا يستسيغون نطق الهمزة في بعض الأحيان ويعمدون إلى إبدالها فيقولون: (قرعان . qurʕān) بدلاً من (قرآن . qurʕān) فأبدلوا الهمزة بالعين تخفيفاً للنطق، كذلك الحال عينه في (جعر . jaʕr) من (جار . jaʕr)، وبقايا هذه العننة موجودة في لهجة الموصل أيضاً فهم يستخدمون نفس الألفاظ بنفس الإبدال²⁸. وأيضاً فأهم يقولون: عنّ فلان ʕanna fulān في أنّ ?nna . أي من المرض . وعنين فلان ʕanyin fulān، أي أنينه ?nynuh، وفلان عنّفة ʕannafahu fulān في أنه ?nafh، إنّ هذه هي الروايات تؤيد وجود هذه الظاهرة اللغوية والصوتية في اللهجة²⁹.

هكذا يتضح أنّ بعض العرب في لغاتهم يعمدون إلى إبدال الهمزة عيناً، لربما تخفيفاً في النطق وتسهيلاً، أو أمّا من أصل لهجتهم وقد توارثوها عبر الاجيال

المتتالية.

2. العججة (إبدال الياء جيماً):

"عَجَجَج: إذا صَوَّتَ"³⁰، ظاهرة لغوية نسبت إلى لغة قضاة، فهم يجعلون ألياء المشددة جيماً يقولون في تميمي tamīmī tamīmij³¹، وقد تنبه اللغويون إلى هذه الظاهرة إلا أنّ الشواهد عليها تكاد تكون محدودة تمثلت في ابيات شعرية محدودة العدد وقد تكررت في اغلب المؤلفات والعججة ماهي الا انعكاس محلي للهجات العرب، لذا فقد عدت في الفصحى أمراً مذبذباً³²، وقد اشترط أهل قضاة في هذه الظاهرة أن تسبق الياء بحرف العين حتى تبدل الياء جيماً، فيقولون في هذا راع خرج معي hadā rāʕī xarj maʕī، هذا راعج خرج معج hadā rāʕij xarj maʕj³³، وما زالت هذه اللهجة حية حتى الآن في دولة الكويت وبعض مناطق الخليج العربي كقولهم: (أبو علع ʕabū ʕalj في ابو علي ʕabū ʕalī)، (بالعشج bālʕj في بالعشي bālʕjī)³⁴.

3. الكشكشة (إبدال الشين من كاف الخطاب):

إنّ سيويوه نسبها إلى ناس من تميم وأسد، فهم يدلون مكان الكاف للمؤنث شيئاً³⁵. وإما السيوطي فنسبها إلى مضر زيادة عن ربيعة، فهم يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئاً فيقولون: رأيتكش raʕytukʕ، بكش bikaʕ، علكش ʕalkaʕ، فمنهم من يثبتها في حالة الوقف فقط، وهو الأشهر ومنهم من يثبتها في الوصل أيضاً، ومنهم من يجعل مكان الكاف ويكسرهما في الوصل ويسكنها في الوقف فيقول: منش minʕ وعليش ʕaleʕ³⁶، ولعل السبب وراء هذا الإبدال "الحرص على البيان، لأن الكسرة الدالة على التأنيث فيها تخفي في الوقف، فاحتاطوا للبيان بأن أبدلوا شيئاً"³⁷.

وأنتشدوا للمجنون: فعيناها وجيدش جيدها سوى أن عظم الساق منش دقيق

وأصلها في لغة العرب: فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولكنّ عظم الساق منك رقيق³⁸.

27 القصاب، شبر علوي، اللهجات المحلية في الخليج، مجلة الواحة، العدد 22، 2011/3/1، www.alwahamag.com

28 ينظر: القيسي، مجيد محمد علي، اللغة العامية البغدادية، (عمان: دار الاديب، 2013م)، ط 1، ص 21 28.

29 انيس، الاصوات اللغوية، ص 77.

30 الحميري، نشوان بن سعيد البهني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني، يوسف محمد عبد الله، (بيروت: دار الفكر، 1999م)، ط 1، 4322/7.

31 ينظر: السيوطي، الزهر في علوم اللغة، ص 176؛ الصالح، صبيحي إبراهيم، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، 1960م)، ط 1، ص 68.

32 ينظر: حجازي، محمود فهمي، علم اللغة العربية، (القاهرة: دار غريب)، (د، ت)، (د، ط)، ص 236.

33 ينظر: أحمد فارس أفندي، الجاسوس على القاموس، (القسنطينية: مطبعة الجوانب، 1299هـ)، ص 183.

34 عربي بوست، ماذا تعرف عن لهجات العرب الفصحى، 2017/3/2، https://arabicpost.net/

35 ينظر: سيويوه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988 م)، ط 3، 199/4.

36 ينظر: السيوطي، الزهر في علوم اللغة، 175/1.

37 ابن جني، سر صناعة الاعراب، 218/1.

38 ابن جني، سر صناعة الاعراب، 218/1.

إنَّ العرب كانت تعتمد إلى الكشكشة في الوقف فقط فتبدل الكاف المؤنثة في المخاطبة شيئاً، أما في حالة الوصل فهي تتركها على حالها كما في قولهم: جعل الله البركة في دارشْ *dāriş* ، ويحكْ مالشْ *waiḥki māliš* فهنا الكاف كلتاها للمؤنث، إلا أنَّهم ابقوها في (ويحكْ) في الوصل، وأبدلوا شيئاً في (دارشْ)، (مالشْ) في الوقف، والظاهر أنَّ تفسير اللّغويين هو لما سمعوه ولم يستطيعوا كتابته إذ أن هذه الكاف لم تُلحق بسين أو شين كما ظنّوا، وإنَّما تحوَّلت إلى صوت من الأصوات المزدوجة، فقد وصل العلماء في مقارنتهم اللّغة السنسكريتيّة إلى قانون سمّوه قانون الأصوات الحنكية، ولاحظ أنَّ أصوات الحنك كالكاف والجيم الخالية من التعطيش تميل بمخرجها إلى نظائرها من الأصوات الأماميّة حين يليها صوت لّين أمامي كالكسرة وهذه الكاف المكسورة، تتحوّل في هذه اللّهجات إلى صوت مزدوج وهو (تشْ)، كما أنَّ إبدال الكاف شيئاً أو صوتاً مركباً (تشْ) لم يعد يقتصر على كاف المؤنث، أو الكاف التي تليها كسرة، بل أصبح يشمل كلَّ كاف سواء أكانت للمؤنث أم للمذكر، وسواء أكانت مكسورة أم غير مكسورة³⁹.

إنَّ الكشكشة لوحظت في منطقة الخليج العربي وبعض المناطق في سوريا والأردن⁴⁰. فإنَّ ظاهرة إبدال كاف المخاطبة شيئاً خالصة موجودة لدى قبيلة العجمان⁴¹، حيث ينفردون عن عامة البدو الحضر في الكويت بنطق كاف الخطاب للمؤنث: شيئاً فهم يقولون: عوالشْ *ʕaūāliš*، أخوشْ *xūş*؟، شلونشْ *şloniş* وهو ما يشبه ظاهرة الكشكشة لدى القبائل العربية في كل من تميم وأسد وربيعة ومضر، كما أنَّ الحرف الذي حل محل كاف المخاطبة موقوف عليه بالسكون في جميع لهجات الخليج الحديثة؛ ذلك لأنَّ هذه اللّهجات وبصفة عامة اللّهجات العربية الحديثة قد انتهجت البناء على السكون بعد سقوط الإعراب منها⁴².

4. الشنشة (جعل الكاف شيئاً مطلقاً):

"الشنشة في لغة اليمن تجعل الكاف شيئاً مطلقاً كلببشْ *kalbbef* اللهم لببشْ *labbef* أي لببك *labaūk*"⁴³. والشنشة بكسر الشين: الطبيعة والخليقة والسجّية، ولا علاقة بين الاستعمال اللغوي للكلمة واستعمالها الاصطلاحي⁴⁴. ويبدو أن سبب هذا الإبدال هو تقارب مخارج الأحرف لكل من الكاف والشين، فالشين من الأصوات الرخوة المهموسة وهي تصدر من وسط الحنك، أما الكاف فهي تصدر من أقصى الحنك وهي صوت شديد مهموس، فيمكن القول أنَّهما اشتركتا في صفة الهمس مما أدى إلى حدوث الإبدال بينهما⁴⁵. ولعل الفرق بين كل من الكشكشة والشنشة أنَّ في الشنشة يبدلون الكاف شيئاً بشكل مطلق أمّا في الكشكشة فهي تبدل فقط في الوقف وفي حالة الوصل تبقى على حالها، علماً أنَّ الشنشة ظاهرة صوتية معروفة في كثير من اللّهجات العربية وهي تعد جزءاً من الكشكشة التي تعد أوسع وأعم في لهجات العرب إلا أن ما يمكن ملاحظته أن الكشكشة في بعض الأحيان تأتي مسبقة بما التافية كما في اللهجة الفلسطينية فيقولون: ما شفتكشْ *mā şuftkiş*، ما شفتوشْ *mā şuftūş*⁴⁶.

5. الكسكسة (قلب كاف المؤنث شيئاً):

ُنسبت الكسكسة إلى ربيعة ومضر، فهم يصلوا بالكاف شيئاً، فيقولون: "علْيِكْسْ *ʕalaīks*"⁴⁷. كما أنَّها نسبت إلى بكر⁴⁸، وهي ظاهرة قريبة من الكشكشة فهي تتلخص باستخدام السين مع ضمير المؤنث بديلاً للكاف أو ملحقه بالكاف، فبدلاً من "أخوك *xūk*؟" تنطق بعض القبائل "أخوس *xūs*"⁴⁹، وفي لسان العرب نسبت إلى لغة هوازن، وهي إبدال في الوقف لا في الوصل، فهم يبدلون السين من كاف الخطاب فيقال: أبوس وأمس أي أبوك وأمك، والبعض يدع الكاف بحالها ويزيد بعدها شيئاً في الوقف فيقال: مررت بكْسْ *bika* أي بكْ *bik*⁵⁰.

39 ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، (القاهرة: الخانجي، 1999م)، ط6، 146؛ انيس ابراهيم، في اللّهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1965م)، ط3 ص 107.

40 عربي بوست، ماذا تعرف عن لهجات العرب الفصحى، 2017/3/2، <https://arabicpost.net>

41 العجمان: قبيلة عربية من قبائل شبه الجزيرة العربية وتعتبر أهم القبائل البدوية على الخليج العربي، تنتسب إلى قبائل يام من همدان وهم قد نزحوا من نجران إلى جنوب نجد، ويتوزع أفراد القبيلة حالياً في السعودية والكويت وقطر والمنتسب إليهم يسمى عجمي والجمع عجمان.

42 القصاب، شبر علوي، اللّهجات المحلية في الخليج، مجلة الواحة، العدد22، 2011/3/1م، www.alwahamag.com

43 السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 1/176.

44 ينظر: محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الأديب، 2010م)، ط1، 1174/2.

45 ينظر: انيس، الأصوات اللغوية، ص 71.69.

46 عبد الرؤوف خربوش، اللّهجات الفلسطينية، (عمان: دار اسامة، 2014م)، ط1، ص 96.

47 ينظر: ابن فارس، الصحاحي، 1/29.

48 النعالي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (دمشق: إحياء التراث العربي، 2002م)، ط1، ص 90.

49 ينظر: حجازي، محمود فهمي، علم اللغة العربية، (القاهرة: دار غرب، (د.ت)، (د.ط)، ص 236.

50 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 6/196.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

6. الفحفة (قلب حاء "حَيَّ" عينا):

أُطلقت ظاهرة الفَحْفَحة على إبدال الحاء عينا، وقد نسبت إلى لغة هُذَيْل، فهم يجعلون من الحاء عَيْنًا، فيقولون: (اللعم الاعمر اعسن من اللعم الابيض $\text{ällħm} \text{äl}?\text{ħmar} \text{?ħsan min} \text{ällħm} \text{äl}?\text{ħmar} \text{?ħsan min} \text{ällħm} \text{äl}?\text{byđ} \text{äl}?\text{byđ}$)⁵¹، وربما جاءت هذه الظاهرة بسبب تجانس كل من صوت الحاء والعين، فمخرجهما واحد وهو وسط الحلق فالحاء مهموس رخو والعين مجهور متوسط بين الشدة والرخاوة، لذا سهل على العرب الإبدال هنا وبذلك تشكلت تلك الظاهرة الصوتية لدى قبائل العرب⁵².

7. الاستنطاء (جعل العين الساكنة نونا):

إنَّ ظاهرة الاستنطاء هي تلك الظاهرة التي تعني نطق العين الساكنة قبل الطاء في كلمة (أعطى ?ħtea) نونا، فيقال فيها: (أنطى ?nħea)، وهذا النطق منسوب إلى لغة هذيل، وسعد بن بكر، والأزد، وقيس، والأنصار، وعدت من اللهجات الرديئة والمذمومة. فقد ذكرها ابن فارس تحت باب (اللغات المذمومة) وذكرها السيوطي بعنوان (معرفة الرديء والمذموم من اللغات)، وكذلك الشواهد على هذه الظاهرة هي فقط كلمة (انطى)⁵³، وهذه المفردة مستخدمة في لهجة الموصل اليوم فهم يقولون: (انطي ?nħy ، انطينو ?nħynw ، انطيهم ?nħyhm) بدلا من (اعطي ?ħty ، اعطه ?ħthi ، اعطيهم ?ħtyhm)⁵⁴.

وفي حديث الدعاء للرسول صلى الله عليه وسلم: (لا مانع لِمَا أُتِّبْتُ وَلَا مُنْطِي لِمَا مُنِّعْتُ $\text{lā māniħ limā ?nħet wļā munħi lima}$ manħt) أي: لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت $\text{āl māniħ limā ?ħtet wļā muħħi lima manħt}$ ⁵⁵، وان الدراسات الحديثة لا تؤيد تفسير هذه الظاهرة بان قلبت العين نونا كون ان الحرفين متباعدين في الصفة الصوتية، وليس بينهما قاسم مشترك، فالمتعارف عليه أنّ الإبدال لا يحدث إلا إذا كان بين الصوتين نوع من القرابة الصوتية في الصفة والمخرج⁵⁶، وفي هذا الصدد يقول ابن جني: "إنَّ أصل القلب في الحروف إنما هو فيما تقارب منها وذلك الدال والطاء والتاء، والذال والطاء والتاء، والهاء والمهمزة، والميم والنون، وغير ذلك مما تداننت مخارجه، فأما الحاء فبعيدة من التاء، وبينهما تفاوت يمنع من قلب إحداهما إلى أختها"⁵⁷ فالعين والتون متباعدان مخرجا، ولكن بينهما تقارب في بعض الصفات وهي: الجهر والاستفلال والانفتاح، وعلى الأغلب هذا هو سبب حدوث الإبدال بينهما⁵⁸. وهذه الظاهرة توجد اليوم في المملكة الاردنية على ألسنة العامة منهم في بلدة صويلح⁵⁹.

8. الطمطمانيّة (إبدال لا التعريف ميمًا):

هي من الظواهر اللغوية التي نسبت إلى حمير، وهي صفة أعجمية نسبت إلى العجم، يقال: رجل أعجمي طمطممي وطمطم في كلامه، فهذه الصفة من الكلام شبهت بكلام العجم لما في كلامهم من الفاظ غريبة وغير مستحبة⁶⁰. والطمطمانية عبارة عن إبدال اللام ميمًا، وينسب عبد التواب ظاهرة الطمطمانية إلى كل من طي والأزد وإلى قبائل حمير في جنوبي الجزيرة العربية⁶¹، وفي رواية أجاب الرسول (عليه الصلاة والسلام) قوما بلسانهم عندما سألوه: هل من أمير أمصيام في أمسفر؟ $\text{hal min ?mbir ?mħīām fī ?msfr}$ وهو يقصد في سؤاله: هل من البر الصيام في السفر؟ $\text{hal min ?lbr ?lħīām fī ?lsافر}$ فيضطر -عليه الصلاة والسلام- إلى استخدام لغته ليفهمه الحكم الشرعي فيجيبه "ليس من امير امصيام في امسفر $\text{lāīsa min ?mbir ?mħīām fī ?msفر}$ "⁶². إنَّ التفسير الصوتي لهذه الظاهرة هو أنّ اللام والميم ينتميان إلى نفس الفصيلة الصوتية وهي الأصوات المتوسطة المتمثلة بحروف (الميم واللام والراء والنون) فقرب المخرج فيهم يجعل

51 ينظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 176/1؛ ناصف، حنفي، مميزات لغات العرب، (القاهرة: المطبعة الكبرى الاميرية، 1304م)، ط1، ص 14.

52 ينظر: انيس، الاصوات اللغوية، ص 76.

53 ينظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 222/1؛ رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، ص 120.

54 الدباغ، عبد الخالق خليل، معجم امثال الموصل العامية، (الموصل: مطبعة الهدف، 1956م)، ط1، 12/1؛ علموصل دنحكي، الامانة، <https://www.youtube.com/watch?v=IKPNPñXZwY&t=770s>

55 ينظر: كرم، المقتضب، ص 142.

56 ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، ص 121.

57 ابن جني، سر صناعة الإعراب، 193/1.

58 ينظر: هلال، عبد الغفار حامد، اللهجات العربية نشأة وتطورا، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993م)، ط2، ص 186.

59 ينظر: كرم، المقتضب، ص 142.

60 ينظر: الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد، الغريبيين في القرآن والحديث، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999م)، ط1، 1182/4؛ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، (بيروت، الكتب العلمية، 1985م)، ط1، 40/2.

61 ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس، (الكويت: دار الهداية)، (د، ت)، (د، ط)، مادة طعم، 27/33؛ رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، ص 128.

62 ينظر: الصالح، صبحي إبراهيم، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، 1960م)، ط1، 69.

الإبدال بينهما أمراً ممكناً، ومن الممكن رؤية هذه الظاهرة الصوتية اليوم في بعض جهات اليمن، كما أنَّ هناك لفظاً في اللهجة المصرية يستخدمونه وهو (امبارح mbāriḥ?) من (البارحة ālbāriḥat)⁶³.

9. الوتم (قلب السّين تاءً):

إنَّ الوتم جاءت في منزلة المذموم والرديء من الكلام، وقد نسبت إلى لغة أهل اليمن فيقولون: النات ālnāt بدلا من النَّاس ālnās ، فالوتم ظاهرة إبدال حرف التاء بسين وهو مكروه⁶⁴، وقد نسبها الأزهري إلى حمير فاستشهد بقولهم: (ليات lbāt) أي (لا بأس lāb?s)⁶⁵.

مما تقدم يتبيّن لنا أنَّ الإبدال وكما عرفناه في الأسطر السابقة ما هو إلاّ عملية إحلال حرف مكان آخر يقاربه في الصوت والصفة والمخرج، فكلما كان القرب الصوتي بين الحرفين واضح كان الإبدال بينهما أكثر إمكاناً وأسهل نطقاً، وربما لاحظنا فيما سبق من ظواهر صوتية من عنعنة، وكشكشة، وكسكسة..... الخ أنَّ أكثر من ظاهرة قد نسبت إلى قبيلة واحدة، وهذا قد يدل على التطور الصوتي الذي يصيب اللغة، أو قد تنخرط تلك الظواهر وتتسرب بين القبائل العربية بسبب الجوار أو الاختلاط فتكتسبها كعادة لفظية لها.

4.1. الإبدال في الحركات

إنَّ الإبدال كما يكون في الحروف، فهو أيضاً يحدث في الحركات، فيقول ابن جني: "إعلم أنَّ الحركات أبعاض حروف المد واللين وهي الألف والياء والواو، فكما أنَّ هذه الحروف ثلاثة فكذلك الحركات ثلاث وهي الفتحة والكسرة والضممة، فالفتحة وبعض الألف والكسرة بعض الياء والضممة بعض الواو"⁶⁶. فالاختلاف في الحركات هو من وجوه اختلاف لهجات العرب فقولهم: نَسْتَعِينُ وَنَسْتَعِينُ يفتح النون وكسرها، فيذكر أن في قريش وأسد تعمد إلى فتح النون وما دونهم يكسرونها⁶⁷، وعليه فإنَّ الإبدال في الحركات يترتب عليه ظواهر لغوية كما في إبدال الحروف وهي تتمثل في:

1. التلثة (كسر حرف المضارعة)

إنَّ ابن جني نسب التلثة إلى براء فهي "كسر تاء تفعلون، يقولون: تعلمون tiʕlmon، تشهدون tiʕhdon ونحوه"⁶⁸. وقد أوضح ابن منظور هذه الظاهرة فقال: "وتعلم ، بالكسر: لغة قيس وتميم وأسد وربيعة وعمامة العرب ، وأما أهل الحجاز وقوم من أعجاز هوازن وأزد السراة وبعض هذيل فيقولون تعلم ، والقرآن عليها قال : وزعم الأَخْفَشُ أن كل من ورد علينا من الأعراب لم يقل إلا تعلم ، بالكسر"⁶⁹، إنَّ أغلب الأحياء في الموصل يكسرون حرف المضارعة لكن الكسرة هنا غير مشبعة وهي تشبه (التلثة) في براء، فيقولون : (تكتبون tiktbn ، تحكون tiḥkwn)⁷⁰، وقد ذكر سيبويه في كتابه أنَّ كسر أوائل الافعال المضارعة لغة جميع العرب إلاّ أهل الحجاز وقد قيد هذا الأمر بشيئين:

الأول: أن يكون ماضيه على وزن فعل بكسر العين

الثاني: ألا يكون اول المضارع ياء⁷¹.

2. الوكم (كسر الكاف المسبوقة بياء او كسرة):

الوكم: "القمع، وهم يكيمون الكلام، أي يقولون: السلام عليكم ʕalykim ، بكسر الكاف"⁷²، وهو كسر كاف الخطاب المتصلة بميم الجمع"⁷³، إنَّ جمهرة العرب تنطق الكاف من ضمير الجمع مضمومة مطلقاً ولكن بعضهم يكسر هذا الكاف بعد الياء أو الكسرة، وقد نسب السيوطي هذه الظاهرة إلى لغة ربيعة

⁶³ ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، ص 130.

⁶⁴ ينظر: السيوطي، الزهر في علوم اللغة، ص 176.

⁶⁵ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 82/2.

⁶⁶ ابن جني، سر صناعة الاعراب، 17/1.

⁶⁷ ينظر: السيوطي، الزهر في علم اللغة، 202/1.

⁶⁸ ابن جني، سر صناعة الاعراب، 241/1.

⁶⁹ ابن منظور، لسان العرب، 403/15.

⁷⁰ ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 12 /1.

⁷¹ ينظر: سيبويه، الكتاب، 110/4.

⁷² الصغاني، الحسن بن محمد بن الحسن، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد مهدي علام، (القاهرة: دار الكتب، 1979م)، (د، ط)، 165/6.

⁷³ رضا، احمد، متن اللغة، (بيروت: دار الحياة، 1958م)، (د، ط)، 48/1.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

وهم قوم من كُلب فيقولون: عليكم ʕalykim وبكم b4kim، وهذه الظاهرة موجودة اليوم في المنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية في منطقة الأحساء، وقرية القارة وقرية البطالية، فهم يقولون: ابش فيكم، و معكم بكسر الكاف⁷⁵، كما أنَّ ظاهرة الإبدال والتي عرفت (بالوكم) المنسوبة لربيعة فقد وجدت في اللهجة الموصلية فيكسرون كاف الخطاب في الجمع إذا كان قبلها ياء أو كسرة فيقولون: (عليكم . ʕalykim ، بيكم . bykim)⁷⁶.

3. الوهم (كسر الهاء في الكلمة)

"الوهم في لغة كُلب يقولون: منهم minhim، عنهم ʕanhim وبينهم bynhim، وإن لم يكن قبل الهاء ياءً ولا كسرة"⁷⁷، اغلبية العرب تنطق الهاء في (هم) مضمومة إذا لم تسبق بياء أو كسرة فيقولون منهم وعنهم، أمَّا إذا حدثت وسبقت بياء أو كسرة فإنهم يقولون: (عليهم، وبهم)، وهي شأنها شأن الوكم موجودة في نفس المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية⁷⁸، وفي لهجة الموصل ما يشبه (الوهم في كلب) فهم يكسرون هاء الغائب إذا جاء بعدها ميم الجمع ولا يسبقها ياء أو كسرة فيقولون: (منهم . minhim، عليهم . ʕalyhim، و بينهم . bynhim)⁷⁹.

وخلاصة الحديث أنَّ الإبدال ظاهرة صوتية، أضافت للغة العربية تنوعاً لفظياً في الألقاب والكلمات والمسميات، ويعود الفضل في هذا التنوع إلى القبائل العربية ولهجاتهم التي أثرت المفردات اللغوية واكتسبتها خلالاً مختلفة، حيث أنه لا يمكن إغفال دور التطور الصوتي للغة والمتمثل في إبدال الأحرف والحركات والذي أدى إلى زخر اللغة العربية بهذا الكم الكبير من الألفاظ.

2. الإبدال من حيث اللهجة

1.2 الإبدال في اللهجة العربية

إنَّ دراسة اللهجات العربية أمرٌ يضفي نوعاً من المتعة لدى الباحث أو الدارس بشكل عام، حيث إنَّه يقف أمام أطراف واسعة من الظواهر والخصائص الصوتية، ولعل الإبدال هو أحد تلك الظواهر الصوتية التي تبعث في نفس المتعمق في دراسة اللهجات حب المعرفة، والاطلاع والتبحر فيه، فالإبدال في لهجات القبائل العربية جعل منها لهجات متنوعة وكل قبيلة متميزة عن سواها، وقد تتسم القبيلة الواحدة بأكثر من صفة صوتية، مما يترأى للدارس أسئلة عديدة في ذهنه من أين أتت تلك الظواهر؟ وما سببها؟ وكيف وصلتنا هكذا؟ والحقيقة أنَّ الإبدال في اللهجات العربية قد لعب دوراً فعالاً في عملية التطور الصوتي واللغوي، فالبعض عزَّ الإبدال إلى الانسجام الصوتي ومنهم الفراء، بينما يرى آخرون حدوث الإبدال بسبب تقارب مخارج الأصوات، أما ابن السكيت فقد قال بأنَّ مسألة الإبدال عائدة إلى اختلاف لهجات العرب، وراح إلى التسليم بما دراستها كما هي⁸⁰. وفيما يخص اللهجات العربية فأغلبها قد وجد فيها الإبدال كظاهرة صوتية، فمثلاً في اللهجة الكويتية، جاء في إحدى الدراسات الموسومة بـ"الظواهر الصوتية في اللهجة الكويتية"، إبدالهم الجيم ياءً وأنَّ سبب هذا الإبدال يرجع إلى أنَّ الياء من أصوات اللين التي تكون أكثر وضوحاً في السمع من الجيم، لأنَّ الجيم من الأصوات الصامتة التي لا تسمع من بعيد فيقولون: ياي yāy بدلاً من جاي jāy أي من الجيم، كما أنَّهم يدلون السين صاداً كقولهم: صماخ šimāx بدلاً من سماخ simāx؛ والمسوغ الصوتي لهذا الإبدال هو أنَّ السين والصاد صوتان رخوان مهموسان مخرجهما واحد فساغ الإبدال بينهما، وايضا فيسمع في قولهم بنطق القاف جيما، ويعود ذلك إلى أنَّ صوت الجيم المجهور يتناسب مع البيئة البدوية، إذ أنَّ الأخيرة تميل إلى الأصوات المجهورة، وصوت القاف صوت مهموس، ومما نلاحظه ايضا ظاهرة نطق القاف كافا، ويبدو أنَّ اللهجة الكويتية قد لجأت إلى مثل هذا النوع من الإبدال؛ هرباً من النقل في النطق وتماشياً مع اللهجات العربية الناطقة به، طلباً للاقتصاد في الجهد والانسجام الصوتي وأخيراً فيمكن رؤية ظاهرة نطق اللام نوناً كقولهم: إسماعيل smāʕīl بدلاً من إسماعيل smāʕīl؟ ومما أجاز الإبدال بين اللام والنون في اللهجة الكويتية أنَّهما صوتان مجهوران متوسطان بين الشدة والرخاوة، ومخرجهما واحد، ولهذا أجزى الإبدال بينهما⁸¹، علماً أنَّ اللهجة الكويتية تنتمي إلى مجموعة لهجات الخليج العربي، والملاحظ أيضاً في اللهجة المصرية أنَّها قد فقدت معظم أصواتها وقد أبدلوا بعض الأصوات بأخرى، فنسمع منهم إبدال التاء بالياء وكذلك إبدال الدال بالذال وايضا إبدال الضاد بالطاء، والقاف بالهمزة كقولهم: سقع فلان قلاماً sakaʕ fulān qalamn اي صقع saqaʕ. ضرب، مدغ madɣ اي مضع madɣ

74 ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 176/1؛ ناصف، حنفي، مميزات لغات العرب، ص 24.

75 ينظر: كريم، المقتضب، ص 145.

76 ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 12/1.

77 السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ص 167.

78 ينظر: كريم، المقتضب، ص 145.

79 ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 12/1.

80 ينظر: انيس، اسرار اللغة، ص 53.

81 ينظر: عبد الناصر حمد عبد الله آل عبدان، الظواهر الصوتية في اللهجة الكويتية (رسالة ماجستير)، (عمان: جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم الانسانية، 2018م)، ص 89.

كذلك ابدالهم القاف في عبد الرازي ʕabd ālrāz بالهمزة فاصلها عبد الرازي ʕabd ālrāzq ، وابدال صوت الذال الى التاء فهم يقولون في شحد ʃahd شحت ʃaht ، كذلك حلق ħamlq التي اصبحت بحلاً baħl وهكذا... فالإبدال موجود في اللهجات العربية بصورة كبيرة، ولربما كان السبب وراء ذلك هو الجهل في كيفية نطق بعض الحروف نتيجة السمع الخاطيء للصوت، أو لربما بسبب ميل الأفراد إلى التخفيف في النطق أو الميل إلى الهمس بدلاً من الجهر⁸².

ونسمع أيضاً في اللهجة المصرية إبدالهم الباء إلى ميم كما في كلمة (تبختر tbaxtar) اصبحت (تمختر tmaxtar)، والعكس صحيح فهم يقولون في (متاع matāʕ) (بتاع bitāʕ)، ايضاً فمن صور الإبدال لديهم هو إبدال الباء بالفاء كقولهم: (يرطش بدلا من فرطش)⁸³.

إن الإبدال في اللهجات العربية شأنه شأن اللغة العربية الفصحى، يحدث بين الأحرف، إما تخفيفاً أو بسبب تقارب الصفة والمخرج للحرف؛ مما يؤدي إلى حدوث صورة اخرى للفظ قد تختلف عن الأولى بحرف واحد فقط دون أي تغيير في الدلالة الاصلية للفظ.

2.2. الإبدال في لهجتي الموصل وبغداد

إن الإبدال ظاهرة لغوية صوتية تكاد لا تخلو منها أي لهجة من اللهجات وأد هذه الظاهرة الصوتية موجودة أيضاً في لهجات العراق في كل من بغداد والموصل ففي عامية الموصل وعلى ألسنة المتكلمين بما رصدت ظاهرة الإبدال، حيث أن اللهجة الموصلية هي اللهجة الرئيسية للمدينة بكل ما تحويه من قوميات ومن ما هو معلوم أن الموصل تشمل قوميات متعددة من مسيح وصابئة وكرد وعرب وتركمان... الخ وفي عامية الموصل يستخدم الإبدال كما هو في اللغة العربية الفصحى منه ما هو قياسي ومنه ما هو غير مطرد لا يخضع للقياس، فنسمع قولهم من إبدال الميم والنون: (وجو ما ينتقع: wch w mā ytnaqʕ) بدلا من (وجهة لا ينتقع: wajhhu lā yamtaqʕ) اي لا يتغير لونه من حزن أو فرح⁸⁴ وفي هذا التعبير نرى وقوع القلب والإبدال في كلمة واحدة، فقد ابدلوا الميم نونا في كلمة (انتقع) وكذلك حدث تقديم وتأخير في حروف الكلمة، وعبارة (وجو ما ينتقع) هو من الأمثال الموصلية المستخدمة في العامي الموصلية إشارة على عدم الخجل من الناقصة، والإبدال كثير في اللهجة الموصلية كقولهم: (فُرسة . fursat . فرصة . fursat)، (قميس . qamys . قميص . qamy)، (جربة . jaryat . قرية . qaryat)، (سجفة . sjayāt . شجرة . ʃajarat)⁸⁵. ومن اوجه الإبدال في اللهجة الموصلية أنهم يدلون الهمزة ياءً اذا كانت في الوسط فيقولون: (بداية . bidāyat . قرابة . qarāyat) بدلا من (بداية . badāʔat ، و قراءة . qarāʔat)، أما إذا جاءت الهمزة في آخر الكلمة فهم يعمدون إلى حذفها فيقولون في (قرأ . qaraʔ و بدأ . badaʔ)... (قرأ . qarā ، بدأ . badā)⁸⁶؛ وفي العامية الموصلية لديهم طريقة في الأفراد تكاد تكون من الإبدال حيث أننا نسمع قولهم: (تمراي . tamrāy او النطق الاصح تمغاي tamrāy ، عجواي . ʕajwāy ، دراي . drāy) بدلا من (تمرة . tamrat ، عجوة . ʕajwat ، درة . drat) فهم يفردون الكلمة بالألف والياء علماً أن بعض الاطراف يقولون: (تمرايه . tamrāyah ، عجوايه . ʕjwāyah ، درايه . drāyah)⁸⁷، وهذا يعد من الإبدال لكنه خارج عن نطاق القواعد كما هي عليه في الفصحى فمفرد كلمة (تمر . tamr) هو (تمرة . tamrat)، أما في العامية الموصلية فيقولون (تمراي) فقد ابدلوا التاء المربوطة بألف وياء وهذا لم نجد في العربية الفصحى.

وفي اللهجة الموصلية نجد قولهم: (أحد يطبق يحصل من لقع شعغايي $\text{ʔhad ytyq yħaʃl min laqʕ ʃaʕyāy}$) والسامع لهذه الجملة سيعاود قراءة مرة ثانية، وربما ثالثة خاصة لغير المتكلمين باللهجة الموصلية، وإذا ما أعدناها إلى الفصحى نجد على النحو الآتي: (هل من احد يقدر الحصول على شعرة من الاقرع $\text{ʔqraʕ min ālʔqraʕ min ʔlae ʕaʕrat min ʔħad yaqdir ālħʃwl hl min ʔħad}$)، والواضح ان اللهجة الموصلية تكاد تكون منفردة في خصائص النطق كما أن الظواهر الصوتية فيها متنوعة فبينما يحض الابدال في الجملة السابقة نجد أن لفظ (لقع) او (اقع) يقابله (اقرع) فمن الواضح ان اللفظ قد أصابه النحت على لسان المتكلم باللهجة الموصلية فحذفت الراء فيه، وأما (شعغايي) فيقابلها في الفصحى (شعرة) فهو أيضا نوع من الإبدال ففي لهجة الموصل ابدلوا الراء بالعين، وهذه اللغثة شائعة وكثيرة في لهجتهم مع إبدال التاء المربوطة إلى الف وياء وهو نوع من الأفراد للكلمة يستخدم في اللهجة الموصلية⁸⁸؛ وهو إبدال ليس له قاعدة فهو إبدال سماعي ويمكن رده إلى أنه من اصل اللهجة الموصلية، فهي لهجة سماعية وغير قياسية لا تنطبق عليها قواعد الإبدال في بعض الحروف، كما هو عليه في العربية الفصحى، وهنا

82 ينظر: المفردات العربية الفصحى واللهجة الحديثة، <https://www.academia.edu/23678881>

83 ينظر: انيس، في اللهجات العربية، ص 198.

84 ابن منظور، لسان العرب، 8/341.

85 ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 10/1.

86 ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 1/1211.

87 ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 1/13.

88 ينظر: الدباغ، معجم امثال الموصل العامية، 1/28.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

تجدد الإشارة إلى ظاهرة إبدال الرّاء إلى غين فهي ظاهرة تكاد تتميز وتنفرد بها لهجة الموصل عن سائر لهجات العراق وهي تعرف بـ (لثغة الرّاء) ، فقولهم: (غوح $\gamma w\dot{h}$ ، غجل $\gamma j\dot{l}$ ، غماد $\gamma m\dot{a}d$ ، وغق $w\dot{a}yq$ ، حجج $\dot{h}aj\dot{y}$) بدلا من (روح $r\dot{w}h$ ، رجل $tj\dot{l}$ ، رماد $ram\dot{a}d$ ، ورق $waraq$ - ورق الاشجار، حجر $\dot{h}ajr$ ،...) ، ابدلت الرّاء غيناً، عِلماً أنّهم في كلمات اخرى تبقى الرّاء على حالها ولا يتم إبدالها ابداً كما فيما سمي من اسماء الله نحو: (عبد الرحمن $\dot{f}bd \dot{a}lrah\dot{m}an$ ، عبد الستار $\dot{f}bd \dot{a}lsat\dot{a}r$ ، عبد الرزاق $\dot{f}bd \dot{a}lr\dot{a}z\dot{a}q$) ، فضلا عن الكثير من الكلمات التي توجد في لهجة الموصل يقولون على الرّاء فيها ولا يبدلوها مثل: أسماء الأنبياء كـ (ابراهيم $\dot{b}r\dot{a}hyb$ ، نذير $na\dot{d}yr$ ، سراج $sir\dot{a}j$ ، منير $munyr$ ، بشير $ba\dot{s}yr$ ،...) ، وأيضا (يرحم $yr\dot{h}am$ ، يرتاح $yrt\dot{a}h$ ، يصبر $y\dot{s}br$ ، يشكر $\dot{f}kry$...) ، إلا أنّنا نسمع قولهم: (ناغ $n\dot{a}y$) في (نار $n\dot{a}r$) ، (تنوغ $tan\dot{w}y$) في (تنور $tan\dot{w}r$) ، وهناك كلمات تبدل فيها الرّاء إلى واو كما في قولهم: (عوق $\dot{f}wq$ ، خوقة $xwqat$) من (عرق $\dot{f}rq$ ، خرقة $xr\dot{q}at$) ، وهذا الإبدال لا نجد له نظير في العربية الفصحى فهو إبدال سماعي يعود للهجة الموصلية نفسها⁸⁹ ، ونسمع قول العامي الموصل (يضوقو $y\dot{d}wqw$ ، ضغة $\dot{d}yat$ ، ايضغ $y\dot{d}y$) بدلا من (يذوقه $y\dot{d}wqh$ ، ذرة $\dot{d}urat$ ، يذر $y\dot{d}r$) فهم يبدلون الذال بالضاد لربما طلبا للتفخيم، وعلى الرغم من هذا فنسمع قولهم: (يذبح $yad\dot{b}h$ ، يذم $yad\dot{m}$ ، يذوب $yad\dot{w}b$) من غير استبدال الذال ، وايضا فهم يبدلون كل من (هاء الضمير للغائب (بواو) ، (وهاء الضمير للغائبة بألف) فيقولون: (لسينا منا وايقلا $lsiy\dot{n}\dot{a} mn\dot{a} w?yql\dot{a}$) بدلا من (لسانها منها ويقول لها $lis\dot{a}nh\dot{a}$ minh\dot{a} wa yaqwl lah\dot{a}) ، وكذلك يقولون: (اصلو ، قلمو $qalamw$ ، $\dot{f}slw$) بدلا من (اصله ، قلمه $qalamuhu$ ، $\dot{f}slhu$) ، اضافة لذلك فقد ذكر الغلامي في المردد من الامثال العامية الموصلية ان اهل الموصل يعمدون الي قلب تاء المؤنث إلى ياء كقولهم في طويلة (طويلي $\dot{t}awyly$) ، وفي كلمة (كلمي $kilmy$) وفي دابة (دابي $\dot{d}\dot{a}by$) وفي سمينة (سميني $smyny$) وفي سنة (سني $sany$)⁹⁰ وهكذا...

أما بالنسبة للهجة بغداد والعامية فإنّ الإبدال أيضاً موجود فيها حيث أنّ الإبدال ظاهرة لغوية صوتية لا تخلو منه اللهجات بصورة عامة، فنسمع قول: (يشتر. $y\dot{s}tar$) بدلا من (يجتر. $yjtar$) ، فقد أبدلوا الشين بالجيم⁹¹ . لعل السبب وراء إبدال الجيم إلى شين هو وقوع كلا الحرفين في نفس المخرج الصوتي فهما يشتركان بصفة المخرج، كونهما يخرجان من منطقة وسط اللسان، فهما من أصوات الحنك لذا ساغ على لسان البغدادي هذا النوع من الإبدال⁹² . ونجد في البغدادية التخفيف من نطق الهمزة من خلال إبدالها بالياء كما في قولهم: (دماية. $dm\dot{a}yat$) بدلا من (دماء. $dim\dot{a}$) ، فهم يرون أنّ الهمزة تحتاج إلى جهد في النطق، وهي ثقيلة لكونها بعيدة المخرج فهي تصدر من الحلق مما أدى بهم إلى اهمالها في بعض الأحيان كما في قولهم: (ردي. $rad\dot{y}$) في (ردي. $rad\dot{y}$) ، (رجا. $raj\dot{a}$) في (رجاء. $raj\dot{a}$) . ومن مظاهر العامية البغدادية نطقهم لحرف (ج الفارسية) . وهو ما يعادل صوت الـ ch بالانكليزي . حيث أننا نسمع إبدالهم الكاف إلى هذه الجيم وهذا الإبدال لا قياس له فيقولون في: (تكملة. $takmilat$) (جمالة. $chm\dot{a}lat$) ، وقولهم: (چمل. $chaml$) في (اكمل. $kamil$) ، بينما يلفظون اسم كامل $k\dot{a}mil$ بالكاف كما هو ، ونراهم يبدلون الكاف في الفعل (كسى. $kasae$) لتصبح (چسا. $chis\dot{a}$) ، (ومچسي. $machsy$) من (مكسي. $maks$) ، (وجسوة. $chiswat$) من (كسوة. $kiswat$) ، وزيادة في ظاهرة الإبدال نطق البغدادي العامي لحرف الـ (گ) وإبدالهم القاف إلى هذه الكاف أو إلى الجيم في بعض الاحيان وهو إبدال غير مطرد فيقولون: (گام. $ga:m$) لـ (قام. $q\dot{a}m$) ، إلا أنّهم يقولون (قاسم. $q\dot{a}sim$) ينطقونها بالقاف كما هي ، وحيثاً يقولون (جاسم. $j\dot{a}sim$) يقلب القاف إلى جيم، (وجسب. $jisb$) لـ (قاسب. $qasb$) . وهو التمر المجفف⁹³ .

وكذلك قولهم: (سچين $sichyn$ من سكين $sikyn$) ، (جذب $chid\dot{b}$ من كذب $ka\dot{d}ib$) ، (سمجة $simchat$ من سمكة $samak\dot{a}$) ، (فج $fach$ من فك fak) ، (الدجة $\dot{a}ldachat$ من الذكة $\dot{a}ldakat$) ، (حجي $\dot{h}achy$ من حكي $\dot{h}aky$) ، (حجاية $\dot{h}icha:yat$ من حكاية $\dot{h}ik\dot{a}yat$) ، وهذا غير مستعمل في لهجة الموصل فهم يقولون: (سكين ، كذب ، سمكة ، فك) ، كما هي عليه في الفصحى من غير إبدال⁹⁴ .

وبخصوص العامي البغدادي فيعد فصيحاً من حيث نطقه للحروف فهو يستطيع نطق جميع الحروف بما فيها (الضاد، والطاء، والثاء، والسين، والذال) والإبدال لديهم ليس له قاعدة ثابتة فهو غير مطرد، فهم يبدلون (الغين) (حاء) كما في (مختار $mux\dot{t}ar$) بدلا من (مغتر $mu\dot{y}tar$) و(مخشوش $max\dot{f}w\dot{s}$) بدلا من (مغشوش $may\dot{f}w\dot{s}$) ، (خسل $xisal$) بدلا من (غسل $\dot{y}asl$. اي غسل وجهه) ، والمثل البغدادي يقول: (من فوگ یخشی یخشی ومن جوه خرگ محشی w

89 ينظر: الغلامي، محمد رؤوف، المردد من الامثال العامية الموصلية، (بغداد: مطبعة شفيق، 1964م)، (د، ط)، ص 10.

90 ينظر: الغلامي، المردد من الامثال العامية الموصلية، ص 12.

91 ينظر: القيسي، اللغة العامية البغدادية، ص 18.

92 ينظر: انيس، الاصوات اللغوية، 70؛ بشر، كمال، علم الاصوات، (القاهرة: دار غريب 2000م)، (د، ط)، ص 184.

93 ينظر: القيسي، اللغة العامية البغدادية، ص 2821.

94 ينظر: جلال الحنفي البغدادي، معجم اللغة العامية البغدادية، (بغداد: مطبعة اسعد بغداد 1966م)، (د، ط)، ص 26.

قتل (qatl) و (وكت) (wakit) بدلا من (وقت waqt) كذلك إبدالهم الذال إلى ضاد فيقولون: (ضاگ ḍa:g) بدلا من (ذاق ḍāq)، ويبدلون اللام إلى راء فيقولون: (ياريت yāryt) بدلا من (ياليت yālyt)، ويقولون: (قيافة qiyāfat) في قلافة (qilāfat) و (تكان tukān) في دكان (dukān) و (عكروود ṣakrwd) بدلا من عكروود (ṣakrwt) و (ارملي ṣarmaly) بدلا من ارمني (ṣarmany)، (سنسلة sinsilat) بدلا من سلسلة (silsilat)، وهي كلها صور من الإبدال شاعت على ألسنة المتكلمين في عامية بغداد ، كذلك نجد البغدادي يتجه نحو إبدال (الالف المقصورة إلى هاء) فيقول: (ليله liylh بدلا من ليلي laylae) والحال عينه في التاء المربوطة فبدلا من قوله: فاطمة fāṭimat يقول فاطمه fāṭimh⁹⁵، كذلك يبدلون القاف جيما كما في (قدر qdr ينطقوها جدر jdr)، (العرق ālṣrq ينطقوها العرق ālṣrj)، (غريق yaryq ينطقوها غريق yryj)، (الشرقي ālṣarqy ، الشرحي ālṣarjy)، وهناك العديد من الالفاظ الدخيلة إلى اللهجة البغدادية التي يحدث فيها الإبدال كما في (اصطنبول ṣṭanbwl واصلها اسطنبول ṣṭanbwl)، (بنطرون banṭrwn واصلها من الانكليزية pants)، (طوز ṭwz واصلها من التركية توز twz . بمعنى غبار أو تراب)، (قبطان qubṭān واصلها من الانكليزية captain) وغير ذلك من الالفاظ التي دخلت إلى اللهجة البغدادية وتصرف بها العامي البغدادي على حسب نطقه ومقدرته الصوتية⁹⁶.

وفيما سبق نرى أن المؤلف قد استخدم لفظ القلب بدلا من الإبدال ونحن هنا نقول لعله كان سهوا من المؤلفين في بعض مؤلفاتهم، أو لربما التبس عليهم معنى اللفظين فاصبحوا يجمعون بين القلب والإبدال في نفس الحانة، ومن وجهة نظر الباحث فأنا نرى أن كل من القلب والإبدال متقاربان كثيرا من حيث الصورة الشكلية للفظ ، فكل من الإبدال والقلب يحدثان في لفظ واحد اي في كلمة واحدة وفي كلتا الحالتين لا يتغير المعنى الدلالي للكلمة فالنوع شكلي يحدث في هيئة النطق لا في الدلالة كما أن كل من القلب والإبدال يحدثان من أجل تيسير وتسهيل النطق فالعرب أخذت بالإبدال والقلب بين الحروف من أجل تخفيف ما ثقل لفظه على ألسنتهم وهذا بدوره أدى إلى تنوع اللهجات واختلافها.

هكذا ومن خلال رصد ظاهرة الإبدال في لهجات بغداد والموصل وجدناها على شكلين أوله هو عينه في الفصحى يتبع القواعد في العربية الفصحى وقد وجد عند القبائل العربية قديما ولا يزال سائر على ألسنة المتكلمين في اللهجة البغدادية والموصلية إلى يومنا هذا، أما النوع الثاني فهو سماعي لا قياس له ولا يخضع لقاعدة معينة بل جاء على لسان المتكلمين باللهجة العامية تخفيفا وتسهيلا وقد يكون إرثا من اللهجة نفسها توارثته الأجيال بالتتابع، أما بالنسبة للمقارنة الصوتية بين لهجاتي بغداد والموصل من ناحية الإبدال فان لكل لهجة نمط في إبدال الأصوات وهو مختلف تماما في كلا اللهجتين عن بعضه البعض.

النتائج

إن الإبدال ظاهرة صوتية واسعة الانتشار في اللهجات وهو يحدث في الصيغة الشكلية للكلمة فقط أما المعنى فلا يتأثر به، يعد الإبدال ظاهرة صوتية لا تخلو منها اللهجات في كل الاقطار العربية فهو يسهم في إثراء اللهجات بالمفردات الجديدة ويعمل على غزارة الألفاظ وتنوع اللهجات، يحدث الإبدال بسبب التقارب بين الأصوات أما بالصيغة أو المخرج أو بسبب كليهما، كما أنه يحدث بسبب ميل الفرد إلى التخفيف وتسهيل ما قد يصعب على الألسن نطقه، الإبدال في لهجاتي بغداد والموصل كثير وشائع على ألسنة المتكلمين بكل من اللهجتين كما أن لهجة الموصل اشتهرت بإبدال الراء غيناً وهي لغة شاعت في اللهجة الموصلية وغدت سمة مميزة للهجة الموصلية، وبالنسبة للهجة بغداد فيكثر فيها الإبدال ونجد فيها كثرة إبدال الكاف بالجيم الأعجمية وكذلك إبدالهم القاف بالكاف، وهذا الإبدال هو إبدال غير مطرد ولا قياس له حيث أن الإبدال في لهجاتي بغداد والموصل منه ما هو عليه في اللغة العربية الفصحى فقد وجدت بقايا من العنونة والاستنطاء والتثنية والوهم وكذلك الوهم فيهما، ومنه ما هو لا قياس له بل جاء تصرفا على ألسنة المتكلمين للتسهيل وتخفيفاً للنطق أو أنه إرث من اللهجة نفسها تعاقبت الاجيال عبر الازمان على توارثه.

⁹⁵ ينظر: القيسي، موسوعة اللغة العامية البغدادية، ص 30؛ البغدادي، معجم امثال العامية البغدادية، ص 16.

⁹⁶ ينظر: البغدادي، معجم اللغة العامية البغدادية، ص 21.

Bağdat ve Musul Lehçelerindeki Değişiklik

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، (بيروت، الكتب العلمية، 1985م)، ط1.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، (د، ت)، ط4.
- ابن جني، سر صناعة الاعراب، (بيروت: الكتب العلمية، 2000م)، ط1.
- ابن فارس، أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، ط1.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ط3.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القزويني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1998م)، (د. ط).
- أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، ط1.
- أحمد فارس أفندي، الجاسوس على القاموس، (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1299هـ).
- الازهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، ط1.
- انيس ابراهيم، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1965م)، ط3.
- انيس، إبراهيم، الاصوات اللغوية، (القاهرة: مكتبة النهضة)، (د، ت)، (د، ط).
- انيس، ابراهيم، من اسرار اللغة، (القاهرة: الانجلو المصرية، 1966م)، ط3.
- بشر، كمال، علم الاصوات، (القاهرة: دار غريب 2000م)، (د، ط).
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (دمشق: إحياء التراث العربي، 2002م)، ط1.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية 1983م)، ط1.
- جلال الحنفي البغدادي، معجم اللغة العامية البغدادية، (بغداد: مطبعة اسعد بغداد 1966م)، (د، ط).
- حجازي، محمود فهمي، علم اللغة العربية، (القاهرة: دار غريب)، (د، ت)، (د، ط).
- الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني، يوسف محمد عبد الله، (بيروت: دار الفكر، 1999م)، ط1.
- حنفي، مميزات لغات العرب، (القاهرة: المطبعة الكبرى الاميرية، 1304هـ)، ط1.
- الدباغ، عبد الخالق خليل، معجم امثال الموصل العامية، (الموصل: مطبعة الهدف، 1956م)، ط1.
- رضا، احمد، متن اللغة، (بيروت: دار الحياة، 1958م)، (د، ط).
- رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، (القاهرة: الخانجي، 1999م)، ط6.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس، (الكويت: دار الهداية)، (د، ت)، (د، ط).
- الزنجشيري، أبو القاسم محمد بن عمر بن أحمد، المفصل في صناعة الاعراب، تحقيق: علي بن ملحم، ط9، (بيروت: مكتبة الهلال، 1993م).
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988 م)، ط3.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ط1.
- شاهين، عبد الصبور، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، (القاهرة: الخانجي، 2009م)، (د، ط).
- الصالح، صبحي إبراهيم، دراسات في فقه اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، 1960م)، ط1.
- علموصل دنحكي، الامانة، <https://www.youtube.com/watch?v=lKPNPfiXZwY&t=770s>
- عبد الرؤوف خريوش، اللهجات الفلسطينية، (عمان: دار اسامة، 2014م)، ط1.
- عبد الناصر حمد عبد الله آل عبدان، الظواهر الصوتية في اللهجة الكويتية (رسالة ماجستير)، (عمان: جامعة ال البيت، كلية الاداب والعلوم الانسانية، 2018م).
- عربي بوست، ماذا تعرف عن لهجات العرب الفصحى، 2017/3/2م، [/https://arabicpost.net](https://arabicpost.net)
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م)، ط1.
- الغلامي، محمد رؤوف، المردد من الامثال العامية الموصلية، (بغداد: مطبعة شفيق، 1964م)، (د، ط).
- القصاب، شير علوي، اللهجات المحلية في الخليج، مجلة الواحة، العدد22، 2011/3/1م، www.alwahamag.com
- القيسي، مجيد محمد علي اللغة العامية البغدادية، (عمان: دار الاديب، 2013م)، ط1.
- كريم، محمد رياض، المقتضب في لهجات العرب، (الرياض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية 1996م)، (د، ط).
- اللخمي، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم بن خلف اللخمي الإشبيلي، شرح الفصحح، تحقيق: مهدي عبيد جاسم، (بغداد: دار الكتب، 1988م)، ط1.
- لصغاني، الحسن بن محمد بن الحسن، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد مهدي علام، (القاهرة: دار الكتب، 1979م)، (د، ط).
- محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقافي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الأداب، 2010م)، ط1.
- المفردات العربية الفصحى واللهجة الحديثة، <https://www.academia.edu/23678881>
- ناصر، حنفي، مميزات لغات العرب، (القاهرة: المطبعة الكبرى الاميرية، 1304هـ)، ط1.
- الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد، الغربيين في القرآن والحديث، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999 م)، ط1.
- هلال، عبد الغفار حامد، اللهجات العربية نشأة وتطورا، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993م)، ط2.

Kaynakça/Bibliography

- Abdunnasır Hamd Abdullah Âlu Abdan, *ez-Zevahirü's-savtiyye fi'l-lehceti'l-Kuveytiyye* (Yüksek Lisans Tezi), (Amman: Camiatü Ali'l-Beyt, Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 2018).
- Abdurrauf Haryuş, *el-Lehecâti'l-Filastiniyye*, (Amman, Daru Üsame, 2014).
- Ahmed Faris Efendi, *el-Casus ale'l-kamus*, (İstanbul: Matbaatü'l-Cevaib, 1299).
- Almusul Denhki, *el-Emane*, <https://www.youtube.com/watch?v=IKPNPfiXZwY&t=770s>
- Arabî Post, “Maza tarif an lehcâti'l-Arab el-Fusha”, 02.03.2017. <https://arabicpost.net/>
- Bişr, Kemal, *İlmu'l-esvat*, (Kahire: Mektebetü'l-Encilu el-Mısriyye, 1966).
- Celal el-Hanefî el-Bağdadî, *Mucemu'l-lugati'l-ammiyye el-Bağdadiyye*, (Bağdad: Matbaatü Esad, 1966).
- Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabü't-tarifât*, thk. Heyet, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983).
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kırımî, el-Külliyât: *Mucem fi'l-mustalahat ve'l-furuki'l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1419/1998).
- ed-Debbağ, Abdülhalık Halil, *Mucemu emsali'l-Mevsil el-ammiyye*, (Musul: Matbaatü'l-Hedef, 1956).
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Murib, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001).
- el-Gulamî, Muhammed Rauf, *el-Müredded min emsali'l-âmmiyye el-Mevsiliyye*, (Bağdad: Matbaatü Şefik, 1964).
- el-Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bâşânî, *el-Ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadiş*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1999).
- el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Ubeydillâh el-Yemenî, *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Ömeri, Matahhar b. Ali el-İryanî, Yusuf Muhammed Abdullah, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999).
- el-Kassab, Şibr Alevî, “el-Lehcâti'l-mahalliyye fi'l-Halic”, *Mecelletü'l-Vaha*, sy. 22, 01.03.2011. www.alwahamag.com
- el-Kaysî, Mecid Muhammed Ali, *el-Lugatu'l-ammiyye el-Bağdadiyye*, (Amman: Daru'l-Edîb, 2013).
- el-Lahmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Hişâm b. İbrahim b. Halef el-İşbilî, *Şerhu'l-Fasih*, thk. Mehdî Ubeyd Kasım, (Bağdad: Daru'l-Kütüb, 1988).
- el-Müfredatü'l-Arabiyye el-Fusha ve'l-lehcetü'l-hadise*, <https://www.academia.edu/23678881>
- Enis, İbrahim, *el-Esvatü'l-lugaviyye*, (Kahire: Mektebetü'n-Nahza, ts).
- Enis, İbrahim, *Fi'l-lehcâti'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Encilu el-Mısriyye, 1965), 3. Bsk .
- Enis, İbrahim, *Min esrari'l-luga*, (Kahire: Mektebetü'n-Nahza, 1966).
- es-Sâgânî , Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-luga ve Şihâhi'l-'Arabiyye li'l-Cevherî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Muhammed Mehdî Allam, (Kahire: Daru'l-Kütüb, 1979) .
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Fıkhü'l-luga ve sırrü'l-'Arabiyye*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, (Dımaşk: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002).

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuad Ali Mansuri, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaşâ Ebu'l-Feyz b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî, *Tacu'l-arus*, (Kuveyt: Daru'l-Hidaye, ts).

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufaşşal fî şınâ'ati'l-i'râb*, thk. Ali b. Mulhim, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993), 9. Bsk.

Hicâzî, Mahmud Fehmî, *İlmü'l-lugati'l-Arabiyye*, (Kahire: Daru Garib, ts.).

Hilal, Abdülgaffar Hamid, *el-Lehcâtü'l-Arabiyye Neşeten ve Tatavvuren*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 2. Bsk .

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Haşâ'ış*, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitab, ts.), 4. Bsk .

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sirru şınâ'ati'l-i'râb*, (Beyrut: Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).

İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvinî er-Razî, *eş-Şâhibî fî fikhi'l-luğa*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997)

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrikî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1993), 3. Bsk.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Garibu'l-hadis*, thk. Abdülmuti Emin el-Kaleci, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).

Kerim, Muhmmmed Rıyad, *el-Muktedab fî lehcâti'l-Arab*, (Rıyad: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1996).

Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mucemu'l-iştakâ el-muessal li elfazı'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Mektebetü'l-Adab, 2010).

Nasîf, Hafenî, *Mümeyyizatu lugati'l-Arab*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1304).

Nasîf, Hafenî, *Mümeyyizatu lugati'l-Arab*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1304).

Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamid, *Mucemu'l-lugati'l-Arabiyye el-Muasıra*, (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008).

Ramazan Abdüttevab, *Fusul fî fikhi'l-lugati'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1966), 6. Bsk .

Rıza, Ahmed, *Metnü'l-luga*, (Beyrut: Daru'l-Hayat, 1958).

Salih, Subhî İbrahim, *Dirâsât fî fikhi'l-luga*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1960).

Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 3. Bsk.

Şahin, Abdussabur, *el-Kıraâtü'l-Kur'âniyye fî davvi ilmi'l-hadis*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2009).



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

**Abraham Geiger und sein Werk “Was hat Muhammed aus dem Judentum
Aufgenommen”
-Erkennungs und Analysestudie-**

Abraham Geiger ve “Muhammed Yahudilikten Ne Aldı” Adlı Çalışması -Tanıtım ve İnceleme-

Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN

<https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>

oeraslan@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, Burdur, Türkiye

Asst. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of History of Religions,
Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Eraslan, Osman. “Abraham Geiger und sein Werk “Was hat Muhammed aus dem Judentum Aufgenommen” -
Erkennungs und Analysestudie-”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 175-178.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1383613>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Notu/Research Note
Geliş Tarihi/Received	: 31 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 10 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Osman ERASLAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Abraham Geiger und sein Werk “Was hat Muhammed aus dem Judentum Aufgenommen”
-Erkennungs und Analysestudie-****1. Abraham Geigers Leben**

Abraham Geiger war ein deutscher Orientalist und gehörte der reformistischen Strömung des Judentums an. Geiger wurde 1810 in Frankfurt am Main geboren und wuchs in einer Familie auf, die dem orthodoxen Judentum angehörte und für seine strengen Regeln bekannt war. Sein Vater hieß Michael Lazarus und seine Mutter Rösge. Obwohl Geigers Eltern einer orthodoxen jüdischen Familie entstammen, gehört er zu den Vorreitern bei der Etablierung des Reformjudentums.

Geiger, dessen Vater sowohl Geistlicher als auch Lehrer ist, erhielt seine religiöse Ausbildung von seinem Vater. Neben der Talmud-Ausbildung, die er von seinem Vater erhielt, lernte er auch Deutsch und Hebräisch von seinem älteren Bruder Salomon Geiger. Geiger hielt bei der Bar-Mizwa-Zeremonie eine Rede über Maimonides und kritisierte ihn. Berichtet wurde, dass diejenigen, die die Rede des jungen Geiger hörten, sehr überrascht waren. Abraham Geiger, der später Latein und Griechisch lernte, entwickelte unter dem Einfluss der Geschichtsbücher, die er schon in jungen Jahren zu lesen begann, eine kritische Sicht auf die griechischen und römischen Religionen, insbesondere auf das Judentum. Geiger, der in den folgenden Jahren das Christentum und den Islam zu diesen Religionen hinzufügte, behauptete, dass Christentum und Islam Religionen seien, die dem Judentum nachempfunden seien.

Im Alter von dreizehn Jahren begann sich Geiger für heilige Texte zu interessieren und begann, diese zu kritisieren. Als er siebzehn Jahre alt war, schrieb er ein Werk, in dem er die Mischna und den Talmud verglich, und in diesem Werk untersuchte er die Wörter in der Mischna sprachlich im Hinblick auf den historischen Verlauf des Hebräischen. Er verglich auch Mischna und Gemara und offenbarte Ausdrücke, die in der Mischna, aber nicht in der Gemara vorkommen. Dieses Werk von Geiger stellte eine der Hauptsäulen des Reformjudentums dar, das er später anführen sollte.

Aufgrund seiner großen Neugier und seines Interesses an der Theologie wollte Abraham Geiger Theologie studieren. Seine Familie erlaubte ihm jedoch nicht, an der Universität zu studieren, weil sie Universitäten als christliche Schulen ansah. Doch später überzeugte er seine Familie und konnte sich mit Hilfe seiner Freunde am Fachbereich Ostphilologie der Universität Heidelberg einschreiben. Als er die Universität besucht, hatte er kein Abiturzeugnis, da er keine öffentliche Schule besucht hat. Trotzdem bewarb er sich an der Universität, und als er nicht angenommen wurde, bewarb er sich mit dem Diplom, das er von seinem Lehrer erhalten hatte, bei dem er Privatunterricht nahm, und wurde so angenommen. Bemerkenswerterweise sagt Geiger, dass er bis zu seinem Studium noch nie einen Christen getroffen habe und dass er nicht mutig war, mit christlichen Studenten zu sprechen. Diese Geschichten von Geiger sind wichtig, da sie zeigen, wie abgeschottet die jüdische Gemeinde in Deutschland zu dieser Zeit lebte.

Im Alter von neunzehn Jahren studierte er an der Universität Heidelberg ein Semester lang Linguistik, chaldäische, syrische, hebräische, altgriechische Sprachen und römische Literatur. Anschließend konzentrierte er sich an der Universität Bonn auf östliche Sprachen und Philosophie. Er studierte Arabisch und den Koran unter der Leitung von Georg Wilhelm Freytag, der ihn hier unterrichtete. Er schrieb eine Dissertation, um zu beweisen, dass der Koran auf jüdischen Quellen beruhte, und beschloss auf Ermutigung seines Lehrers, mit dieser Dissertation an einem Wettbewerb seiner Fakultät im Jahr 1832 teilzunehmen. Die Sprache des Wettbewerbs war Latein und das Thema wurde als „Inquiratur in fontes Alcorani seu legis Mohammedicae eas qui ex Judaismo derivandi sunt“ (Quelle des Korans: Wurde Mohammeds Gesetz dem Judentum entnommen?) festgelegt. Geiger bewarb

sich mit der lateinischen Fassung seiner Abschlussarbeit für den betreffenden Wettbewerb und gewann den Preis. Die Dissertation wurde ein Jahr später ins Deutsche übersetzt und mit dieser Arbeit erlangte er 1834 an der Universität Marburg seinen Dokortitel.

Mit seiner Dissertation wurde Geiger zwar der Dokortitel verliehen, der Dokortitel reicht jedoch nicht aus, um als Jude an deutschen Universitäten Professor zu werden. Aus diesem Grund legte Geiger eine Pause von seiner akademischen Laufbahn ein und fungierte zwischen 1832 und 1837 als Rabbiner, Prediger und Lehrer in der jüdischen Gemeinde Wiesbaden. Er verlobte sich 1833 mit seiner zukünftigen Frau Emilie Oppenheim, jedoch heirateten sie sieben Jahre später, wegen das Eherecht für Juden in Deutschland galt.

Einer der wichtigsten Jobs, die Geiger im Laufe seines Lebens innehatte, war die des Zeitschriftenredakteurs. Die erste von ihm herausgegebene Zeitschrift war die Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie (1835–1847). Geiger gründete diese Zeitschrift mit einer Gruppe jüdischer Geistlicher und pflegte sie viele Jahre lang.

Geiger hielt 1837 in Wiesbaden die erste Tagung des Reformjudentums ab. Die Ergebnisse dieses Treffens, das gemeinsam mit den Rabbinern in einer Gruppe von vierzehn Personen stattfand, wurden als Artikel in der Zeitschrift veröffentlicht, damit die Öffentlichkeit durch die Lektüre einige religiöse Themen kennenlernen konnte. Auf die Frage nach dem Zweck solcher reformistischen Treffen betonte er, dass ihr Zweck nicht darin bestehe, ein neues Judentum zu schaffen, sondern den alten jüdischen Geist zurückzubringen, der verloren gegangen sei. Dem Treffen in Wiesbaden folgten später Treffen in anderen Städten wie Frankfurt. Bei diesen Treffen wurden Themen wie die Sprache des Gottesdienstes und das Lesen der Thora besprochen. Infolgedessen war Hebräisch nicht mehr die Sprache des Gottesdienstes und der Gottesdienst wurde in den lokalen Sprachen war erlaubt.

Geiger, der zu einigen religiösen Themen eine scharfe Haltung vertrat, erklärte beispielsweise, dass Praktiken, die nicht in den heiligen Texten enthalten seien, keinen Platz in der Religion hätten, und teilte dies den Menschen durch die Artikel, die er in seiner Zeitschrift schrieb, mit. Er versuchte, zwischen Traditionen und heiligen Texten zu unterscheiden und empfahl, nicht jedes traditionelle Element umzusetzen, da es nicht heilig sei.

Nach seinem Dienst in Wiesbaden wurde er nach Breslau berufen, wo er bis 1863 als Religionsrichter und Hilfsrabbiner tätig war. Als die Breslauer orthodoxe jüdische Gemeinde erfuhr, dass Geiger in ihre Stadt berufen worden war, versuchte sie, ihn von der Amtsübernahme abzuhalten. Aus diesem Grund führte Geiger, der seinen Dienst mit zwei Jahren Verspätung antrat, während seiner Amtszeit Gespräche mit dieser Gruppe. Die vorgenannte Gruppe behauptete, Geiger sei Sadduzäer oder Karäer. Geiger hingegen erklärte, dass er wie die Pharisäer die Bestimmungen der Thora je nach Zeit und Bedingungen interpretierte und dass seine Kritiker nicht über das wörtliche Verständnis der Ausdrücke im heiligen Buch hinausgehen konnten.

Während seiner Zeit als Geistlicher in Breslau bemühte sich Abraham Geiger um die Eröffnung von Bildungseinrichtungen, die eine Ausbildung im Einklang mit dem modernen akademischen System ermöglichen würden, und ermöglichte schließlich 1854 die Gründung der Breslauer Jüdisch-Theologischen Fakultät. Obwohl er große Anstrengungen bei der Gründung der Fakultät unternahm, konnte er nicht Administrator der Fakultät werden. Zum Leiter der Fakultät wurde Zecharias Frankel ernannt, der Gründer der später entstandenen Sekte des konservativen Judentums. Allerdings hatte Geiger, der schließlich seinen Platz in der Akademie einnehmen konnte, dank dieser Fakultät die Möglichkeit, seine Ideen leichter zu verbreiten. Er bezeichnete diese Bemühungen allgemein als „Wissenschaft des Judentums“.

Abraham Geiger ve “Muhammed Yahudilikten Ne Aldı” Adlı Çalışması -Tanıtım ve İnceleme-

Geiger verglich und untersuchte in seinem in dieser Zeit verfassten Werk „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums“ das Griechische, syrische und aramäische Übersetzungen des Tanachs. Er ging auch auf ähnliche Punkte zwischen Katholiken und Sadduzäern sowie Protestanten und Pharisäern ein.

Geiger zog 1863 nach Frankfurt am Main. Er war hier weiterhin als Rabbiner tätig und widmete sich mangels eines sozialen Umfelds der akademischen Tätigkeit. Geiger setzte die Zeitschriftenarbeit fort, in der er bereits Erfahrungen gesammelt hatte, und begann mit der Herausgabe einer neuen Zeitschrift namens Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Während er in Frankfurt arbeitete, gründete Moritz Lazarus 1872 in Berlin eine Universität namens Hochschule für Wissenschaft des Judentums (Jüdische Wissenschaft), und Abraham Geiger wurde zum ersten Rektor dieser Universität ernannt. Aufgrund seiner Pflichten an dieser Universität zog er nach Berlin, lebte bis zu seinem Lebensende in Berlin und lehrte weiterhin an der Universität. Abraham Geiger verstarb im Jahr 1874 in Berlin.

2. Werke

Abraham Geigers hat noch weitere Werke neben seiner Arbeit „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?“:

- *Nachgelassene Schriften*. Dieses Werk entstand durch die Zusammenstellung der Briefe, Vorlesungsskripte, Broschüren und Notizbücher von Abraham Geigers Sohn Ludwig Geiger aus dem Besitz seines Vaters. Daher ist dieses aus fünf Bänden bestehende Buch ein Werk, in dem wir Abraham Geigers Ideen zu verschiedenen Themen zusammen sehen können.
- *Das Judentum und seine Geschichte*. Dieses Werk Geigers entstand durch die Zusammenstellung seiner Reden in seinen Vorträgen und Konferenzen. In diesem aus drei Bänden bestehenden Werk behandelte Geiger Themen wie die Ereignisse, die Juden im Laufe der Geschichte erlebt haben, Juden in europäischen Ländern, die Beziehung des Judentums zum Osmanischen Reich und zum Islam sowie die Beziehung des Judentums zum Christentum.
- *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*. In seiner Arbeit erläutert Geiger die Beziehung zwischen jüdischen religiösen Bewegungen und dem Heiligen Buch. Geiger, der die Kritik an der Bibel, die er von protestantischen Theologen in Deutschland sah, auf den Tanach übertrug, erklärte, dass die alten und modernen Übersetzungen des Tanach einander widersprachen.
- *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna*. In diesem Buch schrieb er über die Mischna, eine Interpretation der Thora. Geiger verglich die Mischna mit der Gemara und kritisierte die Mischna. Obwohl Geiger den ersten Band des betreffenden Buches veröffentlichen konnte, blieb sein Werk unvollendet, da er die anderen Bände nicht veröffentlichen konnte.
- *Sadduzäer und Pharisäer*. In diesem Werk werden Informationen über die Sadduzäer und die Pharisäer gegeben, die zwei wichtigsten Sekten des Judentums im 1. Jahrhundert n. Chr. Geiger ging auch auf die Beziehung der damaligen Juden zu Jesus ein und äußerte seine Vorstellungen vom Christentum.
- *Parschandatha: die nordfranzösische Exegetenschule*. In diesem Werk beschreibt Geiger eine Schule der Tora-Exegese im Norden Frankreichs im 11. und 12. Jahrhundert.
- *Moses ben Maimon: Studien*. In seinem Werk mit dem Titel „Moses ben Maimon: Studien“ gab Geiger an, dass er Informationen über Moses ben Maimon (Maimonides) zusammengetragen habe, die in anderen Werken nicht enthalten seien.

Geiger trug nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch die von ihm herausgegebenen Zeitschriften zur jüdischen Wissenschaft bei. Diese Zeitschriften sind „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie“ und „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“.

3. Geigers Werk mit dem Titel „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen“ und seine Grundideen

Geigers einziges Werk über den Islam ist „Was hat Mohammed aus Judentum aufgenommen“. Wie bereits erwähnt, schrieb Geiger dieses Werk für einen Wettbewerb und wurde als preiswürdig befunden. Darüber hinaus erlangte er dank dieser Dissertation den Dokortitel an der Universität Marburg. In diesem Buch betrachtet Geiger einige Konzepte, die ursprünglich im Judentum existierten, aber später auf den Islam übertragen wurden, als Beweis dafür, dass der Islam eine Religion ist, die durch die Nutzung des Judentums entstanden ist. Einige davon sind Wörter wie *tabut* (Sarg), *Tevrat* (Tora), *cennet* (Himmel), *cehennem* (Hölle). Er behauptete, dass Muhammad (Friede sei mit ihm) diese Worte und Einzelheiten über das Judentum von seinen Gefährten erfahren habe, die vom Judentum zum Islam konvertierten. Nach seiner Behauptung besteht der Hauptzweck Mohammeds (Friede sei mit ihm) darin, alle Religionen auf einer gemeinsamen Basis zu vereinen und über sie alle zu herrschen. Ein wichtiger Beweis dafür ist laut Geiger die Tatsache, dass die Propheten des Judentums auch im Islam erwähnt werden.

Da das Judentum als die erste Religion mit göttlichem Ursprung gilt, gab es im Laufe der Geschichte viele, die behaupteten, dass Christentum und Islam jüdischen Ursprungs seien. Isaac Gastfreund, Hartwig Hirschfeld, Josef Horowitz, Ignaz Goldziher und Abraham Isaac Katsh sind einige davon. Abraham Geiger ist der erste, der dies systematisch tut. Geiger gibt an, dass einige Wörter im Koran aus dem Hebräischen und Aramäischen stammen und der Koran daher kein ursprünglicher heiliger Text ist. Er behauptete, dass der Prophet (Friede sei mit ihm) diese Worte von seinen Freunden um ihn herum gelernt hatte, die von anderen Religionen zum Islam konvertierten. Im Allgemeinen sind religiöse Texte nach Geigers Vorstellungen menschliche Produkte und spiegeln die Perspektiven und sozialen Werte der Gesellschaften wider, in denen sie in verschiedenen Epochen entstanden sind.

Ein weiterer Punkt, der in Geigers Werk auffällt, ist sein Stil. Er drückte seine Ansprüche gegen Muhammad (Friede sei mit ihm) in einer Sprache aus, die frei von Feindseligkeit war. So sehr, dass er erklärte, dass Muhammad (Friede sei mit ihm) Informationen über das Judentum „benutzte“, anstatt sie zu „stehlen“. Obwohl Geiger gegenüber unserem Propheten keinen negativen Ton annahm, behauptete er, er sei ein Träumer und erklärte, dass er versucht habe, Menschen mit den Ideen, die er von allen Religionen erhalten habe, unter einer gemeinsamen Religion zusammenzubringen, und dass er der Illusion dieser Ideen unterliege, kam durch Offenbarung zu ihm.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

Social Stockholm Syndrome: The Sample of Jews

Sosyal Stockholm Sendromu: İsrailoğulları Örneği

Arş Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER

<https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>

keremtariksahiner@gmail.com

İstanbul Üniversitesi | <https://ror.org/03a5qrr21>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, İstanbul, Türkiye

Res. Asst., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, İstanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Şahiner, Kerem Tarık. "Social Stockholm Syndrome: The Sample of Jews". *Burdur İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2023), 179-181.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1382251>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Notu/Research Note
Geliş Tarihi/Received	: 27 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Kerem Tarık ŞAHİNER.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Social Stockholm Syndrome: The Sample of Jews

Stockholm Syndrome is defined as the development of an emotional attachment by a captive or prisoner to his or her captor. In this context, the hostage feels an attachment to the hostage taker. This term originated in a bank robbery in the city of Stockholm when one of the hostages could not separate from the robber after the robber released her. The hostage was involved in the crime as a voluntary part of the robbery. This theme, which is treated individually in psychology, has a social and historical dimension in the case of the Jews. What we mean by the conceptualisation of "Social Stockholm Syndrome" is the attempt to explain the social reflexes such as admiration and imitation developed by the lower-class society against the upper-class society. After the societies, like individuals, have been in a second-class position under the hierarchical superiority of another society at any time in history, tortured or enslaved. We are of the opinion that the societies that experienced the aforementioned experience have similar characters and practices with the dominant society they encountered before when they gained their freedom. It is highly recommended that the historical experience of the Jews can be analysed as an example of the Social Stockholm Syndrome. We claim that analyses based on this concept will contribute to making sense of the characteristics and actions of the sample society.

The first example in the historical memory of the Jews, which shows that they were caught up in the Social Stockholm Syndrome, can be seen in their experiences in Egypt. The Jews are descended from the twelve sons of the Prophet Jacob. As a result of the events that took place between him and his brothers, Prophet Joseph had to go to Egypt and after years he took an administrative position there. Later, his father and brothers came to Egypt from Canaan and started to live there. The adventure of the Jews in Egypt turned into captivity and slavery centuries after their first migration. The Pharaonic government and the Copts in Egypt used them as slaves and they lived in difficult living conditions. The experience of living under the yoke of their masters until the emergence of the Prophet Moses and the liberation of the Jews from slavery in Egypt changed their social reflexes and ways of perception.

Many examples of this change occurred during the time they spent in the desert after their liberation from the oppression in Egypt. As a matter of fact, they demanded the lives and lifestyles of their masters, whom they had lived as slaves for many years, even though they had gained their freedom from oppression and slavery through their Prophets and could have the blessings they desired. So much so that when the people who were freed from Pharaoh and his soldiers arrived in the desert, they complained to Moses about starvation and thirst.¹ In response to the people who complained that they could at least eat meat in Egypt and were thirsty in the desert, they were given food and drink by God. The Jews who are mentioned in the Holy Qur'an as being discontent with the blessings given to them, demanded in return food such as vegetables, legumes, garlic and onions, which were previously eaten by the Copts in Egypt.² In addition, when Moses went to meet God, they made a golden calf and worshipped it, and Moses was very angry at the sight he encountered when he returned. When it is investigated why the Jews made a statue and worshipped it, it is understood that it has a close relationship with the concreteness and idolatry of religious life in Egypt. Moreover, it can be said that Pharaoh's ruling the country as a god-king, as well as the gigantic statues in the temple areas, have a relationship with the idea of the concrete manifestation of the transcendent and sovereign in the social memory of the Jews. As it is understood as a result of these examples, the Jews, who were in the lower stratum in a hegemonic and hierarchical society, tried to demonstrate their freedom when they were freed from slavery by imitating the characteristics of their former masters and the upper social structure. It will be commonly accepted that these imitations resemble the 'attachment and admiration for the hostage-taker' seen in the Stockholm Syndrome. Therefore, this similarity and relationship makes an undeniable

¹ Exodus 16.

² Al-Baqarah 61.

contribution to understanding the historical experience of the Jews and analysing their social characteristics.

The second example of the Social Stockholm Syndrome seen in the Jews can be identified through their lives of exile. As a matter of fact, the Jews, who established their sovereignty in Jerusalem during the period of King David and Solomon, experienced exiles that would change the general characteristics of the society in the future. Firstly, after the Babylonian exile, the persecution during the Roman and Catholic Spain period, and the torture and massacres in Nazi Germany, they had a mass migration experience again. The Jews had to migrate all over the world after the persecutions they faced in the second exile period and the destruction of their holy temples. Migration is one of the most important factors that will deeply affect the characteristics of a society. Especially when it is evaluated in the case of the Jews as a society that had to migrate for centuries and could not form its own sovereign structures, several issues come to the fore. For instance, due to the exile they experienced, they could not have a power to influence the distribution of land in the society, and as a consequence, the need to have a source of livelihood independent of the land arose. For this reason, they mostly grew up as people with crafts. However, considering the direct relationship of land with sovereignty and basic living conditions in the pre-industrial period, it can be predicted how and in which direction the Jews' deprivation of land would affect their character.

In the nineteenth and twentieth centuries, the Jews, who made a living through secular activities such as craftsmanship and trade under the influence of 'living in exile' and 'landlessness', being exposed to the Nazi experience, which is one of the harshest memories of their exile identity and oppression. It can be clearly understood that Nazi Germany, in particular, had a great impact on their Social Stockholm Syndrome that permeated their social memories. Because the Jews, who were subjected to genocide in Europe by Hitler and his supporters, were exposed to the most severe persecution and torture. When we look at the mindset of the Nazis in Europe, especially in Germany and Austria, where fascism was at its peak, they do not even accept the humanity of the capitalist and merchant Jews, and they assume that the Jews are the cause of the evils in the world. Deriving from this fact, the Nazis massacred some of the Jews and caused others to emigrate. Their social existence, which was in a subordinate position for most of their history, and the self-confidence they gained from strengthening their communities, which had been in exile throughout history, in terms of capital, increased their action plans for Jerusalem. The land where they lived thousands of years ago and which they recognised as their homeland. Considering that an opportunity had arisen for them in the disintegrating Ottoman territories. After the First World War, they attempted to establish a state in Jerusalem. It was precisely when they took control and power in the Palestinian region, where they had been operating regularly since the beginning of the nineteenth century, that their social memories repeated themselves and they manifested the Social Stockholm Syndrome. The State of Israel, which was established in the region, has implemented, and continues to implement a policy of expelling Palestinians from the region through various pressures, offensives, and armed forces. They have strictly implemented and continue to implement isolation activities in the areas in which local people refuse to migrate. By adopting racist and fascist policies, they have deprived Palestinians of the most basic human rights as well as depriving them of the right to live. Just as the hostage has started to do what the bank robber did... As it was done to them in Babylon... As Rome did to them... As the Nazis did to them...!

Because of the fact that they imitate the Nazis and inflict on the Palestinians what the Nazis did to them when they gain political regime and influence in the region. Therefore, when the Jews were blessed in the desert, they desired the living standards of the Egyptians. In addition, the fact that the Zionist Israelites tried to make the Palestinians experience the torture, persecution, and genocide they were subjected to in Nazi Germany makes it necessary to look for a reason. As a matter of fact, it will

be appreciated that these events are intended with one another and that there is a relationship between these parallel events.

In this preliminary research, it is claimed that the reason in question, in other words, the relationship between the events can be explained by the concept of "Social Stockholm Syndrome". Finally, it is supposed that with further research, both different examples and remarkable new findings and inferences can be reached.



(Aralık / December 2023) Sayı 7 | e-ISSN: 2980-2407

Muammer CENGİZ, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)
Ankara: İlâhiyât Yay., 2023, 339 sayfa

Hafıza SEMİZOĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-2042-1596>
hafizesemizoglu76@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi | <https://ror.org/028k5qw24>
Yüksek Lisans Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf, Samsun, Türkiye
Master Student, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Samsun, Türkiye

Atıf | Cites As

Semizoglu, Hafıza. "Muammer Cengiz, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)".
Burdur İlahiyat Dergisi 7 (Aralık 2023), 182-184.
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1366355>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi/Received	: 25 Eylül/September 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 30 Kasım/November 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Aralık/December 2023

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hafıza SEMİZOĞLU.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Muammer CENGİZ, *Sufi History Writing from the Ottoman Empire to the Republic (1910-1933)*,
Divinity Publications., Ankara, 2023, 339 p.**

Abstract

Sufis say that Sufism is a science of state. We can say that it is difficult to write about this science of state, which includes personal experience, in every period. Because we encounter debates about whether it should be written by a Sufi who has experienced Sufi writing or by being evaluated from outside. However, which texts will be accepted as Sufi works are among the main problems. As a matter of fact, within the framework of these problems, the innovations made during the Ottoman modernization period also had an impact on Sufi texts. The work we will try to introduce talks about the writing of the "new history of Sufism" in the period covering the first periods of the late Ottoman Republic. The work of the author, who evaluates the subject, scope and literature in the Introduction part of the study, consists of three parts. In the first chapter, he takes into account the effects of Ottoman modernization on Sufi historiography and conveys the problems during the period and new practices that differ from the classical period. In the second part, taking into account the chronological order, it introduces the basic texts of Sufi historiography through the books, articles and treatises of authors who were related to Sufism during the Ottoman modernization period. In the last chapter, it deals with general issues such as the origin and etymology of Sufism, its subject, method, purpose and search for legitimacy, through the views of the authors of the period, by carrying it to the Ottoman modernization period. The author concludes his work by examining the innovations and changes in Sufi historiography during the Ottoman modernization period with the period he limits. In this study, it is aimed to introduce the work titled *Sufi Historical Writing from the Ottoman Empire to the Republic (1910-1933)*, which consists of an Introduction, Three Chapters and a Conclusion. Within the framework of this purpose, the work will be analyzed and its contribution to the literature will be evaluated.

Keywords: Sufism, Ottoman, Republic, Modernization, Writing.

**Muammer CENGİZ, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)*, İlâhiyât
Yay., Ankara, 2023, 339 s.**

Öz

Sûfiler tasavvufun bir hâl ilmi olduğunu söyler. Bizzat tecrübeyi ihtivâ eden bu hâl ilminin yazılmasının her dönemde zor olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tasavvuf metni yazıcılığını tecrübe eden sûfi tarafından mı yoksa dışarıdan değerlendirilerek mi yazılmalı tartışmaları karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber hangi metinler tasavvuf eserleri içinde kabul edileceği başlıca sorunlar arasında yer alır. Nitekim bu problemler çerçevesinde Osmanlı modernleşme döneminde yapılan yenilikler tasavvuf metinleri üzerinde de etkisini göstermiştir. Tanıtmaya çalışacağımız eser Osmanlı'nın son Cumhuriyet'in ilk dönemlerini kapsayan süreçte "yeni tasavvuf tarihi" yazıcılığından bahseder. Çalışmanın Giriş kısmında konusu, kapsamı ve literatür değerlendirmesini yapan yazarın eseri üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Osmanlı modernleşmesinin tasavvuf tarihi yazıcılığına etkilerini dikkate alarak dönem içindeki problemleri, klasik dönemden ayrılan yeni uygulamaları aktarır. İkinci bölümde kronolojik düzeni dikkate alarak Osmanlı modernleşme döneminde tasavvuf ile irtibatlı olan müelliflerin kitap, makale ve risaleleri üzerinden tasavvuf tarihi yazıcılığının temel metinlerini takdim eder. Son bölümde ise tasavvufun menşei ve etimolojisi, konusu, yöntemi, maksadı ve meşrûyet arayışı gibi genel meseleleri Osmanlı modernleşme dönemine taşıyarak dönemin müelliflerinin görüşleri üzerinden ele almaktadır. Yazar eserini Osmanlı modernleşme döneminde tasavvuf tarihi yazıcılığında yaşanan yenilik ve değişimleri sınırlandırdığı dönem ile inceleyerek sonuçlandırır. Bu çalışmada, Giriş, Üç Bölüm ve Sonuç'tan oluşan *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)* adlı eserin tanıtılması amaçlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde eserin tahlili yapılarak literatüre katkısı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osmanlı, Cumhuriyet, Modernleşme, Yazıcılık.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde birtakım ıslahat çalışmalarının yapıldığı bilinmektedir. Bu ıslahatlar askerî ve siyâsî alanla sınırlı olmayıp dinî hayat ve düşünce üzerinde de akislerini göstermiştir. Nitekim medrese ve tekke etrafında yaşanan ıslahat girişimleri İslâmî ilimlerden tasavvuf metinlerinin yazılmasında da etkili olmuştur. Bu bağlamda "yeni tasavvuf tarihi" yazıcılığı girişimlerini yaşanan bu büyük gelişmeler ekseninde okumak gerekir. Fakat aynı zamanda tasavvuf tarihi yazıcılığının klasik dönemden bugüne geleneksel kalıplar ile beraber değerlendirildiğini söylememiz mümkündür. Dolayısı ile tasavvuf tarihi yazıcılığının bir yandan geçmişle diğer yandan içinde bulunulan zamanla güçlü irtibatları bulunmaktadır. İncelenen eserde tasavvuf tarihi yazıcılığının klasik zamanlarda ortaya çıkardığı birikim göz ardı edilmeksizin Osmanlı modernleşme dönemi belirli bir tarihsel sınırlama üzerinden (1910-1933) ele alınmaktadır.

Tanıtmaya çalışacağımız eserde yazar Osmanlı'nın son Cumhuriyet'in ilk yıllarında modern döneme geçiş sürecinin tasavvuf tarihi yazıcılığına etkilerinden bahseder. Bu dönemde tasavvuf tarihi metinlerinde değişen, gelişen ve yeni eklenen konuları ve problemleri anlatmaktadır. Müellif döneme özgü tasavvuf tarihi yazımını ilgili tarihsel süreçteki birbirinden farklı metinler ve müellifler etrafında

Muammer CENGİZ, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933), İlahiyat Yay.

irdelenmektedir. Nitekim yazarın çalışmasını tek bir metin yahut müellif üzerinden değerlendirmesi genel olarak dönemin problemini yansıtmakta yetersiz kalabilirdi. Dolayısı ile çalışmaya kaynaklık eden kitap, risale ve makalelerin çeşitliliği dikkate alındığında tasavvuf tarihi yazıcılığı açısından dönemin temsil gücü yüksek bir anlatısının ortaya konulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür.

Yazar Hacı Reşid Paşa (1858/1918), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865/1914), İsmail Hakkı İzmirli (1869/1946), Şeyh Hüseyin Sadeddin (Nüzhet Ergun) (1899/1946), Abdülhakim Arvâsi (1865/1943), Muhammed Nûreddin Erzurûmî (1853/1924'ten sonra), Sâdık Vicdânî (1866/1939), Mehmed Ali Aynî (1869/1945) ve Hilmi Ziya Ülken'i (1901/1974) tasavvuf tarihi yazıcılığı açısından dönemin öne çıkan müellifleri olarak takdim eder. (s. 93) Cengiz, bu müelliflerin müderris/muallim, âlim/aydın, bürokrat, edebiyatçı, hukukçu, şair, mutasavvıf, şeyh, tarihçi ve felsefeci kimliklerinin haliyle metinlerine aksettüğinden ve böylece muhtelif perspektiflerin ortaya çıkardığı bir zenginliğin ortaya çıktığından söz eder. (s. 318)

Yazar eserin "Giriş" kısmından sonra **Birinci Bölüm**'ünde yöntem, **İkinci Bölüm**'ünde literatür, **Üçüncü Bölüm**'ünde ise muhtevâyaya odaklanacağını kaydeder. (s. 29)

Kitabın **Birinci Bölüm**'ünde "Osmanlı Modernleşmesinin Tasavvuf Tarihi Yazıcılığına Etkileri'nden" bahseden yazar, tasavvuf tarihi yazıcılarının meşreb, meslek ve ideolojik çizgilerinin farklı oluşlarına dikkat çeker. Tasavvuf tarihi yazımının sûfi geleneğinin içinden gelen ve onu benimseyen müellifler tarafında mı yoksa tasavvuf ehli yazarlarca mı yazılmalıdır problemi dönem içinde yaşanan tartışmalar ekseninde değerlendirilir. Bu problemi geleneksel ve modern olan iki farklı kanatta yer alan Fuad Köprülü (ö. 1966), Süleyman Nazif (ö. 1927), Seyyid Nesib (ö. 1925) ve Mehmet Ali Aynî (ö. 1945) gibi müelliflerin görüşleri üzerinden değerlendirir. Süleyman Nazif ile Seyyid Nesib Efendi Osmanlı geleneksel tasavvuf yazarlığı kanadında yer alırken, Köprülü ve Mehmet Ali Aynî gibi isimler diğer kanatta modern tarih usûllerini benimseyen yazarlar arasındadır. Yazar tasavvuf tarihi yazmanın imkân, kapsam ve keyfiyetini bu müellifler ve makaleleri çerçevesinde karşılaştırmaktadır. Nitekim Köprülü'nün Seyyid Nesib Efendi'ye veya Süleyman Nazif'in Köprülü'ye karşı eleştirileri tasavvuf tarihi yazıcılığı etrafında yaşanan bereketli tartışmaların var olduğunu göstermektedir. Yazar tasavvuf tarihi yazımı konusunda cereyan eden tartışmaları taraf tutan bir yaklaşımı benimsemekten tasvir etmektedir. Bu meyanda tasavvuf tarihinin her döneminde ortaya atılan nesnellik ve öznellik, sünnilik ve heterodoksi yaklaşımlarını da karşılaştırarak dönemin müelliflerinin görüşlerini belirtmekte ve bu teklifleri tarih yazımı bağlamında bir imkân alanı olarak değerlendirmek gerektiğine işaret etmektedir. (s. 53-68)

Müellif eserde dönemde ortaya çıkan yeni ve genel tasavvuf tarihi yazımına etkide bulunan dâhili ve hârici etkenleri bir arada vermeye çalışır. Daha açık bir ifadeyle ortaya çıkan yeni tarih yazımında gerek siyâsî otoritenin tasavvuf ve tarikatlar üzerindeki denetimini gerekse tasavvuf eğitiminin tekkenin dışında yeni bir mecrada mektepte hayatîyet bulmasını söz konusu tesirler bağlamında analiz eder. Zira yazara göre tasavvuf tarihi yazımında tekipleşmeye ve standartlaşmaya gidilme arayışları tasavvuf ve tarikatlar dünyasına devletin müdahalesi ile irtibatlı olarak değerlendirilmektedir.

İkinci Bölüm'de Osmanlı modernleşme dönemi yazarlarından ve metinlerinden detaylıca bahsedildiği görülmektedir. Yazar bu bölümde önemli gördüğü müelliflerin eserleri ile konuyu izah etmeye çalışır. Bu bağlamda Hacı Reşid Paşa'nın *İlm-i Tasavvuf ile Silsile-i Turuk-ı Aliyye* ve *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, Filibeli'nin, "*Safâhât-ı Tasavvuf ve Mesâlik-i Müfrit*", İzmirli'nin *İslâm Felsefesi Tarihi*, Şeyh Hüseyin Sadeddin'in *İlmi Tasavvuf*, Abdülhakim Arvâsi'nin *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye*, Muhammed Nûreddin Erzurûmî'nin *İlm-i Tasavvuf: Tehzîbü't-tasavvuf mine'l-ilhâdi ve't-taassüf*, Sâdık Vicdânî'nin "*Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, Kâdiriyye Silsilenâmesi: Sûfi ve Tasavvuf*", Mehmed Ali Aynî'nin *Tasavvuf Tarihi*, Hilmi Ziyâ Ülken'in *Türk Tefekkür Tarihi* gibi kitap ve makalelerinden

istifade etmektedir. Yazarın tasavvuf tarihi etrafında aynı konulara farklı müelliflerin nasıl yaklaştığını göstermesi açısından müracaat ettiği isim ve eserlerin çeşitliliği dikkat çekici sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

Çalışmanın biyografik ve bibliyografik ağırlıklı kısmını teşkil eden bu bölümde yazar sözü edilen müellifleri bir tasavvuf tarihi yazarı olarak, metinleri ise bir tasavvuf tarihi metni olarak etraflıca tanıtır. Dolayısı ile çalışmanın bu kısmında son dönem tasavvuf tarihi yazımının ayrıntılı bir dökümü ve tasvirini ile karşılaşılır. Müellifleri ve eserleri tanıtırken yazarın benimsediği standart anlatım biçimi ilgili tarih yazım biçimlerini ve müelliflerinin benzeşen ve farklılaşın noktalarını takip edebilmeye olanak tanır.

Eserin **Üçüncü Bölüm**'ü "Osmanlı Modernleşme Dönemi Genel Tasavvuf Tarihlerinin Temel Meseleleri" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm tasavvuf tarihi metinlerinin ortak konularının mukayese edildiği kısımdır. Yazar bu konuları ikinci bölümde geçen dokuz müellifin görüşleri çerçevesinde inceler. Klasik dönemde karşılaştığımız tasavvuf tarihi tasnifi, tasavvufun menşei, etimolojik kökeni, konusu, yöntemi ve tedvini gibi problemleri yakın döneme taşır. Geçmişte tartışılan bu meselelerin Osmanlı modernleşme dönemindeki değişimini, gelişimini ve niçin yeniden gündeme geldiklerini örnek metinler üzerinden aktarır. Nitekim bu incelemeler neticesinde dönemin tasavvuf tarihi yazımının ana hatları ve taşıdığı duyarlılıklar konusu netleşmektedir. Tasavvuf tarihi içinde temel problemleri diyebileceğimiz şeriat-hakikat, ma'rifet-keşf, tevekkül-kesb, vücûd-şühûd, ortodoksi-heterodoksi gibi önemli konuları işleyen müellif yargılayıcı ve savunmacı dilden kaçınarak yeni ve genel tasavvuf tarihi yazıcılığını şeffaf bir biçimde okuyucularına resmeder.

Sonuç Bölümü'nde yazar Osmanlı modernleşme sürecinde tasavvuf tarihi yazımında bir "yenilik" arayışına gidildiğinden bahseder. Bu çerçevede tasavvuf tarihi yazımının değişen ve değişmeyen yönlerini vurgulayan yazar (s. 313) tasavvuf tarihi denemeleri olarak nitelenebilecek dönem metinlerinin bugün için de hâlâ bir takım imkânlar taşıdıklarına işaret etmektedir. Bu açıdan eser Osmanlı'nın geç Cumhuriyet'in ise erken dönemi tasavvuf araştırmaları için olduğu kadar dinî ilimlerin yeniden yazımı problemi açısından da yol gösterici ve kaynak değeri taşımaktadır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933) isimli bu çalışma alana katkı sağlayan nitelikte bir çalışma olmakla birlikte dil ve anlatım olarak zaman zaman iktibas edilen metinlerin yoğunluğunun anlaşılmayı güçleştiren bir etken olduğuna işaret etmemiz gerekir. Bu alanda bundan sonra yapılacak çalışmalar açısından ise 1910-1933 öncesi ve sonrası tarihsel kesitlerin anlamlı dönemler-metinler-kişiler-kurumlar üzerinden çalışılması daha geniş ölçekli bir düzlemde tasavvuf tarihi yazımının nasıl cereyan ettiğini görmemizi sağlayacaktır.

MAKÜ

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İstiklal Yerleşkesi 15030 BURDUR
+90 248 213 29 20