



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2012 , Sayı : 37, Erzurum

MAKALELER

“Bağlam”ı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı

Nihat UZUN

Celâleddin Hârizmşah'ın Son Günleri

Osman GÜRBÜZ

Fars Edebiyatı'nda Behlûl Hikâyeleri

A.Hilâl KALKANDELEN

İbn Kemal'in Tabakâtü'l Fukahâsı ve Değerlendirilmesi

Ahmet İNANIR

Ohinli Şeyh Alauddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi

Mehmet BİLEN

التبادل الثقافی بین الأتراك والعرب

İyd Fethi ABDULLATİF

التراث الشعبي فی مسرح سعد الله ونوس

Reşa Nasır ALİ

فواصل الآيات القرآنية التي تشمل أسماء الله الحسنى

Desûkî İbrahim Muhammed İBRAHİM

ÇEVİRİLER

Makâmât ve Edebiyat

Hemedânî'nin “el-Makâmetü'l-Medîriyye”si

Fedwa MALTİ-DOUGLAS

Çeviren: Ömer KARA

Dünyadaki Tanrısal Faaliyet

Alvin PLANTINGA

Çeviren: Fatih TOPALOĞLU

ISSN: 1303 – 295X

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
(EAÜİFD)**



Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanında Dizinlenmektedir.

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ULAKBIM Social Sciences and Humanities Index.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi olup Her Yıl Haziran ve Aralık Aylarında Yayımlanmaktadır.

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal is a Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System.

Yıl / Year: 2012 Sayı / Issue: 37

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum

Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Atatürk University
Faculty of Divinity Review
Yıl / Year: 2012 Sayı / Issue: 37
ISSN: 1303 – 295X



YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Ataturk University
Faculty of Divinity**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan V. / D. Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Alan Editörleri

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)

Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)

Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)

Doç. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Yrd. Doç. Abdulvahap ÖZSOY

Arş. Gör. Muhammet KOÇAK

Arş. Gör. Reyhan KELEŞ

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN

(Cumhuriyet Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.),

Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.),

Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniv.), Prof.Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.),

Prof.Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv.),

Prof.Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Üniv.), Prof.Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Üniv.),

Prof.Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Üniv.),

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Erk Yayıncılık

KAPAK / COVER DESIGN

Güven Matbaası / Erzurum

BASKI / PRINT

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2012

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr.	Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr.	Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr.	Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr.	Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.	Kastamonu
Prof.Dr.	Beşir GÖZÜBENLİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Celal KIRCA	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr.	H.İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr.	H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Univ.	İlahiyat Fakültesi	Ankara
Prof.Dr.	Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	İ. Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	Isparta
Prof.Dr.	Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	M.Abdulmuttalip MUSTAFA	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr.	M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M.Yunus ABDULÂL	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr.	Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr.	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzincan
Prof.Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr. Nevzat HAFIZ YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdülmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr. Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüsnü KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	Eğitim Fak.	İstanbul
Doç.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl. Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Nurettin CEVİZ	Gazi Üniv.	Eğitim Fak.	Ankara
Doç.Dr. Ömer KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

Doç.Dr.	Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Salih ARI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Nihat UZUN **“Bağlam”ı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı**
Betraying the Context: Employment of Qur’anic Verses in Political Struggles 1
- Osman GÜRBÜZ **Celâleddin Hârizmşah’ın Son Günleri**
Last Days of the Sultan of Hârizmşah Celâleddin 29
- A.Hilâl KALKANDELEN **Fars Edebiyatı’nda Behlûl Hikâyeleri**
The Stories of Behlul in Persian Literature 47
- Ahmet İNANIR **İbn Kemal’in Tabakâtü’l Fukahâsı ve Değerlendirilmesi**
Ibn Kemal’s Tabakâtu’l Fukahâ and Its Evaluation 65
- Mehmet BİLEN **Ohinli Şeyh Alauddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi**
Sheikh Alauddin al-Okhinî and His Poetry about Methodology of Hadith 87
- عيد فتحى عبد اللطيف **التبادل الثقافى بين الأتراك والعرب**
Türkler ve Araplar Arasında Kültürel Değişim
Cultural Change between Turks and Arabs 109
- رشا ناصر العلى **التراث الشعبى فى مسرح سعد الله ونوس**
Sa’dullâh Vennûs’un Tiyatrolarında Folklor
Folklore in the Theatre of Saadallah Wanus 135
- دسوقي إبراهيم محمد إبراهيم **فواصل الآيات القرآنية التى تشمل أسماء الله الحسنى**
Allah’ın Güzel İsimlerini İhtiva Eden Ayet Fasılaları
Verse Passages of the Koran with Excellent Names of Allah 159

ÇEVİRİLER

Fedwa MALTÍ-DOUGLAS (Çev. Ömer KARA)	Makâmât ve Edebiyat Hemedânî'nin "el-Makâmetü'l-Medîriyye"si	185
Alvin PLANTINGA (Çev. Fatih TOPALOĞLU)	Dünyadaki Tanrısal Faaliyet	209

“BAĞLAM”I GÖZ ARDI ETMEK: SİYÂSÎ MÜCADELELERDE ÂYETLERİN KULLANIMI

Nihat UZUN^(*)

ÖZ

Sözlü kültürün kodlarına göre inzâl edilmiş olan Kur'an, tarihin belli bir zaman aralığında, belli bir dili kullanarak ve parça parça gönderilmiştir. Dolayısıyla onu en iyi şekilde anlamanın yolu, öncelikle inzâl edildiği ortamı ve âyetlerinin içerisinde yer aldığı bağlamı iyi bilmek ve anlamaktan geçer. Bu bağlamlara riâyet bize doğru anlamı vereceği gibi, âyetlere hem anakronik hem de parçacı yaklaşımlardan uzak durmamızı sağlayacaktır. Özellikle ilk dönemlerdeki bazı siyasi mücadelelerde âyetler kendi bağlamından koparılmış, bütünlük içinde olduğu önceki ve sonraki âyetlerden soyutlanarak keyfi deliller olarak kullanılmıştır. Âyetler bağlamından koparıldıkları için, sanki konuşan tarafların bizzat kendileri için/onlar hakkında nazil olmuş izlenimi verilmektedir. Âyetleri bu şekilde kullanmak suretiyle taraflar kendilerine bir meşruiyet zemini sağlamaya çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Sözlü kültür, bağlam, Kur'an, siyasi mücadeleler, meşruiyet zemini.

ABSTRACT

Betraying the Context: Employment of Qur'anic Verses in Political Struggles

The Qur'an which was sent in accordance with oral cultural codes was sent piece by piece in a certain period of history, using a certain language. Therefore, the best way to understand it is to know the environment which the Qur'an was sent in and the context in which its verses take part. To obey these contexts gives us the right meaning and saves us from anachronistic and atomistic interpretations and understanding. In some political discussions, especially in early periods, some Qur'anic verses were extracted from their own contexts and used in arbitrary arguments. Thus, an impression was given that as if the verses were originally sent as they were debated on. Using the verses in this way, some tried to have a basis of legitimacy for their target.

Keywords: Oral culture, Extracted context, The Qur'an, political struggles, basis of legitimacy.

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm uzun bir süreçte nuzûlü tamamlanan, toplumun ilgi ve ihtiyaçlarına göre vahyedilen bir kitaptır. Peygamber döneminde Kur’ân’ın açıklanması ve anlaşılmasıyla ilgili herhangi bir sorun insanları fazla meşgul etmemiştir. Çünkü Kur’ân’a muhatap olan insanlar Kur’ân’ın tabîî bağlamını oluşturuyorlar ve dolayısıyla onu anlıyorlardı. Hz. Peygamber’in (otorite yorumcu) vefatıyla birlikte Kur’ân’ın yorumlanması ve açıklanmasıyla ilgili birtakım problemler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kur’ân-ı Kerîm yazılı kültüre mensup olmayan, sözlü gelenek ve düşünüş tarzına alışık olan bir topluma vahyedilmiştir. Burada sözlü kültüre alışkın bir toplumdaki yazı yazmasını bilmeyen kimseler değil, yazılı kültür alışkanlıklarına sahip olmayanların oluşturduğu toplumdur.¹ Çünkü Araplar arasında okuma yazma bilenlerin varlığı tarihen sabit olan bir husustur. Fakat, İbn Sa’d’ın (v. 230/845) *Tabakât*’ında da belirttiği gibi, böyle kimseler kemiyet olarak azdır. Nitekim İslâm öncesi dönemde okuma-yazma bilen birisi olarak o sadece Râfi b. Mâlik ismini örnek gösterir.² Kaynaklara göre yazı Ebu Süfyan’ın babası zamanında –yani yaklaşık olarak Hz. Peygamber’in doğduğu zamanlarda- Mekke’ye sokulmuş; İslam geldiğinde ise yazı yazmayı bilenlerin sayısı Mekke’de Kureyş’ten 17, Medine’de ise Evs ve Hazrec’den 11 kişi olarak bildirilmiştir.³ Buradan da anlaşıldığı gibi, Kur’ân’ın nazil olduğu toplum salt “okuma-yazma bilmeyenler topluluğu” anlamında değil, büyük ölçüde okuma-yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklara ve kavramlara sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında bir “yazısız toplum” idi.⁴ Bu durumun en önemli delili Kur’ân-ı Kerîm inmeye başladığı zaman vahyin öncelikle Hz. Peygamber’in kalbinde ve hafızların belleğinde korunmasıdır.⁵ Çünkü sözlü

1 Gezer, Süleyman, “Kur’ân’daki Belirsiz Anlatımlar/Mübbemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Çorum, 2002, s. 254.

2 İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî ez-Zührî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., III, 622.

3 Belâzurî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütûhu’l-Büldân*, (trc. Mustafa Fayda), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 691-695.

4 Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e: Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yay., İstanbul, 1997, s. 107.

5 Nitekim Hz. Ebûbekir dönemindeki cem’ faaliyetinin sebebi olarak savaşlar sebebiyle kurrâ’nın, yani Kur’ân’ı ezberleyenlerin bu dünyadan göçmesi gösterilir. Bkz. Sicistânî, Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd Abdullâh b. Ebu’l-Eş’as, *Kitâbu’l-Mesâhif*, tahk. Muhammed b. Abduh, Kâhire, 2002, s. 51. Her ne kadar gelen vahiyler kâtipler tarafından yazılmışsa ve dağınık vahiy parçaları mushaf haline getirilmişse bile bu zaman diliminde Kur’ân’ın nakli hafızadan yapılmaya devam etmiştir. Çünkü vahiy kâtiplerinin yazması veya bir mushaf oluşturma faaliyeti öncelikli olarak “güvenlik” endişesiyle icra edilmişti, her ev

dil kullanımının yaygın olduğu toplumlarda bellek, bilginin korunma araçlarından birisi olması hasebiyle olağanüstü öneme sahiptir. Ayrıca konuşulan sözün, başka bir yerde kaydedilmemesinden dolayı yokluğa karışması da belleğe önemli bir görev yüklemektedir.⁶

Kur’ân bir ‘kitap’ olarak değil, sözlü kültürün alışkanlıklarına sahip bir topluma söylenen bir ‘hitap’ olarak inmiştir. Nitekim Kur’ân’ın ilk muhatapları onu yazılı bir metinden okumamışlar, bilakis konuşan birinin/Peygamber’in (as) ağzından dinlemişler ve ezberlemişlerdir. Yazılı kültürün kodlarına göre inmeyen Kur’ân-ı Kerîm, yukarıda da söylediğimiz gibi, uzun denilebilecek bir süreçte ve çoğunlukla belli “arkaplanlar” a yaslanarak nazil oluyordu. Giriş, gelişme ve sonuç bölümleri olan ve bunların gerekliliklerini düşünen bir metin olmaktan ziyade, belli olaylar üzerine gelen, konuşma dili ve üslubunu kullanan ve genellikle anlaşılması, üzerine nazil olduğu “bağlam”ın bilinmesine bağlı olan âyetler, iki kapak arasında derlenerek bir mushaf haline geldikten sonra, zamanla bu özellikleri gerektiği kadar göz önünde bulundurulmaksızın ele alınmaya başlandı. Özellikle kaynaktan uzaklaşmanın ve Kur’ân’ın keyfiyetine yüklenen farklı anlamların tetiklediği bu yanlış telakki hem onun tefsir edilme sürecinde hem de genel olarak ona yaklaşımda kimi yanlışlıkların yapılmasının sebebi olmuştur. Bu makalede işte bu yanlış Kur’ân telakkisinin ve iktidar hırslarının birleşmesinin bir sonucu olan “bağlam” bilgisinin göz ardı edilmesi hususu, özellikle ilk dönemin siyâsî mücadelelerinde âyetlerin “kullanılması” bağlamında ele alınacaktır.

Bağlam Bilgisi ya da İlm-i Siyâk

Arap dilinde “sürmek, salmak, sevk etmek, göndermek” gibi anlamlara gelen *siyâk* kelimesi,⁷ ıstılah olarak “bir ifadenin etrafındaki birimler” diye tanımlanabilir. Batı dillerinde *context* kelimesiyle karşılanan *siyâk*, Türkçemizde *bağlam* ve *ortam* ifadeleriyle karşılanmaktadır. Esasında *bağlam* ve *ortam* kelimeleri, bir ifadenin metin ve tarih yönüne işaret etmektedir ki, aynı kapsamı *siyâk* terimi için de düşünmek rahatlıkla mümkündür.⁸

bir mushafa sahip olsun ve Kur’ân okusun diye değil. Bununla birlikte şu hususu da ifade etmek gerekir: Kendisine peygamberlik verildikten sonra Hz. Peygamber toplumdaki okur-yazarlık oranının artırılması yönünde büyük bir çaba içerisine girmiştir. Bkz. A’zamî, Mustafa Muhammed, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Taribi*, çev. Ömer Türker-Fatih Serenli, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 91-92.

6 Gezer, a.g.m., s. 254.

7 Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâb*, tahk. Ahmed Abdülgafûr Atâr, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut, 1990, IV, 1499-1500; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., II, 252.

8 Bkz. Ünver, Mustafa, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, Sidre Yay., Ankara, 1996, s. 72-81; Ünver, “Kur’ân’ı Siyâkla Anlamak”, *Yeni Ümit Dergisi*, sy. 83 (2009), s. 45-48.

Dilbilim açısından “bağlam”, bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün anlamına gelmektedir. Zira cümledeki bir kelime, o cümledeki diğer kelimelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir kavramı yansıtır. İşte kısaca kelimelerin bağlı bulunduğu bu unsurların oluşturduğu bütüne bağlam adı verilmektedir.⁹ Diğer yandan, bir terimi tek başına değil de, bir dilsel bağlam içinde, başka şeylerle ilişkili olarak, onun anlamlı olduğu bağlama işaret ederek tanımlamaya “bağlamsal tanım” adı verilmektedir.¹⁰

Bağlamı anlatmak için Arapça’da *siyâk*ın yanında *sibâk* kelimesi de zaman zaman kullanılmaktadır. *Sibâk* sözlükte “her alanda ileri geçmek, öne geçmek, önde olmak, ilk ve öncü olmak...” gibi manalara gelirken ıstılah olarak “bir şeyin öncesi, geçmişi, üst tarafı, başlangıcı...” gibi anlamları ihtiva etmektedir.¹¹

Sibâk ve *siyâk* kelimeleri bir terkip olarak kullanıldığında, *sibâk* ile, kelimenin veya sözün öncesine, geçmişine ya da baş tarafına atıfta bulunulduğu; *siyâk* ile de, sözün gayesi ve yönüne yani yöneldiği şeye atıfta bulunulduğunu söylemek mümkündür. Çünkü *siyâk*, sözün ne için ve hangi gayeye matuf olarak sevk edildiğini ifade etmektedir. Gaye ve amaç ise sözün ilerisi ile ilgilidir. Yani bir sözün *siyâk*ı, okuyucu ya da dinleyicinin zihninde uyandırmayı ya da canlandırmayı amaçladığı şey ile ilgilidir ki bu da ileride olacak bir şey demektir. Dolayısıyla *siyâk*ın sözün ilerisi ya da sonuyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Netice itibarıyla *sibâk u siyâk* terkihi¹² sözün hem bağlamına hem de söylenme gerekçesine işaret etmektedir. Ancak *siyâk* kelimesi tek başına kullanıldığında da aynı anlamı ifade etmekte ve dilimizdeki ‘bağlam’ kelimesine karşılık gelmektedir.¹³ Nitekim “Kur’ân ilimleri” olarak zikredilen külliyât bünyesinde de terkip yerine genelde *siyâk* kelimesi (veya onun fiil hali)

9 Arslan, Hüsamettin, “Bağlam”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul 1990; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1995, III, 524.

10 Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, “Bağlamsal Tanım” Maddesi, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

11 Cevherî, *a.g.e.*, V, 180; Doğan, D. Mehmet, *Türkçe Sözlük*, Ülke Yay., İstanbul, 1994, s. 983.

12 Türkçe’de bu terkip her ne kadar “*siyâk* ve *sibâk*” şeklinde kullanılıyorsa da (mesela bkz. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Bedir Yay., İstanbul, 1993, I, 51; Doğan, *a.g.e.*, s. 1002.) bunun bir galat-ı meşhur olduğu ve bir terkip olarak kullanılacaksa bunun “*sibâk* ve *siyâk*” şeklinde olması gerektiği yönündeki düşüncesinde Mustafa Ünver’in haklı olduğunu belirtmek gerekir. Bkz. Ünver, *a.g.e.*, s. 77. Bununla birlikte kimi yerlerde onun da bu meşhur galattan kurtulamadığı görülür. Bkz. Ünver, *a.g.e.*, s. 148.

13 Bkz. Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, s. 77; Güven, Şahin, *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul, 2005, s. 250.

kullanılmaktadır.¹⁴ Diğer yandan metin-içi bağlamı ifade etmek için “âyetler ve sûreler arası ilişkiler” (münâsebetu’l-ây ve’s-suver); genellikle metin-dışı bağlamı, bazen de metin-içi bağlamı ifade etmek için ise “nüzü’l sebepleri” (esbâbu’n-nüzûl) ifadesinin kullanıldığını söylemek mümkündür.¹⁵

Âyetler Hakkında Konuşurken Bağlama Riâyet Etmek

Bilindiği gibi yazı dili ile konuşma dili/hitabi dil arasında üsluptan kaynaklanan bazı farklılıklar söz konusudur. Yazı dili, kuru, soğuk ve statik bir dildir. Buna karşın konuşma dili, canlı, sıcak ve etkileşimli bir dildir. Yazı dili, okuyucuyu daha çok “bilgilendirir”. Oysa konuşma dili, muhatabını aynı zamanda “etkiler”. Nitekim Kur’ân üslubunun bu denli etkileyici olmasının en önemli nedenlerinden biri, onun “sözlü” bir dil ile nazil olmuş olmasıdır.¹⁶ Diğer yandan yazılı bir metni anlamakla sözlü bir metni anlamak açısından da çeşitli farklılıklar söz konusudur. Yazılı metinde anlam genelde metnin kendisindedir ve harici etkenlerin yardımı fazla talep edilmeden sahih bir anlama ulaşılabilir. Çünkü okuyucu sadece bir metinle karşı karşıyadır. Her şeyi metnin sınırları içerisinde anlamak durumundadır ve bunu yapabilir. Ayrıca metnin iç kurgusu giriş-gelişme-sonuç şeklinde düzgün bir yapı arz ettiğinden metnin içinde belli bir mantık yolculuğu yapmak da kolaylaşacaktır. Oysa sözlü bir metni/anlatıyı anlamak için, onun tabii bağlamını anlamak gerekir. Tabii bağlam, *söylenen* (ne söylendiği), *kendisine söylenen* (kime söylendiği), *söylenme sebebi* (niçin söylendiği), *sözün zaman ve mekânı* (ne zaman ve nerede söylendiği) gibi elemanlardan oluşur.¹⁷ Bütün bu sorulara cevap vermek sözlü metni anlayabilmek için gereklidir. Ayrıca sözlü metinde tek bir bildiride anlaşılmayan eksik tümceler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılabilir. Ancak bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılacaktır.¹⁸ Kısacası, sözlü/sözel bir metinde anlam, sadece hitabın içeriğinde tebarüz etmeyip bir bağlam içerisinde ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle anlama dâhil olan ve anlamı oluşturan metin dışı pek çok unsur vardır -ki bunlar en genel anlamıyla

14 Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, tahk. M. Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz., I, 311. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2004, II, 476.

15 Güven, *a.g.e.*, s. 247.

16 Konuşma dili ile yazı dili arasında üslup farkları için bkz. Dursunoğlu, Halit, “Türkiye Türkçesinde Konuşma Dili İle Yazı Dili Arasındaki İlişki”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 30, Erzurum, 2006, s. 2-4.

17 Cündioğlu, Düccane, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yay., İstanbul, 1995, s. 22.

18 Gezer, *a.g.m.*, s. 256.

bağlamı oluşturur.¹⁹ Tefsir söz konusu olduğu zaman bu unsurların başında nüzûl sebepleri gelmektedir. Âyetlerin nüzûl sebepleri onların bağlamına dair en sahih bilgileri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla nüzûl sebeplerine vâkıf olunmadan ve onlar dikkate alınmadan âyetlerin yorumunun yapılması bir tefsir metodu olarak yanlıştır. Diğer yandan yine bilindiği üzere, esbâb-ı nüzûle dair eserlerde Kur'ân âyetlerinin tamamı hakkında kayıt bulunmamaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in bütün âyetlerinin bir nüzûl ortamı olduğu aşîkârdır. Hz. Peygamber'i ve etrafındakileri çevreleyen bütün olgu ve olayların Kur'ân'ın ilk muhataplarının yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin, sahip oldukları inanış, düşünce, duygu, algı, kaygı, tutum, davranış ve eylemlerin Kur'ân'ın genel nüzûl sebebi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, âyetlerin sahih bir siyer kaynağı eşliğinde okunması, Kur'ân'ı anlama adına son derece faydalı olacaktır. Söz konusu ortamı/çevreyi, hatta Cahiliye dönemini de ekleyerek, iyi bir şekilde anlamanın, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılmasındaki rolü asla göz ardı edilmemelidir.²⁰

Şu bir hakikattir ki, kutsal ya da seküler herhangi bir ifadenin doğru anlaşılmasını sağlayan birtakım kurallar vardır. Kur'ân-ı Kerîm de bir anlama objesi olduğuna göre, onun da bir usul çerçevesinde anlaşılması beklenir. Âyet ya da sûrelerin, tarihî/tabîî bağlamlarından/ortamlarından soyutlanmadan, hem kendi bütünlükleri hem de Kur'ân bütünlüğü içerisinde anlaşılması Tefsir ilminin en önemli ilkesi olarak görülmelidir.²¹ Çünkü sözün tabîî bağlamı, anlam'ı muhafaza eden en emin mercidir ve anlaşılan, anlatan'a başvurularak doğrulanamadığı takdirde, ancak bu mercilere başvurulmak sûretiyle doğrulanabilir.²² Kur'ân söz konusu olduğunda onun anlaşılmasını kısımlarını anlatan'a başvurularak anlamamız mümkün olmadığı için Kur'ân'ın tabîî bağlamının önemi ziyadesiyle artmaktadır.²³ Dolayısıyla âyetler hakkında konuşacak olan kimse, ele aldığı âyetin boşluğa inzâl edilmediğini, bizzat kendisine indirilmediğini, 610-632 yılları arasında Mekke-Medine çevresinde nâzil

19 Bkz. Ong, Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postalcioglu Banon, Metis Yay., İstanbul, 1995, s. 122.

20 Sülün, Murat, "Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 50, sy. 2, Ankara, 2009, s. 9-10.

21 Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yay., İstanbul, 1994, s. 289-304.

22 Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, s. 24.

23 *el-Burhân*'da ifade edildiği gibi, "Tefsir ilmi hem zor, hem kolay bir ilimdir. Zorluğu çeşitli yönlerden neş'et etmektedir. Bunların en başta geleni, özlü sözlerin ve şiirlerin aksine, Kur'ân'ın, kendisinden işiterek murâdının ne olduğunun insanlar tarafından öğrenilmesinin mümkün olmadığı ve kendisine ulaşmanın da imkânsız olduğu bir mütekellimin (konuşmacının) sözü olmasıdır." Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. M. Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, tsz., I, 16.

olduğunu, Hz. Muhammed (sav) aracılığı ile o çağın insanına ulaştırıldığını, ilk muhataplarının Arap toplumu olduğunu dikkate almalı ve kelime ve cümlelere bu çerçevede anlam yüklemelidir.²⁴

Belirtmekte fayda var ki, kaynaktan alabildiğine uzak bir zamanda yaşayan bizler açısından âyetleri bağlamında ele alabilmenin, Kur’ân’ı doğru anlayabilmek açısından önemi daha büyüktür. Özellikle yirmi üç yıl gibi uzun bir sürede olayların akışına göre şekillenen vahyin tenzil sürecindeki oluşumunu bağlamlarından kopararak anlamaya çalışmak, zaman zaman yanlış anlamalara –hatta hiç anlamamaya- sebep olabilmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın emir ve yasaklarını, kullarından neleri yapıp neleri yapmamalarını istediğini bilmek için, Kur’ân’ın diliyle birlikte bağlamını da bilmek gerekmektedir.²⁵ Nitekim günümüzün özensiz meâl yazarlarının en büyük eksikliklerinin başında âyetlere dair sahih “bağlam” bilgilerine sahip olmayışları gelmektedir.²⁶ Oysa –özellikle- kronolojik olarak kaynağa daha yakın duran kimi müfessirler bu konuda hakikaten güzel çalışmalar ortaya koymuşlardır. Mesela Hicrî 150 yılında vefat eden Mukâtil b. Süleyman bu müfessirlerden birisidir. Onun, tefsirinde vahiy ortamını göz önünde bulundurarak açıkladığı kimi âyetler, malesef sonraki zamanlarda, bu bilgilerden bir şekilde yoksun olan müfessir ve meâl yazarlarını ciddi sıkıntılar içerisine sokmuştur.²⁷ Mukâtil’in vahiy ortamını ve ilk muhatapların içinde bulunduğu “bağlam”ı göz önüne alarak yaptığı açıklamaların en ilginç olanlarından birisi Saffât 37/65. âyette geçen “şeytanların başları” (ruûsu’ş-şeyâtîn) ifadesiyle ilgili olarak söyledikleridir. Buna göre Mekke ile Yemen arasında bulunan ve o zamanki Arapların bildiği “Şeytanların Başları” isimli bir ağaç, bahsi geçen âyette teşbihin bir unsuru olarak kullanılmıştır: “(Cehennem dibinde bitip yetişen o ağacın) tomurcukları ‘şeytanların başları’ (bitkisi) gibidir.”²⁸ Oysa daha sonra kaleme alınan tefsir eserlerinde, âyette geçen bu ifadenin daha ziyâde “çirkinlik” yönünden ağaçla şeytan arasında kurulan benzetmeyle ilgili olduğuna dair açıklamalar yapıldığına şahit olmaktayız.²⁹

24 Sülün, Murat, “Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 50, sy. 1, Ankara, 2009, s.5.

25 Kardâvî, Yusuf, “Kur’ân Tefsirinde İdeal Yöntem”, çev. Muhittin Akgül, *Diyânet İlmî Dergi*, c. XXXVIII, sy. 3, 2002, s. 68; Güven, a.g.e., s. 240.

26 Arslan, Gıyasettin, “Türkçe Kur’ân-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 2003, s. 36.

27 Konuyla ilgili olarak bkz. Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2005, s. 44-49.

28 Koç, a.g.e., s. 45.

29 Mesela bkz. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temimî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, XXVI, 124. Râzî burada Mukâtil’in söylediklerini de bir görüş olarak aktarmasına rağmen teşbih fikrinin doğru açıklama olduğunda ısrar eder.

Burada, tabii ve tarihî bağlamından koparılarak yorumlanan/çevrilen âyetlerle ilgili olarak şu örnekleri de serdetmek kanaatimizce faydadan hâlî değildir:

Maide sûresi 67. âyetinin bir bölümü, sibâk ve siyâkı düşünülmeden, adeta içinde bulunduğu âyetin bağlamından kopartılarak anlam verilmektedir. Bir kısım rivâyetler de bu âyetle birlikte aktarılarak sonuçta Hz. Peygamber'in korunması sadedinde en önemli delil olarak ileri sürülmekte ve mesele nübüvvetin ispatı açısından ele alınmaktadır. Hatta âyetin bu bölümü, bu bağlamda yazılan kitapların başlığını bile oluşturmaktadır.³⁰

Bahsi geçen âyetteki “*Allah seni insanlardan koruyacaktır*” ifadesi genelde onun kendisine düzenlenen suikastlerden nasıl ilahi yardımlar sayesinde kurtulduğunu delillendirme sadedinde kullanılmaktadır. Fakat âyette Hz. Peygamber'e tebliğine devam etmesi gerektiği, eğer yapmazsa elçilik vazifesini yerine getiremeyeceği ve bu konuda insanlardan çekinmemesi gerektiği söylenilerek psikolojik olarak teşvik ve telkin yapıldığını belirtmek hem bağlama hem de tarihi olaylara riâyet açısından daha doğru olacaktır. Yani bu âyetten ona hiçbir kimsenin bir şey yapamayacağı, dolayısıyla sanki çelik bir duvarla etrafının örüldüğü ve bu duvarı kimsenin delemeyeceği anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber hayattayken, insanlardan gelen birçok tehlikeyle karşılaşmıştı. Mesela Taif'te kan revan içinde kalıncaya kadar taşlanmış, Uhud savaşında ciddi biçimde yaralanmış hatta bir ara şehit olduğu haberi yayılmış, Hayber'de ise bir Yahudi kadın tarafından zehirlenmişti.³¹

Fecr sûresi 27. âyette yer alan “*nefs-i mutmainne*” ifadesi genellikle olumlu bir anlam taşıyacak şekilde anlaşılmış ve özellikle tasavvufî tefsir geleneği içerisinde yer alan yorumcular tarafından insanın erişebileceği en üst mertebeleri tarif eder mahiyette açıklanmıştır. Oysa bu ifadenin, neredeyse sûrenin başından başlayarak anlatılan konunun bağlamı göz önüne alındığında, “içinde bulunduğu durumu, sürdürdüğü hayatı, sahip olduğu kanaati hiç sorgulamadan tam bir zihin konforu ve gönül huzuru içinde yaşayıp gitme” halini anlatan olumsuz bir kişilik tasviri olduğunu söylemek daha makul bir değerlendirme olacaktır.³²

30 Azimli, Mehmet, “Allah'ın Hz. Peygamberi Suikastlerden Koruması Çerçevesinde Siyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XX, sy. 1, 2007, s. 35. Müellif burada Ahmet Ced'a'ya ait, *Vallahu Ya'sümüke Mine'n-Nas*, Ürdün, 1983 isimli eseri örnek vermektedir. Bu eserde Hz. Peygamber'in birçok suikastten nasıl mucizevî bir şekilde kurtulduğu anlatılmaktadır.

31 Bahsi geçen âyetle ilgili müfessirlerin farklı yorumları ve değerlendirme için bkz. Azimli, a.g.m., s. 36.

32 Müfessirlerin farklı yorumları ve değerlendirme için bkz. Sülün, “Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, ss. 1-24. Bahsi geçen ifadenin böyle anlaşılması durumunda

İsra sûresi 79. âyeti içerisinde yer alan “*makâm-ı mahmûd*” ifadesi de bağlamından koparılıp anlaşılmaya çalışıldığı için çok farklı mecralara götürülebilmiştir. Genellikle Hz. Peygamber’in öbür dünyadaki şefaathane ile ilişkilendirilen ifadenin aslında Mekke’deki sıkıntılı hayatına yönelik bir teselli ifadesi olup, tarihi veriler ışığında öncelikli olarak Medine dönemine işaret ettiğini belirtmek gerekir.³³

Kıyâmet sûresinin 16-19 arası âyetlerine verilen anlamlar “bağlam” açısından tartışma yaratıyor görünmektedir. Çoğunlukla kabul edilen görüşe göre âyetler şöyle anlaşılmaktadır: “*(Ey Muhammed) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıvıltırma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir.*”³⁴ Âyetler bu şekilde anlaşıldığında burada Hz. Peygamber’in vahiy alırken unutmak korkusuyla daha inzali tamamlanmadan acele ile onu ezberlemeye çalıştığı, bu durumun ise bir çeşit karışıklığa sebebiyet vermesi dolayısıyla Hz. Peygamber’in Allah Teâlâ tarafından uyarıldığı hususu gündeme gelmektedir. Bu şekildeki yorumu müfessirlerin çoğunluğu kabul etmiş görünmektedir ve bu yoruma mesnet teşkil eden rivâyetler de genellikle Said b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbas’tan nakledilmiştir.³⁵

Fakat bahsi geçen âyetleri bu şekilde anlamlandırmanın Kıyâmet sûresinin içsel bağlamına uymadığını düşünenlere göre konu, Hz. Peygamber’in vahiy telakki ederken unutmamak için hızlı hızlı dilini oynatmasıyla ilgili değildir. Böyle düşünüldüğü takdirde bütün sûreyle büyük bir kopukluk söz konusu olmaktadır, oysa doğru olan, bu âyetlerin de zaten bahsedilmekte olan konuyla bütünlük oluşturduğunu görmektir. Nitekim dünya hayatındaki mutluluğu tercih etmek sûretiyle âhiretlerini mahvetmiş olan kâfirler, hesap mekanizmasını –güya- yanıltmak maksadıyla ağız kalabalığı yaparak mazeret-

devamındaki âyetlerin nasıl anlamlandırılacağıyla ilgili olarak son dönemlerde hazırlanan bir meâl çalışmasındaki şu tercümeyle örnek göstermek mümkündür: “Ey bunca ilahî ikaza kayıtsız kalan ve aymazlık içinde yaşamaktan gayet memnun ve mutlu olan insan (nefs-i mutmaine)! Artık yürekten boyun eğmek ve böylece ilahî rızaya ermek üzere rabbine yönel. Böylece sen de katıl hayırlı kullarımın arasına ve onlarla birlikte gir cennetime!” [89.Fecr, 27-30]. Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yay., İstanbul, 2011, s. 845.

33 Müfessirlerin farklı yorumları ve değerlendirme için bkz. Sülün, “Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım”, ss. 13-38.

34 Bu tercüme DİB meâlinden (Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, III. Baskı, Ankara, 2007) alınmıştır.

35 Gül, Ali Rıza, “Kıyâmet Sûresi’nin 16-19’uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIV, sy. 2, Ankara, 2003, s. 74.

ler ileri sürmektedir. Onlara karşı, “siz susun bakalım, dilinizi eğip bükerek yalan yanlış lâf kalabalığı yapmaya kalkışmayın, yapıp ettiklerinizi en doğru şekilde biz topladık, yazdık, onları size haber vermek bize ait, şimdi sadece haber verileni dinlemekle yetinin” denilmektedir.³⁶ Bu durumda âyetlerin meâli (öncesiyle birlikte) şöyle olmaktadır: “*Yaptıkları ve yapamadıkları o gün o insana bildirilir. [O gün] o insan kendi [durumunu] bilmektedir, mazeretlerini ortaya koysa bile. [Öyleyse ey insan] acelecilik yaparak o [amel defterine] karşı dilini hareket ettirme/depretme. Onu derlemek de, okumak da Bize aittir. Onu sana okuduğumuz zaman sen [sadece] onun okunuşunu izle/okunanı kabul et. [Varsa bir itirazın,] onu açıklamak da Bize aittir.*”³⁷

36 Ünver, Mustafa, “Murâdı İlâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19’un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14-15, Samsun, 2003, s. 216.

37 75.Kıyâmet,13-19. Bkz. Gül, a.g.m., s. 107. Âyetleri benzer şekilde tercüme eden bazı meâller için bkz. Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 576; İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’ân: Gerekeçeli Meâl-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2009, s. 1197; Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur’ân*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 576. Akdemir âyetlerin tercümesinde çoğunluğun görüşünü esas almış olmakla birlikte dipnotunda Ali Rıza Gül’ün “çok farklı tercümesini” yorumsuz olarak aktarır. Bahsi geçen âyetlerin bağlama uygunluğu ve nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe’de üç ilmi makale kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki Mustafa Ünver tarafından yazılmış bulunan “Murâdı İlâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19’un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza” isimli makaledir. O bu makalesinde netice itibarıyla âyetlerin her iki şekilde de tercüme edilip anlaşılabilceği kanaatine varmıştır. (Bkz. Ünver, a.g.m., s. 217.) Diğer ve en kapsamlı olanı ise Ali Rıza Gül tarafından yazılmış “Kıyâmet Sûresi’nin 16-19’uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine” isimli makaledir. Gül bu makalede meseleyi çok detaylı bir şekilde ele almış, Ünver’in yazısında yapmış olduğu bazı ciddi hataları da eleştirmiş ve netice itibarıyla âyetlerin “geleneksel” olan yoruma göre anlaşılmasının doğru olmadığı kanaatine varmıştır. Üçüncü bir makale ise Mustafa Hocaoğlu tarafından kaleme alınmıştır. (Hocaoğlu, Mustafa, “Kıyâmet Suresinin 16-19’uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine Adli Çalışmanın Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, İzmir, 2009, ss. 69-88.) Hocaoğlu yazısında Gül’ü kıyasıya eleştirmiş ve onun, objektifliğine halel getirecek birçok hatası sebebiyle, “geleneksel yorumu” çürütemediğine kanaat getirmiştir. (bkz. Hocaoğlu, a.g.m., s. 88.) Bize göre ise, her ne kadar Ali Rıza Gül makalesinde bazı yönlerden eleştirilmeyi hak etmiş olsa da, onun ortaya koyduğu şu tespit doğru görünmektedir: “Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kıyâmet Sûresi, Mekke müşriklerinin Peygamber’e kıyâmetle ilgili sorular sormaları ve Kur’ân’ın önerdiği âhret inancı ile alay etmeleri üzerine nazil olmuştur. Sûrede ilk âyetten son âyete kadar kıyâmet ve ahiretten bahsedilmekte; Kıyâmet Günü ve uhrevi sorgulama ile ilgili tasvirler yer almaktadır. Sûrenin akışı, 16-19’uncu âyetlerinin bundan ayrı değerlendirilmesine imkân tanımamaktadır. Bu âyetler, öncelerindeki ve sonralarındaki âyetlerle ancak kıyâmet olgusu çerçevesinde irtibatlandırılabilir. Öyleyse bu âyetler Kıyâmet Günü ile ilgili olarak anlamlandırılmalıdır. Bu yüzden Ebu’l-Kâsım el-Belhî (v. 319/931) ile Ebu Bekir el-Kaffâl (v. 365/967), bu âyetlerin inkâr ve alay

Kimi müfessirler Vâkıâ sûresinin “*Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir*” şeklindeki 79. âyetini tefsir ederken, bu âyetten hareketle Kur’ân’a abdestsiz dokunulamayacağı görüşüne yer vermiştir.³⁸ Hâlbuki bu âyet, öncesindeki iki âyetten bağımsız ele alınmamalıdır: “*Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur’ân’dır. Ona temizlenenlerden başkası dokunamaz.*”³⁹ Bu âyetler, abdestli mü’minlerden değil, Kur’ân’ın aslından ve Peygamberimiz’e ulaşma şekline bahsetmekte; kâfirlerin, Kur’ân’ın beşer sözü olduğu yönündeki şüphe ve kuruntularını da ortadan kaldırmış olmaktadır. Nitekim Kur’ân’ın bunu ifade eden başka âyetleri de vardır: “*Onu er-Rûhu’l-Emîn, açık bir Arapça ile inzâr edenlerden olası diye senin kalbine indirdi. O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.*”⁴⁰ “*Onu (Kur’ân’ı) şeytanlar indirmedir. Bu, onlara düşmez. Zaten güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.*”⁴¹ Üzerinde durduğumuz Vâkıâ sûresindeki bu âyetler de aynı mânâyı içermektedirler. Buna göre Kur’ân’ın aslı, korunmuş bir kitaptır ki o da Levh-i Mahfuz’dur.⁴² Şeytanlar ve cinler ona erişemez, etkide

etme kastıyla Peygamber’e soru soran kişinin Kıyâmet Günü’nde amel defteri kendisine arz edildiği zamanki tepkisine karşılık ilahi bir hitap olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sırf rivâyet tekniği yönünden bakacak olursak bu görüş, neticede İbn Abbas’a nispet edilen geleneksel yorumlar kadar güçlü olmamakla birlikte, sûrenin gerek konusu ve ana teması, gerekse tarihsel ve metinsel bağlamı ile tam bir uygunluk arz etmektedir. Üstelik geleneksel yorumların ortaya çıkardığı problemleri de bertaraf etmektedir. Bu bakımdan onların bu görüşünü tercihe şayan buluyoruz.” (Gül, a.g.m., s. 108.). Ayrıca Fahreddin er-Râzî de el-Kaffâl’e âit bu görüşün, her ne kadar rivayetlerle desteklenirse de, akla uygun güzel bir görüş olduğunu belirtmekte ve herhangi bir itirazda bulunmamaktadır. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXX, 197.

38 Bu görüşte olan müfessirler/âlimler için bkz. Neseî, Ebu’l-Berakât, Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Medârikü’l-Tenzîl ve Hakâiku’l-Tevîl*, Eda nşr., İst., 1993, IV, 1230; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru Tayyibe li’l-Neşr, Riyâd, 1999, VII, 545; Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve’l-Beyân*, tahk. el-İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabiyyi, Beyrut, 2002, IX, 221; Mahallî, Celaleddin - Suyûtî, Celaleddin, *Tefsîru’l-Celaleyn*, Salâh Bilici Kitabevi Yay., İstanbul, tsz. II, 207.

39 56. Vâkıâ, 77-79.

40 26. Şuarâ, 193-196.

41 26. Şuarâ, 210-212.

42 *Levh-i Mahfuz* ifadesinin fiziksel varlığı olan bir “yer” anlamında olmayıp, âyetlerde yer aldığı bağlamlar da göz önünde bulundurularak, daha ziyade “Peygamber tarafından relâfuz edilen Kur’ân’ın Allah’a aidiyetinin gerçekliğine ve o kelâmın bütünüyle Allah’a ait olduğuna” vurgu yapan bir ifade olduğunu düşünmek, Kur’ân’ın toptan değil de olaylara ve ihtiyaçlara göre parça parça indirilişi keyfiyetini de daha anlamlı hale getirecektir. Bkz. Arslan, İbrahim, “Levh-i Mahfuz’un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:1, Ankara, 2009, s. 47.

bulunamazlar. Ona ancak Allah'ın melekleri dokunabilir. Âyetler, sibâk-siyâk açısından abdestsiz Kur'an'a dokunulup dokunulamayacağı hususu ile ilgili gözükmemektedir. Zaten sahâbenin cumhuru ile tâbiînin çoğunluğuna göre de buradaki "mutahherûn" kelimesi melekleri ifade etmektedir.⁴³

Âyetlerin bağlamlarına dikkat etmek, onların sûre içindeki tertibinin tevkîfî oluşuyla da alakalıdır. Bilindiği üzere âyetlerin sûreler içindeki tertibi vahiy kaynaklı olup Allah Teâlâ tarafından belirlenmiştir. Bu konuda İslâm âlimleri de hemfikirdir.⁴⁴ Durum böyle olunca "Kur'anî birimlerin, siyâkları içinde anlaşılması gerektiği" kaçınılmaz olarak uyulması gereken bir prensip olacaktır.⁴⁵ Diğer yandan, İzz b. Abdüsselâm gibi bazı âlimlerin âyetler ve sûreler arasında münâsebet kurma hususundaki itirazları⁴⁶ karşısında şunu söylemek mümkündür: Bağlama/siyâka dikkat etmek demek bütün âyetler ya da sûreler arasında mutlaka bir münâsebet tesis etmek anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'an yorumunda bağlam göz önüne alınırken bazen Kur'an'ın tamamı, bazen sûre, bazen âyetler topluluğu, bazen de birkaç pasajın dikkate alındığı yerler olabilir, ya da değişik hükümler için bunların hepsinin veya birkaçının devreye girmesi gerektiği durumlar olabilir.⁴⁷

Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanılması

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde dini konular üzerinde yoğunlaşan tartışmalar, beraberinde çeşitliliği ve farklılaşmayı getirmiştir. Hicrî birinci asrın

43 Bu görüşü tercih eden müfessirlere örnek olarak bkz. İbn Kesîr, *age.*, VII, 544; Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Beyrut-Kahire, 1992, VI, 3471. Ayrıca bkz. Çetin, Abdurrahman, "Abdestsiz Kur'an Okuma Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. 5, Bursa, 1993, s. 111-113.

44 Konuyla ilgili bir hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk. Şuayb el-Arnaûd vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, XXIX, 441. Ayrıca bkz. Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Dâru İhyâi't-Türâs, Kahire, tsz., I, 339-340.

45 Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, s. 84.

46 İzz b. Abdüsselâm, ulemânın üzerinde titizlikle durduğu münâsebât ilmi konusunda şunları söylemektedir: "Münasebet ilmi güzel bir ilimdir. Ancak bir ifadenin bağlantısının güzel olması için, onun başı ile sonunun birbiriyle bağlantılı tek bir konu hakkında olması şartı aranır. Çeşitli sebepler üzerine vaz edilmiş bir kelimada, başı ile sonu arasında irtibat şartı aranmaz. Bu tarz münasebeti kurmaya çalışanlar, altından kalkamayacakları zorlama bir işe kalkışmışlar demektir. Böylesi bir zorlamada irtibat ise, sözün güzeli (Kur'an) şöyle dursun, normal bir sözün bile şanına yakışmayan zayıf bir münasebettir. Zira Kur'an yirmi küsur yılda farklı hükümler hakkında muhtelif sebeplere bağlı olarak inmiştir. İlet ve sebeplerin farklı olması hasebiyle, Kur'an'ın ayet ve sureleri arasında irtibat kurulamaz." Bkz. İzzüddîn b. Abdüsselâm, *el-İşâre ile'l-İcâz fî Bâdî Envâ'i'l-Mecâz*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul, 1313/1895, s. 221.

47 Güneş, Abdülbaki, *Kur'an'da Âyet ve Âyet Bütünlüğü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 2005, s. 24.

son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan mezhepler ve ondan çok daha önce Hulefâ-i Râşidîn döneminin sonlarına doğru görülmeye başlayan farklı siyâsî eğilimler, hiç şüphesiz kültür tarihimizi ve İslâmî ilimleri doğrudan etkilemiştir. Takip eden II. asır, Kur’ân âyetlerinin yorumlanması hususunda ciddi ihtilafların ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Bu ihtilaflar esasında doğrudan Kur’ân kaynaklı olmayıp, meydana gelen siyâsî ve toplumsal olayların Kur’ân âyetleri üzerinden yoruma tabi tutulması ve bahsi geçen olaylarda rol alanların haklılığının ya da haksızlığının Kur’ân üzerinden ispatlanmaya çalışılması sonucunda ortaya çıkan ihtilaflardır. Yani ihtilaflar Kur’ân kaynaklı olmayıp ‘insan’ kaynaklıdır. Dolayısıyla bu mücadeleler sonucunda şekillenen mezhepleri “itikadî” olmaktan ziyade “siyâsî” olarak nitelendirmek hem tarihî bağlama daha uygun olacaktır hem de bu mezheplerin yapılarını tahlil etme hususunda sağlam bir zemin oluşturacaktır.

Diğer yandan Kur’ân’ın bizzat kendisinin ihtilafa delalet ettiği de bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir. Bu tür söylemlerin en ünlüsü şüphesiz Halife Mehdi zamanında Basra kadılığı yapan Ubeydullah b. el-Hasen’e (v. 168/784) ait olanıdır. O, Kur’ân’ın kendisinde fırkaların doğuşuna âmil olacak esaslar bulunduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Kur’ân’ın kendisi ihtilafa delalet ediyor. Kader ve cebr için Kur’ân’da asıllar vardır. Bunlar hususunda kim ne derse isabet etmiş olur. Bir kimse zâniye mü’min dese de, kâfir dese de veya ‘o fasıktır; ne kâfirdir ne de mü’mindir’ dese isabet etmiş olur. ‘O, kâfirdir fakat müşrik değildir’ veya ‘o kâfirdir, müşriktir’ dese de isabet etmiş olur. Zira Kur’ân bu manaların hepsine de delalet eder.”⁴⁸ Ubeydullah b. el-Hasen’in bu sözlerini nasıl bir ortamda söylediğini bilmemekle birlikte şunu söyleyebiliriz ki Kur’ân-ı Kerim’e bu tarz bir yaklaşım, onu yazılı bir metin olarak algılamanın ve âyetleri hem Kur’ân bütünlüğünden hem de tarihî/tabîî bağlamlarından soyutlayarak anlamamanın bir sonucudur.⁴⁹ Nitekim birbirleriyle mücadele içinde olan siyâsî/itikadî akımlar da, Kur’ân âyetlerini itikadî düşünceleri doğrultusunda yorumlamaya çalışırken, büyük ölçüde metni kendi bağlamından uzaklaştırmışlardır. Âyetler bu şekilde bağlamlarından soyutlanınca, mesela “kullar, kendi fiillerinin yaratıcısıdır” diyen Mu’tezile’yi haklı çıkartan âyet metinleri bulunabildiği gibi, Allah’ın dışında hiç kimsenin “hâlık” yani yaratıcı olarak nitelendirilmemesi gerektiğine vurgu yapan Sünnî düşünceyi olumlayan âyet grupları da bulunabilmektedir. Bu durumun bir devamı olarak hem

48 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tevîlu Muhtelifi’l-Hadis*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 51.

49 Goldziher’in kanaatine göre, bu yorum Ubeydullah’ın kadılıktan azledilmesinin gerekçeleri arasında sayılmaktadır. Bkz. Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yay., İstanbul, 1997, s. 197.

Mu'tezile, hem de Ehl-i Sünnet kendi düşünce sistemini üzerine bina etmeye çalıştığı Kur'ân metinlerini muhkem kabul ederek merkeze yerleştirirken, karşıtlarının mantığına daha yakın görünen âyetleri ise te'vil edilmesi gereken müteşabih metinlerden saymaktadır. Bu durum neredeyse İslâm tarihindeki bütün siyasî/itikadî akımların ortak tavrıdır.⁵⁰ Nitekim Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210) de bu durumun farkında olduğu için meseleyi şu şekilde özetlemiştir: "Bütün bu anlattıklarımızdan ortaya çıktığı üzere ümmetin çoğunluğu nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: İnsanların kendi mezheplerine uygun düşen her âyet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her âyet de müteşabihdir."⁵¹

İslâm tarihinin ilk dönemleri gruplar arasındaki siyasî mücadelelerin yoğun olarak yaşandığı zaman dilimleridir. Özellikle Sıffin savaşını takiben meydana gelen Tahkîm olayı, Cemel hadisesinden⁵² sonra Müslümanlar arasındaki ilk ciddi kampaşmanın da başlangıcı oldu. Hz. Ali tarafında yer alan bazı kimseler Tahkîm olayı sebebiyle hayal kırıklığına uğradılar. Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle tırmanışa geçen olaylar artık daha ciddi bir hal aldı. Tahkîm olayına karar veren ve onu meşru bir olay haline getiren Hz. Ali ve Muâviye b. Ebû Süfyân, daha önce Hz. Ali'nin safında yer alan birçok insan tarafından artık hedef haline gelmişti. Bu insanlar Tahkîm olayı sebebiyle Hz. Ali ve Muâviye'yi şiddetle tenkit ediyorlardı. Bu düşünceye sahip insanlar daha sonra Hâricîler adını alacaktı.⁵³

Hâricîler, siyasî mücadelelerinde Kur'ân'dan yoğun bir şekilde istifade etmişlerdir. Onlar, Batınîlerin yaptığı gibi tam aksine, kelime ve lafızların zahiri- ne önem vermişler ve zahiri anlama sınırsız sarılmışlardır.⁵⁴ Bu konuda da ta-

50 Pakiş, Ömer, "Halku'l-Ef'al İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezili ve Sünni Okuma Biçimi (Nasr Hamid Ebu Zeyd Örneği)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 2004, sy. 4, s. 147-148; Kazanc, Fethi Kerim, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24-25, 2007, s. 188-189.

51 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 152.

52 Cemel Vak'ası: Hz. Aişe (r.anha) ve beraberindeki yaklaşık 1000 kişilik bir topluluğun, Hz. Osman'ın (r.a) kanını talep etmek üzere Mekke'den Basra'ya gidip orada Hz. Ali (r.a) ile savaşması. Bu olayda Hz. Aişe grubun liderliğini yaptığı ve pahalı bir deveye bindiği için böyle bir isimlendirme yoluna gidilmiştir. Bkz. Algül, Hüseyin - Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul, 1991, II, 482-483. Tahkîm Olayı: Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki Sıffin savaşı devam ederken, bu anlaşmazlığın iki tarafın tayin edeceği hakemler yoluyla çözülmesi teklifinden hareketle gerçekleşen olay. Tahkîm olayında Hz. Ali'nin hakemi Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hakemi ise Amr b. el-Âs olmuştur. Bkz. Algül-Çetin, *a.g.e.*, II, 510-511.

53 Günal, Mustafa, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 186.

54 Hâricîlerin, neredeyse attıkları her adım için Kur'ân'ı referans olarak kabul etmeleri ve bunu yaparken de katı bir lafızcı tavır almalarının bir sebebi olarak, onların Hz. Peygamber'in

vizsizdirler. Kur’ân âyetlerini, kendi prensipleri doğrultusunda tefsir etmişler ve bunda başarılı olmuşlardır.⁵⁵ Özellikle ilk Hâricî gruplarının sloganı haline gelen “lâ hükme illâ lillâh” ifadesi, bazı âyetlerde geçen bu yöndeki ifadelerden alınmış gibi görünmektedir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı âyetlerde “*Hüküm ancak Allah’a aittir, Hüküm yalnız O’nundur*” meâlinde ifadeler yer almaktadır.⁵⁶ Hâricîler, katı lafızcı yaklaşımları sebebiyle, Hz. Ali’nin Muâviye’nin kararını kabul etmekle, açık-seçik olan Kur’ân hükümlerini (Allah’ın hükmünü) çiğnediğine hükmettiler ve isyan etme gereği duydular. Onlara göre Muâviye saldırgan ve zorba idi ve Hz. Ali onunla savaşı durdurmamalıydı. Hucurât 49/9. âyet onların bu konudaki haklılıkları hususunda sarıldıkları âyetlerden biriydi.⁵⁷ Oysa Hz. Ali’nin savaşı durdurması daha fazla Müslüman kanının akması için alınan bir karardı. Diğer yandan Hz. Ali’nin, böyle önemli bir konudaki Kur’ân’ın açık-seçik hükmünü bilmediğini düşünmek de isabetli bir yargı olmasa gerek.

Hâricîlerin kendi inançları dışındakileri çekinmeden tekfir edişlerine ve bununla bağlantılı olarak Kur’ân karşısındaki aşırı lafızcı ve “bağlama ihanet” diyebileceğimiz tutumlarına, Vâsıl b. Atâ ile yaşadıkları şu hadise iyi bir örnektir:

Mu’tezile reisi Vâsıl b. Atâ, arkadaşlarıyla yürürken Hâricîler’in Harûriye kolundan bir grubun geldiğini görür. Arkadaşlarına, “Siz onlarla konuşmayın, beni onlarla baş başa bırakın” der. Hâricîler ona, “Sen ve arkadaşların nesiniz?” diye sorar. Vâsıl, “Allah kelâmını dinlemek için iltica etmiş kimseleriz” diye cevap verir. Bunun üzerine Hâricîler, “Size sığınma hakkı verdik” deyince, Vâsıl, “Öyleyse bize inançlarınızı öğretin” der. Hâricîler kendi inançlarını ona öğretmeye başlarlar. Vâsıl da onlar anlattıkça “kabul ettik” diyerek cevap verir. Hâricîler buna çok sevinirler ve “Sizi bırakıyoruz, çabuk uzaklaşın” derler. Bunun üzerine Vâsıl, “Bu size yakışmaz, çünkü Allah, ‘*Müşriklerden biri sana sığınır, onu emniyet altına al ki Allah’ın kelâmını dinlesin. Sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır*’⁵⁸ buyuruyor” der. Hâricîler birbirlerine

hayatına ve hadislere fazla vukufiyet kesbetmemiş olmaları da gösterilmektedir. Bkz. Demircan, Adnan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 63.

55 Kırca, Celal, “Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1987, c. II, sy. 5, s. 57.

56 6.En’am, 57, 62; 12.Yusuf, 40, 67; 12.Kasas, 70, 88.

57 “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah adaletli davrananları sever.” Konuyla ilgili olarak Bkz. Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998, s. 16-18.

58 9.Tevbe, 6.

bakıp, “bu doğru” deyip onların yanına, güven içinde olacakları yere kadar götürecek bir adam verirler.⁵⁹

Sıffin savaşındaki Tahkîm olayını bahane edip isyan başlatan Hâricîler, Kur’ân-ı Kerîm’deki kimi âyetleri hasım olarak gördükleri kimselerle ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Onlara göre mesela Bakara 2/204’teki “*düşmanlıkta en amansız olan kişi*”⁶⁰ Hz. Ali’dir. Yine onlara göre En’am 6/71’deki⁶¹ *ellezi ve hüve müphem zamirleri Hz. Ali hakkında; âyetin sonundaki “Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah’ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu” kısmı Hâricîler hakkında nazil olmuştur. Ayrıca âyetteki “şaşırmış kişi” Hz. Ali; “onu doğru yola çağıran ashabi” da Nehrevan’daki Hâricîlerdir. Bakara 2/204’teki “insanlardan öylesi vardır ki dünya hayatında söylediği sözler senin hoşuna gider” ifadeleri Hz. Ali’den bahsederken, 207. âyetteki “Allah’ın rızasını kazanmak için canını satan kişi” Hz. Ali’yi şehit eden İbn Mülcem olmaktadır.⁶²*

Tahkîm olayının bâtil olduğuna delil olarak Mâide sûresinin 44, 45 ve 47. âyetlerinde geçen “*Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir... zalimlerdir... fasıklardır*” ifadelerini göstermişlerdir. İmâmetin vacip olmadığı konusunda ise delilleri şûrâdan bahseden Şûrâ 42/38. âyettir.⁶³

Tavırları ve düşüncelerindeki farklılıklar sebebiyle kendi aralarında da çeşitli gruplara bölünen Hâricîler, faaliyetlerinin meşruiyetini diğer bütün gruplar gibi Kur’ân’dan alma yolunu tercih etmişlerdir. İşin ilginç tarafı, Hâricîler içinde, bir grubu eleştiren diğer bir grup da eleştirisini Kur’ân’la temellendirmekten geri durmamıştır. Bunun en güzel örneğini Hâricîlerin Necedât kolunun lideri Necdet b. Âmir ile Ezârîka kolunun lideri Nâfi b. Ezrak arasında geçen yazışmalarda görürüz. Necdet b. Âmir, katliamları sebebiyle Nâfi b.

59 Müberred, Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi’l-Luğa ve’l-Edeb ve’n-Nahv ve’t-Tasrîf*, tahk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1986, III, 1078-1079.

60 “*İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (sözünün, özüne uyduğuna) Allah’ı şahit tutar. Hâlbuki o düşmanlıkta en amansız olandır.*”

61 “*De ki, Allah’ı bırakıp da bize faydası olmayan, zararı da dokunmayan şeylere mi tapalım? Allah bizi hidâyete kavuşturduktan sonra gerisin geri (şirke) mi döndürülelim? Arkadaşları ‘bize gel!’ diye doğru yola çağırdıkları halde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)? De ki, hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah’ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu.*”

62 Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, tahk. Helmut Ritter, Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, tsz., s. 183.

63 Râzî, Ebu’l-Fezâil Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Huceci’l-Kur’ân*, tahk. Ahmed Ömer el-Mahmesânî, Dâru’r-Râidi’l-Arabî, Beyrut, 1982, s. 58-59.

Ezrak’a gönderdiği mektupta Tevbe 9/91,⁶⁴ Nisâ 4/95-96⁶⁵ ve En’am 6/164.⁶⁶ âyetleri kullanır. Nâfi de cevap verirken aynı yöntemi izler ve Nisâ 4/97,⁶⁷ Tevbe 9/81, 90⁶⁸ ve Nûh 71/26-27.⁶⁹ âyetleri kullanır.⁷⁰

Bütün bu âyetlere baktığımızda Hâricî zihniyetinin Kur’ân karşısındaki tutumunun, bağlamdan kopuk, lafızcı ve “her âyetin her durum için söyleyecek bir sözü vardır” şeklinde bir yol izlediğini görebiliriz. Davranışların, âyetleri bu şekilde ele almak suretiyle gerekçelendirilmesinin bir tek açıklaması olabilir: Kur’ân’ı meşruiyetin kaynağı yapmak. Aynı meşruiyet zeminine yaslanma hususunda şüphesiz başka örnekler de vardır ve Muâviye b. Ebû Süfyân belki de bunların başında gelir.

Hız. Ali ile girdiği siyâsî mücadelesinden başarıyla (!) çıkan Muâviye b. Ebû Süfyân İslâm tarihinde saltanat devletini başlatan insan olarak kabul edilir. Arapların dâhîlerinden olduğu söylenen Muâviye,⁷¹ siyâsî mücadelesinin

64 “Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarımızla, canlarımızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.”

65 “Müminlerden özür sahibi olmaksızın (cihatten geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibarıyla, cihatten geri kalanlardan üstün kılmıştır. Gerçi Allah (müminlerin) hepsine de en güzel olanı (cenneti) vâdetmiştir. Ama mücahitleri büyük bir mükâfat ile kendi katından dereceler, bağışlanma ve rahmet ile cihatten geri kalanlara üstün kılmıştır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”

66 “De ki, ‘Her şeyin Rabbi o iken ben başka bir rab mi arayayım? Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilaf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir.’”

67 “Kendilerine zulmetmekte olan meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: ‘Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)’ Onlar da, ‘Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik’ derler. Melekler, ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!’ derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir.”

68 “Allah’ın Rasûlüne karşı gelerek (sefere çıkmayıp) geri bırakılanlar, oturup kalmalarına sevindiler. Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad etmek hoşlarına gitmedi ve “Bu sıcakta sefere çıkmayın” dediler. De ki: “Cehennem’in ateşi daha sıcaktır.” Keşke anlasalardı.” (Tevbe 9/81)

“Bedevilerden mazeret ileri sürenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah’a ve Rasûlüne yalan söyleyenler ise (mazeret bile belirtmeden) oturup kaldılar. Onlardan kâfir olanlara elem dolu bir azap isabet edecektir.” (Tevbe 9/90)

69 “Nuh şöyle dedi: ‘Ey Rabbim, kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma! Çünkü Sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler yetiştirirler.’”

70 İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferid*, tsh. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî, Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, 1956, II, 396-98.

71 Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, V, 261.

hemen her aşamasında âyetleri kendi amaçları doğrultusunda kullanmaktan çekinmemiştir.

Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki iktidar mücadelesinin en çetin aşamalarından birisini temsil eden Sıffin savaşındaki meşhur “Mushafın hakem kabul edilmesi” olayı esasen Muâviye b. Ebû Süfyân’ın fikri olup, meydana kaybedilen bir savaşın masa başında kazanılmasının dikkate değer örneklerinden biridir. Bu olay, siyâsî mücadelelerde âyetlerin değil esasında Kur’ân’ın bütünüünün kullanılmasının da bir örneğidir. Muâviye’nin emriyle Mushafın havaya kaldırılıp insanlar onun hakemliğine çağrılırken Âl-i İmrân sûresinin 23. âyetleri okunmaktaydı: “*Kendilerine Kitap’tan bir pay verilenleri görmüyor musun ki, aralarında hüküm vermesi için Allah’ın Kitabına çağrılıyorlar da sonra içlerinden bir kısmı yüz çevirerek dönüp gidiyor.*”⁷² Bu âyetin “Ehl-i Kitâb” kategorisine giren insanlardan bahsettiği çok açıktır. Nitekim âyetin nüzûl sebebine dair rivayetlerde de Hz. Peygamber’in İslâm’a davet ettiği Yahudilerden bahsedildiği bildirilmektedir.⁷³ Dolayısıyla bu âyeti böyle bir ortamda dillendirmek sadece âyetin bağlamını görmezden gelip onu farklı gayeler için kullanmak anlamına gelmemekte ayrıca mü’min olan rakip grubu ehl-i kitap kategorisine sokma gibi ilginç bir durumu da beraberinde getirmektedir.

Muâviye b. Ebû Süfyân, Sıffin’de savaşa başlamadan önce askerlerine yaptığı konuşmada şunları söylemiştir: “Allâh’a hamdolsun. O dilediğini yapar. Bir şeyi isterse onu yerine getirir. Bir şeye karar verirse onu uygular. Yaptıklarında kimse ona karışamaz, yaptıkları sorgulanamaz ama insanlar yaptıklarından dolayı sorgulanır. Allâh’ın kazâsı sonucu kader bizi yeryüzünün bu parçasına sürükledi ve Iraklılarla bizim aramızı açtı. Biz Allâh’tan gelene razıyız. O şöyle buyurur: “*Allah dileseydi onlar savaşmazlardı. Fakat Allah dilediğini yapar.* (Bakara 2/253)”⁷⁴

Babasının yoğun kulis faaliyetleri sonucu başa geçen Yezîd b. Muâviye de, İslâm tarihinin en acıklı olaylarından birisi olan Kerbelâ faciasından sonra, Hz. Hüseyin’e karşı davasında haklı olduğunu Şam halkına anlatmaya çalışırken yine cebir ideolojisine sığınmıştır. O, şunları söylüyordu: “Hüseyin’in kendisini halifelğe benden daha layık ve müstehak görmesi kendi görüşü ve anlayışından ileri geliyor. O, şu âyeti galiba iyi okumamış: ‘*De ki: Ey mül-*

72 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, tahk. Halil el-Mansûr, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 95.

73 Bkz. Suyûtî, *Lübâbu’n-Nükûl fî Esbâbi’n-Nüzûl*, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut, tsz. s. 51.

74 İbn Ebu’l-Hadîd, Ebû Hamîd İzzeddin Abdülhamîd b. Hibetullah, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1965, III, 153.

kün sahibi Allah! Sen mülkü dilediğine verirsin. Sen mülkü dilediğinden alırsın. Sen dilediğini aziz edersin. Sen dilediğini zelil edersin. Hayr yalnız Sen'in elindedir. Şüphesiz ki Sen her şeye gücü yetersin!” (Âl-i İmrân 3/26.)⁷⁵ Nitekim Muâviye'nin kendisi de Yezîd'in veliahtlığına itiraz edenlere yazdığı cevabi mektupta hilâfetle ilgili olarak aynı argümanları kullanmıştı.⁷⁶

Şunu da belirtmekte fayda var ki, -eğer rivâyetler doğru ise- Muâviye yanında Hz. Ali'nin de kimi âyetleri bağlamının dışına çıkarmak suretiyle siyâsî mücadelelerde kendi haklılığını ispat sadedinde kullandığını görmekteyiz. Sıffin savaşı esnasında Hz. Ali askerlerine çeşitli konuşmalar yapmış ve kendisinin haklı, karşı tarafın haksız olduğunu anlatmak için “*Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onlara azap etsin*”⁷⁷ âyetini okumaktan geri durmamıştır.⁷⁸

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın temelini attığı Emevî devletinin idarecileri her ne kadar iktidarı ele geçirdikten sonra orada bulunuşlarını meşru bir zemine oturtmak için âyetlerden istifade etmişlerse de, iktidar öncesinde bu durumun nasslar yoluyla kendilerine müjdelendiğini vs. iddia etmemişlerdir. Bununla birlikte İbn Abbâs'ın İsrâ 17/33. âyetinden hareketle⁷⁹ saltanata Muâviye'nin sahip olacağını söylediği rivayet edilmiştir. Çünkü âyette Allâh'ın mazlum olarak öldürülenin velisine *yönetimi* vereceği ve ona yardım edeceği bildirilmiştir. Hz. Osman da mazlum olarak öldürülmüştür ve onun velisi Muâviye'dir.⁸⁰ Öncelikle bahsi geçen âyetten böyle bir mana çıkarmak, herkes tarafından Kur'an'ı en iyi anlayan insanlar arasında gösterilen İbn Abbâs'ın yapmayacağı bir şeydir. Çünkü âyette ülkeyi yönetme anlamında bir iktidara sahip olmaktan değil bir yetkiden bahsedilmektedir ki o yetki de haksız yere öldürülenin velisinin, kısas isteme veya affetmeyi tercih etmesi şeklindeki bir yetkidir. Âyetin, içerisinde bulunduğu bağlam da böyle bir çıkarıma müsaade ediyor görünmemektedir. Diğer yandan böyle bir rivayetin diğer tefsir ve hadis kaynaklarında yer almıyor olması ve İbn Abbas'ın Hz. Ali tarafında yer aldığı bilinmesi de bu “çıkartımın” Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarlarınca sonradan İbn Abbâs'a söylettirildiği izlenimi vermektedir.⁸¹

75 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târibu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, V, 464.

76 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 144-146.

77 9.Tevbe, 14.

78 İbn Ebu'l-Hadîd, *a.g.e.*, III, 145, 164.

79 “*Allâh'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin. Kim ki mazlum olarak öldürülürse onun velisine yetki veririz. Artık o da öldürmede aşırı gitmesin.*”

80 İbn Kesîr, *a.g.e.*, V, 73. İbn Kesîr, ilginç bulduğu İbn Abbâs'ın bu çıkarımıyla ilgili, Taberânî'nin *Mu'cem*'inde aynı meâlde rivayet ettiği bir hadisi de zikretmektedir.

81 Bkz. Çalıskan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s. 162.

Sadece Emevîler değil, Abbâsî halifeleri de meşruiyet aracı olarak Kur'an'a yaslanmaktan geri durmamışlar ve cebriyecilik düşüncesine sığınmışlardır. Fakat onların cebriyeci tavırları Emevîler kadar belirgin olmamıştır. Bunun temel sebebi Abbâsîlerin tebaâ ile ilişkilerinin Emevîler kadar sorunlu olmamasıdır. Mesela Abbâsîlerin kurucusu ve birinci halifesi Ebu'l-Abbâs Seffâh (132-136/750-754) Kûfe'de halka yaptığı konuşmada birtakım faziletlerini anlattıktan sonra –özellikle Hz. Peygamber'e yakınlık derecelerini gündeme getirerek- kendi konumunu ve meşruiyetini desteklemek üzere Ahzâb 33/33⁸²; Şûrâ 42/23⁸³; Şu'arâ 26/213⁸⁴; Haşr 59/7⁸⁵ ve Enfâl 8/41.⁸⁶ âyetleri okumuştur.⁸⁷

İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (136-158/754-775) Mekke'ye yaptığı ziyaretlerden birinde halka şu şekilde hitap etmiştir:

“Ey ahali! Ben Allah'ın yeryüzündeki sultanıyım. O'nun verdiği başarı, doğru yol, güç ve sabırla sizi yönetiyorum. O'nun hazinedarıyım. O'nun meşietini ile hareket ediyorum. O'nun iradesiyle paylaşıyorum. O'nun izniyle veriyorum. Allah beni hazinesinin kilidi yapmıştır. Ne zaman size vermek ve rızıklarınızı paylaşmak için beni açmak isterse açar, ne zaman kilitlemek isterse de kilitlet. Öyle ise Allah'a yöneliniz. Size faziletinden vereceği bu asil günde, “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim*”⁸⁸ âyetiyle Kitab'ında haber buyurduğu

82 “Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Rasûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”

83 “İşte bu, Allah'ın inanıp salih ameller işleyen kullarına müjdelediği şeydir. De ki: “Ben buna karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.” Kim güzel bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir.”

84 “Öyle ise sakın Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarma, sonra azaba uğratanlardan olursun.”

85 “Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah'ın azabı çetindir.”

86 “Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah her şeyi hakkıyla gücü yetendir.”

87 Taberî, a.g.e.,VII, 425.

88 5. Mâide,3.

şeyi O’ndan isteyiniz ki beni doğruluk ve olgunlukta muvaffak eylesin, bana size şefkat ve iyilikte bulunmayı ilham eylesin ve size bahşetmek, rızıklarını adaletle paylaştırmak için beni açsın.”⁸⁹

Yine aynı halife ile Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’ın torunlarından Muhammed b. Ali -ki “en-Nefsü’z-Zekiyye” diye bilinir- (v. 145/762) arasındaki siyâsi mücadelelerde de aynı şekilde âyetlerin kullanıldığını görüyoruz.⁹⁰ Emevîlerin yıkılması hususunda Abbâsîlere en büyük destek Hz. Ali evladından gelmişti. Bu desteği verirken onların düşündükleri şey, hilâfete de kendilerinden birisinin getirilmesiydi. Fakat yeni devletin başına geçen halife Abbasoğullarından olunca bu durum Hz. Ali evladını memnun etmedi. İlk Abbâsî halifeleri Hz. Ali evladından İmâm Muhammed (Muhammed b. Ali) ve İmâm İbrahim etrafında bir iktidar alternatifinin belli bir kesimde daima düşünüldüğünü hesap ediyorlardı.⁹¹ İşte bu sebeple Ebû Ca’fer ile Muhammed b. Ali arasında bazı yazışmalar gerçekleşmişti. Bu yazışmalarda özellikle nesepler söz konusu edilerek hilâfete kimin daha üstün olduğu ispatlanmaya çalışılıyordu.⁹² Ebû Ca’fer mektubunun başına Mâide 5/33-34. âyetleri⁹³ yazarak başlıyordu. Bu âyetlerdeki “Allah ve Rasûlüne karşı savaş açanlar” Ebû Ca’fer’e göre Hz. Ali evladıydı ve onlar kesinlikle cezalandırılmalydılar. Ebû Ca’fer, tehlikeli bir yoruma başvurarak kendisini de Allah ve Rasûlü’nün yerine koymuş oluyordu.⁹⁴ Diğer yandan, yine âyetlerde belirtildiği gibi, eğer İmâm Muhammed tevbe edip itaat ederse Ebû Ca’fer onu bağışlayabilirdi.

Muhammed b. Ali de aynı tarzı devam ettiriyor ve o da cevabına kendine göre seçtiği Kasas 28/1-6. âyetleri⁹⁵ yazarak başlıyordu. İmâm Muhammed,

89 İbn Kuteybe, *Kitâbu Uyûni’l-Abbâr*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, tsz., II, 247.

90 Bu konuda yazılmış bir makale için bkz. Mûnis, Hüseyin, “İstihdâmu Âyâtî’l-Kur’âni’l-Kerîm fi’l-Mücâdelâti’s-Siyâsiyye”, *el-Kitâbu’l-Tizkârî bi Münâsebâti İhtifâlâtî’l-İdi’l-Elft li’l-Ezher* içinde, Kahire, 1983, s. 57-65.

91 Algül-Çetin, *a.g.e.*, III, 241.

92 Mûnis, *a.g.m.*, s. 58.

93 “Allah’a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahrette de onlara büyük bir azap vardır.”

“Ancak onları ele geçirmemizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah’ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.”

94 Mûnis, *a.g.m.*, s. 62.

95 “Tâ-Sîn-Mîm. Bunlar apaçık Kitab’ın âyetleridir. İman eden bir kavim için Musa ile Firavun’un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağuz. Şüphe yok ki Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora balkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan

bu âyetlerle mektubuna başlamak sûretiyle Ebû Ca'fer'i Firavun ve taifesine, kendilerini ise Firavun tarafından mazlum durumuna düşürülmüş fakat bununla birlikte Allah'ın kendilerine yardım ve imâmet (iktidar) vadettiği kimselere benzetmiştir.

Abbâsîlerin kimi halifeleri gibi, ilk dönemlerde siyâsî hadiselerde önemli rolleri olan ileri gelen komutanların da âyetleri, bağlamlarına ihanet edencesine siyâsî mücadelelerinde kullandıklarına şahit olmaktayız.

Abbâsîlerin ünlü komutanı ve iktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçmesindeki baş aktörlerden Ebû Müslim el-Horasânî büyük isyanı başlatacağı zaman emrindeki komutanlara sancak verirken Hac 22/39. âyeti okuyordu.⁹⁶ Ayrıca Horasan'a girdiğinde Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyar'a yazdığı mektupta Fâtır 35/42-43. âyetlerini;⁹⁷ Merv'e gizlice girdiğinde de Kasas 28/15. âyetini⁹⁸ okuyordu.⁹⁹

Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın, Abbâsîler'in elinden kaçmasına yardımcı olan Nakib Lâhız b. Kurayz et-Temîmî, Abbâsîler geldiğinde Nasr'ı uyarmak için Kasas 28/20. Âyeti¹⁰⁰ okumuş ve şifreli bir şekilde kaçmasını ona bildirmişti. Sonra bu durum ortaya çıkınca Ebû Müslim Lâhız'ı öldürmüştür.¹⁰¹

bir kesimi eziyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Şüphesiz o bozgunculardan. Biz ise istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım. Yeryüzünde onları kudret sahibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Haman'a ve ordularına çekinegeldikleri şeyleri gösterelim."

96 "Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad izni verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeye gücü yeter."

97 "Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince, bu ancak onların nefretlerini artırdı."

"Yeryüzünde büyüklük taslamak ve kötü tuzak kurmak için (böyle davranıyorlardı). Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır. Onlar ancak öncekilere uygulanan kanunu bekliyorlar. Sen Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen Allah'ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın."

98 "Musa halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından; kavgaya eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Musa da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Musa, "Bu şeytanın işidir. O gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır" dedi."

99 Taberî, *a.g.e.*, V, 356-357, 381.

100 "Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi: "Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için aralarında senin durumunu görüşüyorlar. Şehirden hemen çık. Şüphesiz ben ögüt verenlerdenim" dedi."

101 Taberî, *a.g.e.*, VII, 381; Halife b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî el-Uşfurî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, tahk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1397, I, 113.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm insanları en doğru yola ulaştırmak için gönderilmiş ilahi bir hitap/kitaptır. Sözlü kültürün kodlarına göre inzâl edilmiş bu hitap, tarihin belli bir zaman aralığında, belli bir dili kullanarak ve parça parça gönderilmiştir. Dolayısıyla onu en iyi şekilde anlamanın yolu, öncelikle inzâl edildiği ortamı iyi bilmek ve anlamaktan geçer. Nüzûl ortamı Kur’ân’ın bütünü için bir bağlam kabul edilebilir. Aynı şekilde Kur’ân’ın âyetleri de belli bir bağlam içerisinde yer alır. Bu bağlamlara riâyet bize doğru anlamı vereceği gibi, âyetlere hem anakronik hem de parçacı yaklaşımlardan uzak durmamızı sağlayacaktır.

Örneklere görüldüğü üzere siyâsî mücadele içinde yer alan insanların bu tür hadiselerde kullandıkları âyetler, esasen maksadı anlatmak bakımından problemsiz görünüyor. Yani âyetler ve âyetlerin kişiler tarafından kullanıldığı durumlar göz önünde bulundurulduğunda bütünüyle bir uygunsuzluktan bahsetmek doğru değildir. Ne var ki âyetlerin bu şekilde kullanılması, onların kendi bağlamları açısından düşünüldüğünde bir saptırma anlamına gelmektedir. Buralarda âyetler kendi bağlamından koparılmış, bütünlük içinde olduğu önceki ve sonraki âyetlerden soyutlanarak keyfi deliller olarak kullanılmıştır. Âyetler bağlamından koparıldıkları için, sanki konuşan tarafların bizzat kendileri için/onlar hakkında nazil olmuş izlenimi verilmektedir. Daha doğrusu tarafların yapmak istedikleri de aslında budur: “Yaptığımız faaliyetlerin haklılığı tartışılmazdır. O kadar ki, işte bu âyetler bile adeta bizim haklılığımızı desteklemek üzere nazil olmuşlardır.”

Bu mücadelelerdeki tarafların Kur’ân-ı Kerîm’e dair böyle bir bağlam bilgisine sahip olmadıklarını şüphesiz düşünemeyiz. Onlar hem Arapça’yı hem de Kur’ân’ı aslında iyi bilen insanlardır.¹⁰² Fakat iktidarı elde etme arzusu ve karşı tarafa haklılıklarını ispat etme gayreti, yönetim mekanizmalarını ele geçirme hususunda yegâne meşruiyet kaynağı olarak algıladıkları Kur’ân karşısında onları böyle bir tavır almaya sürüklemiş olmalıdır. Diğer yandan âyetlerin nüzûl ortamı ve sebepleri göz önüne alınmaksızın çeşitli konularda bu kadar kolay iktibas edilmesinin bir başka sebebi olarak, “Kur’ân’ın evrenselliği” düşüncesini ve her duruma hitap ediyor oluşuna dair inancı göstermek de mümkündür. Bu düşünceye göre Kur’ân’ın her âyeti –hatta her cümlesi- tabii ve tarihi bağlamından bağımsız bir şekilde ele alınabilir ve lafzen ve manen her zamana taşınabilir. Şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm son ilahi kitaptır ve kendisinden sonra herhangi bir vahiy kaynaklı kitap gelmeyecektir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm miladi VII. asırdaki nüzûlünden başlayarak kıyâmet vaktine kadar ge-

102 Mûnis, a.g.m., s. 60.

çerliliğini sürdürecektir. Bu anlamıyla evrensel bir hitap ve kitaptır. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın evrenselliği en genel anlamıyla onun tüm insanlık için bir hidâyet kaynağı ve rehber oluşundadır. Diğer yandan, yukarıda da belirtildiği üzere, o belli bir zaman diliminde, belli bir kültür çevresinde yaşayan belli bir topluluğa (ilk muhatap), belli bir dili kullanarak ve belli bağlamlar içerisinde nazil olmuştur. Bu yönüyle onun evrensel olduğunu söylemek hakikati göz ardı etmek olacaktır. Özellikle Kur'ân'ın anlaşılması hususunda bu durumun önemi kimi İslam âlimlerince de dile getirilmiştir.¹⁰³ Bu sebeple, bir kez daha belirtmek gerekir ki, Kur'ân'ın evrenselliği en genel anlamıyla onun tüm insanlığı hidâyete çağırıyor oluşundadır ve bu da belli bir zamanda kullanılan belli bir dilin (miladi VII. asır Arapçası) ve kültürün aracılığıyla ortaya konan mesajlarda tezahür etmektedir. Dolayısıyla bizler her âyeti her durumda, sanki bizzat o durum için nazil olmuş gibi algılayıp kullanamayız. Bu cümleden olarak, Tefsir usûlünün meşhur kaideleri arasında zikredilen “sebebin hususi oluşu mânânın umumi oluşuna engel değildir” ifadesinin tekrar gözden geçirilmesi gerektiği; bu ifadenin, “anlama ve yorumda temel hüccet (otorite) olarak salt lafız ve lafzın umumi addedilen delaletini”¹⁰⁴ kabul eden anlayışın bir sonucu olduğu ve ennihayet bu anlayışın, ayetlere dair tabii ve tarihsel bağlam bilgisini göz ardı ettiği düşüncesinde olduğumuzu belirtmemiz gerekir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz: Makalede yer verdiğimiz rivayetler, şüphesiz siyâsî mücadeleler içinde yer alan kimselerin Kur'ân'la ilişkilerinin sadece konumuzla ilgili yönünü yansıtmaktadır. Onların Kur'ân'la kurdukları ilişkinin tek şekli bu değildir. Fakat Kur'ân'a böyle yaklaşmış olmaları, özellikle müşriklerden ve inkârcılardan bahseden âyetleri tabii bağlamlarından kopararak kendi siyâsî gayeleri uğrunda, yine kendileri gibi Müslüman olan rakiplerine karşı rahatça kullanmış olmaları dikkat çekici ve şaşırtıcıdır. Onlar, özellikle Muhammed b. Ali ve Ebû Ca'fer hadisesinde de görüldüğü üzere,

103 Şâtıbî şöyle der: “Kur'ân Arap diliyle inmiştir; dolayısıyla onu anlama çabaları da yine ancak Arap dili vasıtasıyla olacaktır.” Bkz. Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul, 1993, II, 61; III, 48, 370.

104 Öztürk, Mustafa, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine –Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 121. Müteşabihlerin neliği hususundaki farklı ve çelişkili bir çok açıklamanın oluşturduğu sorunun nedenlerinden bahsederken Öztürk şunları söylemektedir: “Bunun temel nedeni, az önce de belirttiğimiz gibi, fıkıh usûlcülerinin kahir ekseriyetince benimsenen ‘el-ibra bi ‘umûmi'l-lafz’ ilkesinden hareketle Kur'ân'daki lafızların delaletinde tâmime gidilmesi ve dolayısıyla anlamın büyük ölçüde lafızdan üretilip tarihsel bağlamın göz ardı edilmesidir. Anlam ve yorumda temel hüccet (otorite) salt lafız ve lafzın umumi addedilen delaleti olunca, Kur'ân'ı herkesin kendine göre konuşturmasına bir anlamda fırsat tanımış olmaktadır.” Öztürk, *a. g. e.*, s. 120-121.

kendilerinde var olan edebi yeteneği de işin içine katarak âyetleri konuşmalarının/yazışmalarının bağlamına rahatça uyarlayabilmişlerdir. Bu durumda âyetlerin bağlamlarını kendi metinlerinin/konuşmalarının bağlamlarına fedâ etmişlerdir.

Kaynaklar

- A'zamî, Mustafa Muhammed, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, çev. Ömer Türker-Fatih Serenli, İz Yay., İstanbul, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk. Şuayb el-Arnaûd vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1995.
- Algül, Hüseyin - Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul, 1991.
- Arslan, Gıyasettin, “Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Meallerinde Hedef Dilin Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 2003, ss. 27-44.
- Arslan, Hüsamet, “Bağlam”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul 1990.
- Arslan, İbrahim, “Levh-i Mahfuz'un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 50, sy. 1, Ankara, 2009, ss. 25-47.
- Azimli, Mehmet, “Allah'ın Hz. Peygamberi Suikastlerden Koruması Çerçevesinde Sıyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. XX, sy. 1, 2007, ss. 31-37.
- Belâzurî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütühu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sıhâb*, tahk. Ahmed Abdülgafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yay., İstanbul, 1995.
- , *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e: Anlamın Tarihi*, Tibyan Yay., İstanbul, 1997.
- Çalışkan, İsmâil, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- Çetin, Abdurrahman, “Abdestsiz Kur'ân Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. 5, Bursa, 1993, ss. 105-118.
- Demircan, Adnan, *Hâricilerin Siyâsi Faaliyetleri*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Doğan, D. Mehmet, *Türkçe Sözlük*, Ülke Yay., İstanbul, 1994.
- Dursunoğlu, Halit, “Türkiye Türkçesinde Konuşma Dili İle Yazı Dili Arasındaki İlişki”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 30, Erzurum, 2006, ss. 1-21.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahk. Helmut Ritter, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Gezer, Süleyman, "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar/Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Çorum, 2002, ss. 253-264.

Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yay., İstanbul, 1997.

Gül, Ali Rıza, "Kıyâmet Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *AÜİFD*, c. XLIV, sy. 2, Ankara, 2003, ss. 69-108.

Günal, Mustafa, *Hız. Ali Dönemi ve İç Siyâset*, İnsan Yay., İstanbul, 1998.

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

Güven, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul, 2005.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî el-Uşfurî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, tahk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Dâru'l-Kalem, Dîmeşk, 1397.

Hocaoğlu, Mustafa, "Kıyâmet Suresinin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine Adlı Çalışmanın Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, İzmir, 2009, ss. 69-88.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferid*, tash. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1956.

İbn Ebu'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1965.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe li'n-Neşr, Riyâd, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, tahk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

-----, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

-----, *Kitâbu Uyûni'l-Abbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.

İbn Saîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meâl-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2009.

İzzüddîn b. Abdüsselâm, *el-İşâre ile'l-İcâz fî Bâdi Envâ'i'l-Mecâz*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul, 1313/1895.

Kardâvî, Yusuf, "Kur'an Tefsirinde İdeal Yöntem", çev. Muhittin Akgül, *Diyânet İlmî Dergi*, c. XXXVIII, sy. 3, 2002, ss. 57-90.

Kazanc, Fethi Kerim, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24-25, 2007, ss. 179-227.

Kırca, Celal, “Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1987, c. II, sy. 5, ss. 52-61.

Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2005.

Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Beyrut-Kahire, 1992.

Mahallî, Celaleddin - Suyûtî, Celaleddin, *Tefsiru'l-Celaleyn*, Salâh Bilici Kitabevi Yay., İstanbul, tsz.

Mûnis, Hüseyin, “İstihdâmu Âyâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Mücâdelâti's-Siyâsiyye”, *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebâti İhtifâlâti'l-Îdi'l-Elfi li'l-Ezher* içinde, Kahire, 1983, ss. 57-65.

Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif*, tahk. Muhammed Ahmed ed-Dâli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

Nesefî, Ebu'l-Berakât, Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl*, Eda nşr., İst., 1993.

Ong, Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postalıcıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul, 1995.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yay., İstanbul, 2011.

-----, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine –Problemler, Tespitler, Teklifler-*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

Pakış, Ömer, “Halku'l-Ef'al İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezili ve Sünni Okuma Biçimi (Nasr Hamid Ebu Zeyd Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IV, 2004, sy. 4, ss. 147-160.

Râzî, Ebu'l-Fezâil Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Huceci'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Ömer el-Mahmesânî, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1982.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, tahk. el-İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2002.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule Yay., İstanbul, 1994.

Sicistânî, Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd Abdullâh b. Ebu'l-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâbihif*, tahk. Muhammed b. Abduh, Kâhire, 2002.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004.

-----, *Lübâbu'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, tsz.

Sülün, Murat, “Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 50:2, 2009, ss. 13-38.

-----, “Nefs-i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.50:1, 2009, ss. 1-25.

Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul, 1993.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Ünver, Mustafa “Kur’ân’ı Siyâkla Anlamak”, *Yeni Ümit Dergisi*, sy. 83, 2009, ss. 45-48.

-----, “Murâdı İlahîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19’un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14-15, Samsun, 2003, ss. 207-220.

-----, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, Sidre Yay., Ankara, 1996.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Bedir Yay., İstanbul, 1993.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilü’l-İrfân*, Dâru İhyâ’i’t-Türâs, Kahire, tsz.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, tahk. M. Ebu’l-Fadl İbrâhim, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz.

Zirikli, Hayruddîn b. Mahmûd, *el-Âlâm*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

CELÂLEDDİN HÂRİZMŞAH'IN SON GÜNLERİ

Osman GÜRBÜZ(*)

ÖZ

1224 yılında Hindistan'dan Kirman'a geçen Hârizmşahların son sultanı Celâleddin, buradan Azerbaycan'a ulaştı ve bölgedeki siyasi dağınıklığın yardımıyla kısa süre içerisinde devletini kurarak önemli bir güç haline geldi. Moğol ve Gürcülere karşı kazandığı zaferler, kendisini halkın gözünde kahramanlaştırmaya yetti; ancak Ahlât'ın fethi ve Müslüman yerleşim alanlarını yağmalaması, onun halkın gözünden düşmesine sebep oldu. Yassı çimen savaşında Selçuklu-Eyyûbî ittifakına karşı savaşı kaybederek bütün gücünü kaybetti. Bundan sonra toparlanma çabaları ve yeni ittifak arayışları hiçbir işe yaramadı. Kahramanlıklarla dolu hayatı 1231 yılında Meyyafarikîn (Silvan) dağlarında son buldu.

Anahtar Kelimeler: Celâleddin Hârizmşah, Moğollar, Meyyafarikîn, Ahlât, Ölüm.

ABSTRACT

Last Days of The Sultan of Hârizmşah Celâleddin

The last sultan of Hârizmşahs Celâleddin who went from India to Kirman in 1224, then reached Azerbaijan and had become a major force establishing the own state in a short time with the help of the political mess in the region. He won against the Mongols and Georgians, after these victories, he became a hero in the public eye; but after pillaging of the residential areas of Muslims and conquest of Ahlat, He lost his fame in public eye. He defeated Yassı çimen war against alliance of Seljuks-Ayyubid, thus He lost his all power. After that, His searches for recovery and getting new alliance did not work. His life full of success ended in Meyyafarikin(Silvan) mountains in 1231.

Keywords: Hârizmşah Celâleddin, Mongols, Meyyafarikin, Ahlat, Die.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.

Giriş

Hârizmşahlar Devleti'nin son sultanı Celâleddin'in doğum tarihi hakkında kaynaklar suskundur. Babası Hârizmşah Muhammed, annesi Hint asıllı bir cariye olan Ay-Çiçek Hatundur. Hemen hemen bütün seferlerinde babasının yanından ayrılmayan Celâleddin, cesareti, cengâverliği ve başarılarıyla tanınıyordu. 1216 senesinde babası Hârizmşah Muhammed'in orduları Moğol hükümdarı Cengiz'in oğlu Cuci komutasındaki ordu karşısında kaybetmek üzereyken, sağ kanat komutanı Celâleddin sayesinde kurtulabilmişti¹. Şehzade Celâleddin, babasının hükümdarlığı esnasında bizzat kendisinin fethettiği Guriler ülkesinin baş şehri Gazne meliki idi.

Müslüman dünyasının yetiştirdiği sultanların en büyüklerinden biri olan Celâleddin², babaannesi Terken Hatun'un kendisine karşı çıkması sebebiyle veliaht tayin edilmemişti. Ancak yaklaşan Moğol tehlikesi hesapları alt üst etti; baba Hârizmşah Muhammed, ülkeyi ancak Celâleddin'in kurtarabileceğini düşünerek kendisini ölümünden kısa bir süre önce veliaht tayin etti. Fakat bu yeni atamadan memnun olmayan bazı Türk komutanları onu ortadan kaldırmak için Harezm'de kardeşleri Uzlaşah ve Akşah ile gizli bir plan üzerinde anlaştılar. Durumdan haberdar olan Celâleddin, süratle Horasan istikametine kaçarak kurtuldu. Yolda kendisini takip etmeye çalışan kardeşleri, Moğol birliklerinin ani baskısıyla öldürüldü; o ise kendisini bekleyen tuzak ve saldırıları atlatarak salimen Gazne'ye ulaşabildi.

Gazne halkı Moğol dehşeti karşısında önceden tanıdıkları Sultan etrafında toplanarak şiddetli saldırılar yaptılar. Pervan yakınlarında elli bin kişilik Moğol ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattılar. Bu büyük zafer, Celâleddin'e olan güveni artırırken o zamana kadar yenilgi yüzü görmeyen Moğolları şaşkına çevirmişti.³ Ne var ki bu zafer, ganimet paylaşımı esnasında komutanların birbirine düşmesiyle gölgelendi. Celâleddin, ordusunun dağılmasına yol açan kavgaları önleyebilmekte başarısız olunca, yanında az sayıda askerden başka kimse kalmadı.

Moğolların takibinden kurtulmak için Hindistan'a geçen Sultan, henüz ordusunu toparlayamamışken İndus nehri yakınlarında bizzat Cengiz komutasında 18.000 seçme askerden oluşan ani bir Moğol saldırısına uğradı.⁴ Sava-

1 Yinanç, Mükrimin Halil, "Celâleddin Harzemşah", *İA*, İstanbul, 1993, III, 49.

2 Deguignes, *Tarih-i Umumi*, çev. Hüseyin Cahid, İstanbul, 1924, IV, 112.

3 Barthold, Vassilij, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990, s. 466

4 Nesevî, Muhammed, *Siretü's-Sultan Celâleddin Menkubirri*, yay. Hafız Ahmed Hamdi, Daru'l-Fikr, Mısır, 1953, s.158.

şın kaybedileceğinin işaretleri ortaya çıkınca, hanımı, annesi ve yakınlarından oluşan bir grup kadının, Cengiz askerlerinin eline düşmektense bizi öldürün diye feryat etmeleri üzerine, onların boğulmalarını emretti. Yürekleri dağılayan bu elim musibetin verdiği ızdırapla ile saldırılarını sürdüren Sultan, düşman birlikleri üzerine son bir hücum yaparak atını hızla geri çevirdi ve düşmanların şaşkın bakışları arasında atıyla İndus nehri'nin coşkun sularına daldı (1221). Üzerine yöneltilen ok yağmurundan kurtularak kendisini karşıya atan Sultan, Hindistan'da üç yıla yakın bir süre kaldı. Bu coğrafyadaki ikameti esnasında bir yandan Hint racaları, diğer yandan bölgenin Müslüman emîrleriyle mücadelelerini aralıksız sürdürdü.

1224 yılında Hindistan'ı terk ederek İran'ın Kirman eyaletine geçti.⁵ Bir müddet burada eyalet valiliği yaptı, aynı yıl Fars eyaletine geçti. Burada Atabeg Zengi'nin kızıyla evlendi; daha sonra İsfahan ve Huzistan'ı kendisine bağlayan Celâleddin, kardeşi Gıyaseddin Pirşahı yenerek itaat altına aldı. Moğollarla mücadelesini sürdürmek üzere Halife Nasır'dan yardım için elçiler göndermesine rağmen halife bu talebi reddederek üzerine ordular sevk etti. Bunun üzerine Celâleddin Irak-ı Acem'i yağmaladıktan sonra Merağa'ya döndü.⁶

1225 yılında Azerbaycan atabeği olan Özbek'in kendisinden çekinerek şehri boşaltması üzerine Tebrizi ele geçirdi. Bu sırada Konya Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubâd ve Eyyûbî meliklerine mektuplar yazarak Moğollara karşı onların yardımını istedi. Keykubâd, Celâleddin'in teklifini çok olumlu karşılayarak memnuniyetini bildirdi. Gürcülerin İslam memleketlerine karşı artan saldırılarını gören Celâleddin, aynı yıl Gürcistan içlerine dalarak kraliçe Rusudan'ın birliklerini bozguna uğratarak yirmi bin civarında Gürcü askerini öldürdü.⁷ Onun Gürcistan'da olmasını fırsat bilerek ayaklanan Özbek Pehlivanı cezalandırmak üzere Tebriz'e döndü. Şehri itaat altına alarak Hatun'u Özbek'ten boşattırıp kendisi nikâhladı. Bundan sonra tekrar Gürcistan'a dönerek neredeyse bir asırdır elden çıkmış bulunan Tiflis'i yeniden ele geçirdi (1226)⁸. Fakat bu defa da Kirmanda Barak Hâcib ayaklanmıştı; Celâleddin hızla oraya ulaşıp ayaklanmayı bastırdı. Sultan 1227 yılında Gürcülerin Tiflis'te karışıklıklar çıkardığını haber alınca oraya ulaştı; Gürcüler şehri ateşe verip kaçmışlardı.

5 Nesevî, *a.g.e.*, s.160

6 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk. Ali Necib, Beyrut, 1989, XIII, 114.

7 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 114

8 Vardan, Vardabet, "Türk Fütuhâtı Tarihi", *Tarih Semineri Dergisi*, çev. Hrand Andreasyan, İstanbul, 1937, s. 224.

Aynı dönemde İsmaililerin Gence valisi emîr Orhan'ı öldürmeleri üzerine Sultan, onlar üzerine bir sefer düzenleyerek Alamut ve Kumis bölgelerini yakıp yıktı. Moğolların Ceyhun nehrini geçtiklerini haber alarak Damgan yakınlarında onları bozguna uğrattı. 1228 yılında Moğolların tekrar Ceyhun'u geçtikleri haberi kendisine ulaşınca, bütün kuvvetlerini toplayarak İsfahan yakınlarında onları karşıladı. Kardeşi Gıyaseddin'in hıyanetine rağmen Celâleddin, Moğolları bir kez daha bozguna uğrattı. Daha sonra Moğolların kurduğu pusuya düşerek ağır kayıplar verdi; ancak kısa süre içinde dağılan askerlerini yeniden bir araya getirip tehlikeyi atlattı.

Celâleddin bundan sonra gayretlerini Azerbaycan ve Gürcistan üzerinde yoğunlaştırdı, bölgede önemli başarılar gerçekleştirdi (1229). Onun Moğollar ve Gürcülere karşı kazanmış olduğu zaferler, Müslüman dünyasında büyük sevinç ve memnuniyetle karşılandı. Özellikle her iki tehlikenin tehdidi altında bulunan Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesinde yaşayan Müslümanlar arasında adı efsaneleşti.

Kazananın Kaybettiği Kuşatma: Ahlât Muharasası

Celâleddin Hârizmşah geniş kesimler tarafından sevmekle birlikte kendisi ve askerlerinin halka karşı davranışları zaman zaman önemli rahatsızlıklara ve nefrete dönüşebiliyordu. 1226 yılında Sultan, Malazgirt yoluyla Ahlât'a ulaştı; kentin varoşlarında meydana gelen savaşlarda halk büyük zararlara uğradı. Mallar yağma edilirken kadınlar esir alındı. Harezm askerlerinin aynı yıl Erzurum, Bingöl ve Diyarbakır bölgelerine yaptıkları yağma akınları, bu yörelerde yaşayan ahali arasında tepkilere yol açtı; halkın bir kısmı onların zulümlerinden kaçarak Suriye taraflarına göç etti. Doğal olarak Celâleddin'e karşı beslenen sevgi ve saygı yerini kin ve düşmanlığa bırakmaya başladı. Çünkü kendisi zalimce davranıyor, askerleri halkın malına karşı açgözlülük ediyorlardı.⁹ Onun Anadolu Türkleri arasında korkuyla karışık bir sevgiyle değerlendirilmesini bu tehditkâr tutumuna bağlayabiliriz.¹⁰

Sultan Celâleddin 1229 yılının Ağustos ayı sonlarında Ahlât'ı beşinci kez yeniden kuşattı. Ahlât bölgesi sahibi Eyyûbî Melik Eşref, kuşatmadan bir süre önce burada komutanlık yapan Hacib Ali'yi görevden alarak yerine İzzeddin Aybek'i tayin etmiş; yeni komutan eskisini öldürmüştü. Kuşatma devam ederken önemli siyasi gelişmeler ortaya çıkmış, Amid ve Mardin Artuklu emîrlерinin yanı sıra Erzurum Selçuklu emîri Rükneddin Cihanşah da Celâleddin'in saflarına geçmişti.

9 İbn Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulvahid, *el-Kâmil fi' t-Tarih*, Daru Sadr, Beyrut, tsz. XII, 471.

10 Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, 3.baskı, İstanbul, 1994, s. 37.

Diğer yandan şimdiye kadar Sultanla yakın dostluk ilişkilerini devam ettiren Anadolu Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubâd, gelişmelerden rahatsızlık duyarak kuşatmanın tehlikelerine dikkat çekmiş; ama Celâleddin'e söz dinletememişti. Keykubâd, başkalarının kışkırtması ve teşvikleriyle girişilen Ahlât kuşatmasının yanlış olduğunu, kendisine yakışanın Müslümanlarla değil inançsızlarla mücadele etmesi gerektiğini, Moğollara barışçı yollardan, hediye ve alttan alarak yaklaşılmasını öğütlüyor; İslam dünyasının ancak bu şekilde kurtulabileceğini belirtiyor ve üstü kapalı şekilde yaptıklarından dolayı kendisini kınıyordu.¹¹ Öte yandan Halife Ahlât kuşatmasının kaldırılması için Sultana çok değerli hediyeler göndererek talepte bulunmuş ancak isteği geri çevrilmişti.¹² Hârizmşah'ın söz dinlemez tavırları Selçuklu Sultanı Alaeddin'i Mısır Eyyübî sultanı Melik el-Kâmil ve kardeşi Melik Eşref ile yakınlaşma ve ittifaka sevk etti.

Van gölü kıyısında kurulan mancınıklarla surlar dövülerek kuşatma devam etmekteydi. Melik Eşref'in kardeşleri Takiyyüddin Abbas ve Mucirüddin Yakup'tan hoşlanmamakla birlikte Ahlât halkı sırf Hârizmşah'tan korktuklarından dolayı onlara yardım etmek zorunda kalmışlardı.¹³ Halkın sövüp saymasına aldırmayan Celâleddin, kış boyunca inatla kuşatmayı sürdürdü. Bağdat, Suriye ve Anadolu'dan gelip kuşatmanın kaldırılmasına gayret gösteren araçlar, amaçlarına ulaşamadılar.¹⁴ Muhasaranın uzun sürmesi sonucu şehirde yiyecek sıkıntısı baş gösterdi; halkın bir kısmı açlıktan kırıldı. Açlık sebebiyle halkın köpek, kedi, eşek, katır hatta fareleri avlayıp yediği haberleri yayılmaya başlamıştı. Bazıları açlık ve kıtlığın bu dereceye ulaşması karşısında başka çareleri kalmadığı için Celâleddin'den söz alarak kale kapılarını açtılar.¹⁵ Diğer bir rivayete göre ise, Azerbaycanda kendisine verilmesi vadedilen iktâ karşılığında İsmail Vanî isimli birinin hıyanetiyle kaleden ipler sarkıtılarak Harezmi askerler kaleye çekildiler ve astıkları bayrakları gören Ahlât halkı ümitsizliğe düşerek mücadeleyi bıraktılar (1230 Mayıs) .

Kalenin tesliminden sonra Ahlât halkının acınacak durumunu bize nakleden tarihçiler, Celâleddin'in bazı komutanlarının baskısıyla şehri üç gün

11 İbn Bibî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, 1996, I, 381.

12 İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İber ve Divânu'l-Mübteda ve'l-Haber*, Beytül-efkârî'd-devliyye, Riyad, tsz., s.1321

13 Abu'l-Ferec, Bar Hebraeus, *Tarih*, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK yay., Ankara, 1945, II, 527.

14 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 487.

15 İbn Tağriberdî, Cemaleddin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zahire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire, 1982, VI, 273.

yağmalattığını haber verirler. Harezm askerleri, gizli ve gömülü eşyaların çıkarılması için halka işkence ediyorlar ve bazılarını öldürüyorlardı. Zehebî, “Celâleddin’in askerleri tatarların yaptığı gibi katliam yapıp esir aldılar, bunu halkın mallarına el koyma ve işkence takip etti” demektedir.¹⁶

On aylık uzun bir kuşatma sonunda Celâleddin’in eline geçen Ahlât şehri, elinde ancak üç ay kalabilmişti. Sultanın şehrin fethi dolayısıyla etraftaki melik ve hükümdarlara gönderdiği fetihnamelere bakıldığında onun övünç ve memnuniyeti görülse de bu kazancın kendisine neler kaybettiği gelişen olaylara biraz yakından bakılınca kolayca anlaşılacaktır. Bir kere onun Moğollar ve Gürcüler gibi İslam dünyasını tehdit eden iki düşmana karşı savurduğu kılıcı artık Müslümanların boyunlarına inmeye başlamıştı. Oysa Moğol tehlikesinin kapıları zorladığı bir dönemde bu davranış ona hem müttefiklerini kaybettirmiş hem de kendisine bağlanan umutları silip süpürmüştü.

Celâleddin’in Ahlât kuşatması İslam dünyasının büyük tepkisiyle karşılaşmış, harekâtın durdurulması için gelen aracılardan çabaları bir işe yaramamıştı. Doğal olarak bu inatçı tutum onun Müslüman dünyasıyla arasının açılmasına sebep olmuştu. Ayrıca Harezm askerlerinden yakın doğu halkının soğuma ve nefretine sebep olan bozgunculuk, yakıp yıkma, öldürme, soygun ve acımasızlıklar bütün çıplaklığıyla bir kez daha gözler önüne sarıldı.¹⁷ Açlıktan şehirdeki insanların böcek ve fareleri yemek zorunda kalmaları, şehrin düşüşü esnasında halkın bir deri bir kemik kalıp bir daha hayata dönemeyecek kadar perişanlıkları onlara karşı bir öfke ve nefret selinin kabarmasına yol açtı.¹⁸ Ahlât’ın ele geçirilmesi, onun için bir dönüm noktası oldu ve bundan sonra Celâleddin felaketten felakete uğrayarak bir daha kendini toparlayamadı.

Diğer yandan onu yere saran son darbeyi indirecek ittifak da bu olay sebebiyle ortaya çıkmıştı. Anadolu Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubâd ve Mısır Eyyübî hükümdarı el-Melik Kâmil, Celâleddin’in kendi ülkelerine karşı harekete geçmesinden endişe ederek güçlerini birleştirme yoluna gitmişlerdi. Bu ittifak ta Hârizmşah’ın sonunu hazırlamıştı.

Beklenmeyen Darbe: Yassı Çimen

Hârizmşah’ın ülkelerine saldırısını önlemek için güçlerini birleştiren Konya, Halep ve Suriye melikleri, kuvvet toplamak için harekete geçmişler, birbirlerine gönderdikleri elçilerin gidiş-gelişleri sıklaşmıştı.¹⁹ Diğer yandan

16 Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *İber fi Haberi men Gaber*, tahk. Muhammed Zağlûl, Beyrut, tsz., III, 198.

17 İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VI, 321.

18 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 472.

19 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 489.

Erzurum Selçuklu meliki Rükneddin Cihanşah'ın Hârizmşah'ın elini çabuk tutması için ısrarları devam etmekteydi. Cihanşah, Eyyûbî ve Selçuklu kuvvetlerinin bir araya gelmeden önce onları ayrı ayrı kapana kısıtıp işlerini bitirmeyi öneriyordu.²⁰ Aralarında yaptıkları plana göre her ikisi de askerlerini alıp Harput'a varıp, orada beraberce Rum ve Şam meliklerini bekleyeceklerdi. Onlardan hangisi önce varırsa onu haklayacaklar sonra da diğerinin üzerine saldıracaklardı.

Hârizmşah'ın, hem Keykubâd'ın kuvvetlerini fazla önemsememesi hem hastalığı sebebiyle Rükneddin'in acele davranılması yolundaki tavsiyelerine aldırmış olduğu yoktu. Melik Eşref Şam ve Cezire askerlerini toplayıp Sivas'a vararak Alaeddin ile buluştu; Ahlâta doğru harekete geçmesine rağmen onlar hala Ahlâta bekliyorlardı. Hârizmşah biraz iyileşince, Erzincan istikametinde harekete geçtiler. Selçuklu ve Eyyûbî birleşik kuvvetlerinin Erzincan'a bağlı Akşehir'e ulaştıklarını haber alınca, Cihanşah'ın önerisiyle hızla hareket edip Yassı çimen mıntıkasına yerleşip çadırlarını kurdular.²¹ 1230 senesi Ramazan ayının 28. Günü iki ordu Yassı çimende karşı karşıya geldi. Melik Eşrefin askerleri zırh ve donanımlarıyla göz kamaştırırken, Hârizmşah birlikleri iyi okçularıyla dikkat çekmekteydi.

Gece karanlığında yolunu şaşırarak Selçuklu keşif birliği, Hârizmşah'ın ordusunun içine düşünce çok şiddetli çarpışmalar meydana geldi; öncü birlik kısmen kılıçtan geçirilerek geri kalan kısmı esir edildi. Ancak Selçuklu öncü birliğinin savaş esnasında ortaya koyduğu cesaret, kahramanlık ve savaş taktikleri Celâleddin'i şaşırtmış ve endişelendirmişti. Bu durumu müttefiki Cihanşah'a açınca, o, söz konusu birliğin çok özel, seçme bir birlik olduğunu ileri sürerek diğerlerinin böyle olamayacağını belirtti; Hârizmşah'ı rahatlatmaya çalıştı.²² Diğer yandan Hârizmşah'ın öncü birliği Alaeddin ve Eşrefin kuvvetlerince dinlenme esnasında ani bir baskınla yenilgiye uğratıldı. Bunun ardından Harezmlilere ait ikinci birlikte darmadağın edildi.

Celâleddin'in sağ kanadına yüklenen Selçuklu ve Eyyûbî askerleri burayı çöktürünce, Kemaleddin Kâmyar ve melik Gazi sol kanada hücum ettiler. Ayrıca bir tepenin arkasına yerleştirilen mancınık ve çarklar durmaksızın ok ve nefit fırlatmaktaydı. Savaşta geçici üstünlük ve yenilgiler olmakla birlikte üçüncü gün sonunda gülen taraf Keykubâd-Eşref ittifakıydı.²³ Aybek ed-Devdârî ise, savaş günü ortalığı kaplayan bir sis tabakasının, kaçışan Harezmlilere ait

20 Nesevî, *a.g.e.*, s. 231.

21 İbn Bibî, *a.g.e.*, I, 394.

22 İbn Bibî, *a.g.e.*, I, 396.

23 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 490.

kerlerinin yollarını şaşırıp Selçuklu-Eyyûbî askerlerinin ortasına düşmelerine yol açtığını, bu sebeple kayıplarının arttığını, vadilerin öldürülen askerlerle dolduğunu, Harezmi askerlerinin tüm ağırlıklarının ele geçirildiğini belirtmektedir.²⁴ Bozguna uğrayan Harezmi askerlerinden birçoğu kaçış yolları üzerindeki uçurumlara yuvarlanarak hayatlarını kaybetmişlerdi.

Nafle Çabalar

Celâleddin savaşı kaybedince perişan bir halde Malazgirt yoluyla Ahlât'a ulaştı. Orada Eşref'in hanımı Gürcü Hatun, Sultanın kardeşi ve kendisine ait ne varsa alarak Erciş'e geldi. Eşref kendisini Hoy şehrine varıncaya kadar bir süre kovaladı; sonra ikisi arasındaki mektuplaşmalar aracılığıyla anlaşma sağlandı, varılan anlaşma gereğince taraflar sahip oldukları ülkelerle yetinecek, Hârizmşah, elindeki esirleri serbest bırakacaktı.²⁵

Celâleddin Azerbaycan'da kalacağı kısa süre içerisinde Yassı çimende uğramış olduğu kayıpları olabildiğince telafi edip dağılan askerlerini yeniden toparlamayı umuyordu. Fakat Tatarların yaklaşmakta olduğunu öğrenince bütün hesapları alt üst oldu. Onun Erzincan dolaylarında uğradığı yenilgi, vakit geçirilmeden İsmailîler tarafından Moğollara bildirilmiş, Celâleddin'in içinde bulunduğu dağınıklık ve perişanlık etraflıca anlatılarak, ona saldırmak için çok uygun bir fırsatın kaçırılmaması belirtilmişti. Oysa bundan önce Hârizmşah'ın varlığı sebebiyle Moğollar ancak çok küçük gruplar halinde baskınlar yapıp hızla Maverâünnehir ve Harezmi'deki üslerine dönüyorlardı. Şimdi artık Celâleddin yenilmiş, Moğollarla İslam dünyası arasındaki set yıkılmış, izlediği politikalar sebebiyle İran ve Batı Asya'da yönetim mevkiinde bulunan bütün melik ve sultanlarla arası açılmış olduğu için kimseden yardım alma şansı kalmamıştı.²⁶

İsmailî öncülerinin, kendilerinin Celâleddin'e saldırmasını bildiren mektuplarını alan Moğollar hiç vakit geçirmeden batıya doğru hareket ederek Rey, Hemedan ve bu iki şehir arasına kalan bölgeleri istila edip Azerbaycan'a yöneltiler.²⁷ Sultan daha önce yaklaşan düşmandan haber getirmek üzere cesur savaşçılarında birinin komutasında hazırladığı keşif kolunu Irak taraflarına göndermiş, bunlar Zencan ve Ebhur arasında yer alan Merc-i Şirvan'a varınca Moğol öncülerıyla karşılaşmışlar, aralarında meydana gelen çarpışmalarda keşif kolunun komutanı hariç diğer on dört asker tamamen kılıçtan geçiril-

24 Devâdârî, Ebîbekr b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd-Dürrer ve'l-Cami'u'l-Gurer*, Kahire, 1982, VII, 301.

25 Devâdârî, *a.g.e.*, VII, 301.

26 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 496.

27 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 496.

miş, komutan bu üzücü haberle tek başına Tebriz'e dönmüştü. Oysa Sultan onların kış boyunca Irak da kalıp ancak baharda Azerbaycan'a saldıracaklarını düşünüyordu. Bu ani haberi alınca Tebriz'i tek ederek hızla Mukan'a hareket etmek zorunda kaldı; zira askerlerinden bir kısmı orada kışlak için bulunmaktaydılar.²⁸ Ailesi ve yakınlarının en kısa sürede müstahkem bir kaleye ulaştırılmasını temin için görevlendirme yapan Sultan, Tebriz'i de bir grup askeriyle birlikte vezir Şerefü'l-Mülk'ü bırakmıştı. Mukan'a hareketinde yanında Melik Adil'in oğlu Mucirüddin Yakub bulunmaktaydı. Onun yanından kaybolduğu zamanlarda, ülkesinin elinden gidip saltanatının sonunun gelmekte olduğunu anlayan Sultanın gözyaşları yanaklarını ıslatmaktaydı. Ailesi ve yakınlarından ayrılarak kendilerini düşman tehlikesine maruz bırakmak, hüznünü daha da artırmaktaydı.²⁹

Yol üzerinde Arminan denilen köye varınca bir süre istirahat eden Sultan, cebinden çıkardığı bir mektubu kâtibine vererek okumasını istedi. Mektubu Zencan sınırında Belek şehri valisi gönderiyor ve o mıntıkada görülen Moğolların sayısının yaklaşık yedi yüz civarında olduğunu bildirdiyordu. Bu habere sevinen Sultan, kısmen hafiflemişti. Kâtibi ona, Moğolların sayısının bu kadar az olamayacağını, bunların öncü birlikleri olup asıl kuvvetlerinin arkadan gelebileceğini söyleyince, bundan rahatsız olarak, onlar bize yedi yüz değil yedi bin kişilik öncü birlik gönderirler, dedi.³⁰ Mukan'a varınca askerlerin toplanması için adamlar gönderdi, düşman haberlerini öğrenebilmek için keşif kolları çıkardı; kendisi ise yakınlarının oluşturduğu bin kişilik bir kuvvetle avlanmaya başlamıştı. Henüz askerlerin toplanmasına vakit kalmadan Moğol baskını gerçekleşti. Atını Aras nehrine doğru süren Sultan, düşmanlarına nehrin geçip Gence'ye doğru gittiği izlenimini vermek istiyordu; fakat buradan kıvrılarak Azerbaycan'da avlaklarının çokluğuyla bilinen Mahan ovasına vararak orada kışı geçirdi.³¹

Moğollar Azerbaycan'da şehir ve köyleri yakıp yıkarak ahalisinden ele geçirdiklerini katlettiler. Celâleddin'in ne onlarla karşılaşabilecek ne de onları ülkesinden uzaklaştırabilecek gücü kalmıştı; üstelik beraberinde bulunan askerler birbirlerine düşmüşler, veziri böyle kritik bir zamanda çok sayıda askerle kendisini terk etmişti.³² Hatta vezir, Mukan baskınından sonra Sultanın Hindistan'a kaçacağını hesaplayarak planlarını buna göre yapıp kendisine is-

28 Zehebi, *a.g.e.*, III, 199

29 Nesevî, *a.g.e.*, s. 351.

30 Nesevî, *a.g.e.*, s. 351.

31 Nesevî, *a.g.e.*, s. 356.

32 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII,497.

yan bayrağını çekmiş, etraftaki meliklerle yazışarak Azerbaycan ve Arran'ın kendisine verilmesi karşılığında onların hâkimiyetlerini tanıyacağını bildirmişti. Sultan ise ona aldanmamaları için melik ve yöneticilere mektuplar göndermekteydi.³³

Azerbaycan'da kendilerine karşı önce direnmek isteyen sonra verdikleri emanla kaleyi teslim eden Merağa halkının bir bölümünün katledilmesi ve Moğolların oraya kendi adlarına bir askeri vali tayin etmeleri, bölge halkını iyice korkutup sindirmişti. Daha da ürkütücü olan, etraftaki Müslüman melik ve yöneticilerden hiç birisinin Moğollarla mücadele arzusunda olmadıkları ve din kardeşlerinin başlarına gelen felakete yardımcı olmak yerine kendi halklarına zulmü sürdürüp zevk ve eğlenceye dalmalarıydı.

Mahan'da kalışı esnasında Sultan, Şahik kalesi sahibi İzzeddin'in çok büyük iyiliğini gördü; İzzeddin kendisine hem ihtiyaçlarını temin ediyor, hem de Moğolların haberlerini ulaştırıyordu. Kış geçince İzzeddin, Moğolların İkamet yerini öğrenip Uçan şehriden kendisini yakalamak üzere hareket ettiklerini, Arran taraflarına giderse orada Türkmenlerin çok olması nedeniyle asker toplamakta zorluk çekmeyeceğini belirtmekteydi.

Önce Arran tarafına yönelen Sultan, veziri Şerfü'l-Mülk'ün kendisi için yeniden tamir ettirip, içinde oturduğu müstahkem Hizan kalesi önüne geldi. Şerafeddin'in daha önce yapmış olduğu düşmanlıklardan habersizmiş gibi davranarak kaleden aşağı inmesini sağladı ve kendisini bir süre gözaltında tutuktan sonra katletti.³⁴ Celâleddin'e karşı başkaldıran sadece veziri değildi; bölgede dengeler in aleyhine döndüğü için sultana karşı Tebriz'de Şemseddin Tuğraî de başkaldırmış, Tatarlara yaranmak için Harezmlileri katletmeye başlamıştı. Daha da ileri giderek yaptıklarına karşı çıkan iki evbaşı öldürmekte tereddüt etmemişti.³⁵ Diğer yandan Gence halkının Tatarlara yaranmak için şehirdeki yabancı ve gariplerin kellelerini onlara götürdükleri haberleri işitilmekteydi. Sultan ihanet haberlerini işince, kâtibi Nesevî'yi tekrar Erran bölgesine göndererek asker toplaması için gayret göstermesini istemişti; ancak beklenmedik gelişmeler birbiri ardınca sökün etmekteydi.

Gence şehrinde evbaşlar, yöneticileri Bündar adlı birinin emriyle Harezmlileri katl ediyorlar, bu konuda kendilerine yardımcı olmayan kimseleri sıkıştırıp eziyet ediyorlardı. Sultan kâtibi Nesevî ve hacibi Hanbirdî'yi çağırarak oraya yakın bir yerleşim birimi olan Şotur'a varmalarını, Bündar ve taraftarlarını yaptıkları işlerden vaz geçmeleri için uyarmalarını, aksi halde

33 Nesevî, *a.g.e.*, s. 358

34 Nesevî, *a.g.e.*, s. 358.

35 Nesevî, *a.g.e.*, s. 359.

başlarına felaket ve belaların yağacağını bildirmelerini istedi. Ne var ki görevlendirilen kimselerin kendilerini vazgeçirmek için yapmış oldukları çabalar hiçbir işe yaramadığı gibi onların şımarıklıklarını iyice artırdı. Daha sonraki günler Sultan bizzat buraya gelince bahçe duvarlarının arkasına saklanıp çadırına ok atmaya başladılar. Bunun üzerine Sultanın yakınlarından oluşturulan gözü kara bir birlik, bunların üzerine gönderildi; isyancıları dağıtarak şehre girmeyi başaran askerler, Celâleddin'in emriyle ileri gelen kimseleri toplayıp huzursuzluk çıkarıcıların isimlerini öğrenerek onlardan otuz kadarını yakalayıp oracıkta katlettiler. Sultan burada on yedi gün kalıp işleri düzene koyduktan sonra ayrıldı.³⁶

Sultan komutanları ve yakınlarıyla yapmış oldukları görüşmeler sonucunda, Moğol tehlikesine karşı Melik Eşref'den yardım istemeye karar verdi. Bu çağrının kabul görmeyeceğine inanmasına rağmen hem bazı emîrlerin ısrarı, hem başka bir çarenin olmaması onu böyle bir çözümü denemeye mecbur etmişti. Melik Eşref elçilerin kendisine yardım istemek üzere yöneldiğini duyunca, Mısır'a gitti ve orada kaldı (628/1231); Sultanın elçilerinin kendisiyle Mısırda görüşmesi mümkün olmadı. Başlangıçta yapılan yazışmalara olumlu cevap veren Eşref, bekleyin Mısır askerleriyle gelmek üzereyiz, demektedir. Sultan ise Beçni kalesi önünden Valeşgird'e vardı. Burada hem havanın sıcaklığı hem de sineklerin insan ve hayvanlara vermiş olduğu sıkıntı dayanılmaz hale gelmişti ki günlerce devam eden yağmurlar ortalığı çamur deryası haline getirdi. Sultan çamurun biraz çekilmesini beklerken, Eşref'e göndermiş olduğu elçilerin en yetkilisi olan Muhtasaddin'in mektubu ulaştı. Yetkili Eşref'in Mısır'dan ancak Celâleddin'in Moğollarla hesabını gördükten sonra döneceğini belirtti, onun yardımının gelmeyeceğini bildiriyordu.³⁷

Eşref'in yardımından umudunu kesen Sultan, bu defa da kâtibi Nesevî'yi Melik Muzaffer Şihabüddin Gazi b. el-Melik Adil Ebi Bekr b. Eyyüb'e göndererek, onun kendisi ve askerinin gelmesini, beraberinde çevresinde bulunan Amid ve Mardin emîrlerini de getirmesini istemişti.³⁸ Kâtibine, bu durumda Eşref'in yardımına ihtiyacımız kalmayacak, Muzaffer'e, bizim yardımımıza gelmesini, Moğollara karşı bizi desteklemesini, zaferin kazanılması durumunda Ahlât dahil istediği yerin kendisine verileceğini söylemesini tembihlemiştir. Aslında o bu girişiminden de öncekinde olduğu gibi çok fazla ümitli değildi; ama bütün umutların kesilmesini beklemek ve sonra Isfahan taraflarına

36 Nesevî, *a.g.e.*, 369, 370; Abu'l-Ferec, *a.g.e.*, s. 1321.

37 Nesevî, *a.g.e.*, s. 371, 372.

38 İbn Vasil, Cemalüddin Muhammed, *Müferricü'l-Kürûb Fi Ahbâri Benî Eyyüb*, tahk. Muhammed Rebi', Kahire, tsz. IV, 321

gitmeyi düşünüyordu.³⁹ Melik Muzaffer, Sultanın yardım çağrısına olumlu cevap veremeyeceğini, verse de kardeşleriyle yönetimde ortak oldukları için ancak onların kabul etmesi durumunda bunu yapabileceğini, zaten kendi yardımının Sultanın askerlerinin çokluğu yanında ummanda bir körfez bile oluşturamayacağını belirtmekteydi. Amid ve Mardin sahiblerini de çağırmasına gelince, onların sözünü dinlemeyeceklerini bildirmekteydi.

Ahlât Yakınlarında Moğolların Görülmesi

Nesevî, Melik Muzaffer ile görüşmesini bitirip ayrılırken kendisine Melik tarafından iletilen pusulada, Moğolların Ahlât yakınlarında Bargiri (Muradiye)'de görüldükleri, Sultan Celâleddin'i araştırdıkları haber veriliyordu. Nesevî, Muzafferin yanından ayrılırken, sonuçta Sultanın ya kazanacağı veya kaybedeceği, eğer kazanırsa yardımsız bırakıldığı takdirde dünyaları verseler de memnun edilemeyeceği, kaybederse bu defa bölgedeki meliklerin Moğollarla komşuluğunun gündeme geleceğini belirtti. Muzaffer, dediklerinin hepsinin doğru olduğunu; ama kardeşlerinden ayrılıp onlara rağmen yardımcı olamayacağını bildirdi.⁴⁰ Ayrıca Sultanın halifeden de yardım isteyeceği kaynaklarda belirtmekle beraber,⁴¹ bu konudan bir daha bahsedilmemesi, daha başlangıçta bu ihtimalin devre dışı kaldığı intibahı vermektedir.

Bu sırada Cebel-i Cur (Bingöl)'de bulunan Sultan, Moğollardan kaçarak kendisine sığınan bir Moğol komutanın vasıtasıyla arandığını öğrenmiş, yine aynı komutanın tavsiyesiyle saldırı yerine pusu kurarak düşman birliklerini oraya çekmeye çalışıyordu. Moğolların nerede olduğunu öğrenip haber vermesi, önlerinden kaçarak pusuya çekmesi için dört bin kişilik bir keşif kolu oluşturup başına Otur Han'ı geçirmişti; Otur Han Moğollardan korkması yüzünden gerekli araştırmayı yapmamış, dönüşte Moğolların Malazgird'e kadar ilerleyip geri döndüklerini haber vermişti.⁴²

Son Durak

Otur Han'ın Moğolların Malazgirt'ten döndükleri haberi bazı emirler tarafından şüpheyle karışık bir şaşkınlıkla karşılanmıştı; ancak Sultan Moğolların kendisiyle Ahlât yakınlarında karşılaşmayı umduklarını oysa şimdi Şamlılarla ittifak yaptığını öğrendiklerinde bundan çekinip geri döndüklerini sanmaktaydı. O zaman yapılacak tek şey, onların daha büyük kuvvetlerle tekrar dönmelerinden önce, Diyarıbeke melikleriyle anlaşma yaparak kuvvetlerini

39 Nesevî, *a.g.e.*, s. 372.

40 Nesevî, *a.g.e.*, s. 374

41 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 498.

42 Nesevî, *a.g.e.*, s. 375.

artırıp onlarla karşılaşmaktı. Her ne kadar Nesevî keşif kolu komutanının korkup yeterli araştırmayı yapmadığını söylese de, Moğolların çok farklı bir yol izleyip öncü birliğe görünmedikleri ve Celâleddin'i gafil avladıkları rivayeti⁴³ daha doğru görünmektedir.

Sultan Diyarıbeğ taraflarında Hani denilen yere varınca, emîrlerini ve beylerini toplayarak Melik Muzaffer'den gelen mektuba nasıl bir cevap verilmesi gerektiği konusunu görüştü. Elçi duruma yakından tanık olduğu için durumun ümitsizliğini onlara söyleyip bunlardan yardım beklemenin vakit kaybetmek olacağını, boş yere soğuk demîr dövmenin anlamsız olduğunu belirtti. Bunun üzerine ağırlıkların Diyarıbeğ'de bırakılarak, kadın ve çocukların İsfahan'a gönderilmesine karar verildi.

Ne var ki ertesi gün Diyarıbeğ sahibinin Şeker kamışı lakabıyla tanınan elçisi Alameddin Sancar gelerek efendisinin hizmet ve itaat arzusunu ilettili. Diyarıbeğ meliki Mes'ud, Sultanı Alaeddin Keykubâd'ın ülkesine karşı sefere teşvik ederek, bu ülkelerin çok kolay bir şekilde ele geçirilebileceğini, eğer buna karar verirse kendisinin bizzat dört bin askerle hizmetinde olacağını belirtiyor, Moğollara karşı zaferin ancak Alaeddin ve Kıpçakların desteğinin sağlanmasından sonra gerçekleşebileceğini ekliyordu. Mes'ud böyle kritik bir dönemde Konya Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubâd'ın kendisinden o yıl ele geçirmiş olduğu kalelerin hesabını görmek istiyordu. Sultan bu vaatler karşısında daha önce çocuk ve kadınları İsfahan'a gönderilmesi fikrinden vazgeçerek Diyarıbeğ'e hareket etti. Nesevî'nin değerlendirmesiyle, tıpkı yüzme bilmeyip denizde boğulmak üzere olan kimse gibiydi, kendisine uzatılan her eli tutmak istiyordu.⁴⁴

Sultan ve beraberinde olanlar Diyarıbeğ yakınlarında bulunan bir köprübaşına gelince, orada durup konakladılar. Gece kararınca bir Türkmen gelerek bir gün önce inmiş olduğu konakta farklı elbiseleri olan askerler gördüğünü haber vermiş; ancak bunun oralarda bulunmalarından rahatsız olan kimseler tarafından uydurulmuş bir aldatmaca olduğuna hükmedilmişti.

O gece Sultan çok içmişti; nefesi kesiliyor, başı dönüyordu. İçki âlemi tanyerinin ağarmasına kadar devam etmişti. Bu arada Tatarlar onları her yandan kuşatmışlardı. O gecenin tanıklarından Sultanın özel kâtibi dehşet anını şöyle anlatıyor: "Ben o gece yazı yazmak için uyumamış, şafak yaklaşınca kadar işime devam etmiş sonra uyumuştum. Hizmetçilerden birinin; "Kalk! Kıyamet koptu" demesiyle korkuyla fırlayıp kendimi dışarı attım. Ata binince

43 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 499.

44 Nesevî, *a.g.e.*, s. 377.

çadırın Moğol birlikleri tarafından sarılmış olduğunu gördüm; Sultan sarhoş bir vaziyette uyumaktaydı. Birden Sultanın emirlerinden Orhan'ın bayraklar ellerinde, arkadaşlarıyla birlikte topluluğu yarıp çadırın yolunu açarak içeri girdiğini, Sultanın elinden tutarak dışarı çıkarıp ata bindirdiğini gördüm".⁴⁵

Sultan kendisini takip eden Moğol birliklerini görünce Emîr Orhan'ın kendisini terk etmesini istedi; ancak bu suretle düşman askerlerinin çoğunluğu izleyerek kendisinin kurtulacağını düşünüyordu. Orhan kendisiyle birlikte ayrılan 4.000 askerle Isfahan istikametine yönelirken, Sultan yanında kalan küçük grupla Diyarbekr'in dış surları önüne varıp içeri girmek için ilgililerden izin istediler. Harezmlilerin kendilerine bir hainlik yapmasından korkan kale görevlileri, onları içeri almak yerine kovalamayı uygun gördüler.⁴⁶ Celâleddin ve beraberindekiler kaleye girebilmekten ümitlerini kesince, Cezire bölgesinde bulunan müstahkem derbentlere vardılar; orada da geçmelerine izin verilmedi. Hatta İbn Esîr, Celâleddin'in ordusunun Nusaybin, Cizre, Erbil gibi şehir ve kasabalarda hem halk, hem melikler tarafından soyulup ellerinde ne varsa alındığını, bu işe Kürtlerin, bedevilerin hatta çiftçilerin bile katıldığını, söyler.⁴⁷ Çıkan kavgada Hemedan şahnesi öldürülünce, Otur Han geri dönmeyi teklif etti. O bugün en iyi yol tatarların takip ettiği yoldur, dedi.

Sultan buradan Meyyafarikîn istikametine doğru yöneldi ve buraya bağlı köylerden birine ulaşıldı. Oraya yönelmesinin sebebi Şihabeddin Gazi ve kendisi arasında mevcut dostluğa güvenip ümit bağlamasıydı. Otur Han korku ve yorgunluk sebebiyle köye varmadan kendisini terk etmişti. Sultan gece vakti girinceye kadar köy yakınlarında bir harman yerinde bekledi. Onları gölge gibi takip eden Tatarlar, harman yerini basınca, Sultana eşlik eden küçük grubun çoğunluğu henüz atlarına binmeye fırsat bulamadan oracıkta öldürüldüler. Burayı basan Tatarlar, daha önce Sultanın arkadaşlarından ellerine esir düşmüş bir arkadaşından onun harman yerinde olduğunu öğrenince işi sıkı tutup arkasından 15 atlı saldı. Atlılar var güçleriyle arkasından koşup Sultanı yakalamaya çalıştılar. İki atlı yetişir yetişmez onun tarafından öldürüldü. Bu olayı takip eden diğer askerler kendisini takip etmekten vazgeçtiler; onu yakalamaktan ümitlerini kesip geri döndüler.⁴⁸

Sultan onların takibinden kurtularak dağ yolundan yukarı tırmanmaya başladı. Yolun ilerisinde Kürtlerden bir grup yolu keserek geçenleri yakalayıp mallarını ve paralarını almaktaydılar. Sultanı da diğerleri gibi yakalayıp soy-

45 Nesevî, *a.g.e.*, s. 379; Abu'l-Ferec, *a.g.e.*, s. 1322.

46 Abu'l-Ferec, *a.g.e.*, s. 1321.

47 İbn Esîr, *a.g.e.*, XII, 499.

48 Abu'l-Ferec, *a.g.e.*, s. 1322.

dular, nesi varsa aldılar. Elinde avucunda olanı alıp kendisini öldürmeye karar verdikleri zaman, onların elebaşlarının kulağına eğilerek:

- Hele dur, acele etme. Ben sultanım, ya beni Melik Şihabeddin'e ulaştır, seni zengin etsin; veya beni ülkeme ulaştır, seni melik yapayım, dedi.⁴⁹

Soyguncuların reisi, memleketine ulaştırmak düşüncesiyle önce onu aşiretinin oturduğu yere götürdü. Onu elleri bağlı vaziyette hanımının yakınlarında bir yere bırakarak memleketine götürüp vadedilen mükâfatı almak üzere dağda bulunan atını getirmeye gitti. Aradan çok zaman geçmeden ayak takımından bir Kürt, elinde mızrağıyla kadına doğru yaklaşıp orada durmakta olan yabancı adamı gördü. Kadına:

- Bu Harezmlî de kim? Niçin onu öldürmüyorsunuz, dedi. Kadın:
- Bu mümkün değil, o kocamın himayesinde. Hem o bir sultan, deyince mızrağını kaldıran Kürt:
- Onun sultan olduğuna nasıl inanırsınız? Benim bundan daha iyi olan kardeşimi Ahlât'ta bunlar öldürdü. Sözlerini bitirir bitirmez ikincisine ihtiyaç duymayan bir mızrak darbesiyle kendisini yere sardı. Nice zorlu savaş ve çatışmalardan sağ salim kurtulan, Asya'nın uçsuz bucaksız nahiyelerinde bin bir türlü bele ve musibetleri atlatan Sultanın şaniyla hiç de mütenasip olmayan ölümü üzerine Nesevî: "Kader dileyince, böyle nâmağlup bir aslanın ölümü tilkilerin elinde gerçekleşti"⁵⁰ diyerek duygularını bize aktarıyordu.

Bir süre sonra Melik Muzaffer, Sultanın vefat ettiği bölgeye adamlar göndererek ondan geriye kalanlar arasında yer alan atını, eğerini, meşhur kılıcını, devamlı surette saçlarının arasında taşıdığı muskasını toplatıp getirtti. Ona ait olan eşyalar getirilince, Sultanın son anlarına kadar beraberinde olan Emîr-i ahur'u Talşeb, Otur Han ve yakınlarından diğer bir grup söz konusu eşyanın ona ait olduğuna tanıklık ettiler. Melik Muzaffer, öldürülen kişinin Sultan Celâleddin Mengübirî olduğunu anlayınca, onun kemiklerini getirip defnettirdi.

Diğer yandan Sultanın hayatını kaleme alan Muhammed Nesevî, Moğol kuşatması sebebiyle ayrılmış olduğu o meş'um geceden sonra Sultanın kendisiyle bir daha görüşemedi. Onun ölüm haberini aldıktan ancak birkaç ay sonra Meyyafarikîn'e ulaşarak, haberin doğruluğundan emin oldu.⁵¹

49 Nesevî, *a.g.e.*, s. 381

50 Nesevî, *a.g.e.*, s. 382.

51 Nesevî, *a.g.e.*, s. 381.

Celâleddin'in ölümü dolayısıyla onunla ilgili haberler kesilince, birçokları ölümüne inanamadılar. Onun daha önce olduğu gibi Hindistan'a veya başka bir yere gittiğini sanıyorlardı. İranlılardan ve Harezmîlerden bazı topluluklar, Şîî grupların Mehdiyi bekledikleri gibi uzun zaman onun dönüşünü beklediler.⁵² O zulüm ve kan dökücülüğüne rağmen kararlı, cesur ve büyük düşünen, kahraman bir sultandı; İslam âlemi ve Moğollar arasında bir set idi. Onun yenilip sahneden çekilmesinden sonra bu set yıkıldı ve Azerbaycan, Irak-ı Acem, Rum, Cezire v.b. ülkeler baştanbaşa istila edilip yağmalandı, halk esir edilip kılıçtan geçirildi. Memlûk sultanı Kutuz'un Aynu Calut'ta onları ağır bir mağlubiyete uğratmasına kadar Moğol korkusu insanların gönlünden hiç çıkmadı.⁵³

Sonuç

Hârizmşahlar devletinin son hükümdarı Celâleddin Mengübirte, Moğol istilasıyla orduları iş göremez duruma düşürülüp ülkesi işgale uğrayan babası Hârizmşah Muhammed tarafından, mecburen veliaht ilan edildiği zaman devlet can çekişmekteydi. Yenilmez sanılan Moğollara karşı üst üste aldığı galibiyetler, kendisini halkın gözünde kahramanlaştırırken mağrur düşmanlarını şaşkına çevirmişti; ancak bu zaferlerin ardından askeri arasında baş gösteren tefrika, onu Cengiz karşısında yenilgiye mahkûm ederken üç yıl sürecek Hindistan serüvenini başlatmış oldu. 1224 yılında Kirman, Fars ve Irak üzerinden batı İran ve Azerbaycan ulaşan Celâleddin, bölgede yeniden siyasi birliği sağlamaya muvaffak oldu.

Onun başarısının ardında bölgede var olan siyasi parçalanmışlık, ekonomik problemler, askeri belirsizlik ve toplumsal güven bunalımı olmakla birlikte cesaret, cengâverlik ve kahramanlığının rolü küçümsenmemelidir. Bölgeyi tehdit etmekte olan Moğollara karşı elde ettiği başarılar, halkın gözünde yeniden onu kahramanlaştırırken beklenen kurtarıcı olarak selamlanmaya başladı. Başboşluktan yararlanarak Azerbaycan ve Anadolu'ya saldıran Gürcülerin üst üste yenilgiye uğratarak Tiflis'in alınması, Batınîlerin inlerinden çıkamayacak duruma getirilmesi, onun ününü iyice pekiştirdi.

Ne var ki onun bu parlak dönemi kısa sürdü; Ahlât'ın ele geçirilmesiyle yükselmekte olan talihi düşüşe geçmeye başladı ve ölümüne kadar bir daha belini doğrultamadı. Bu çöküşün altında askerlerinin Müslüman yerleşim alanlarını yağmalaması, Ahlât halkına reva gördüğü zulüm ve katliamlarla birlikte kendisine duyulan güvenin yerini korku ve endişeye bırakması yatmaktaydı.

52 İbn Vasıl, Müferric, IV, 323.

53 İbn Vasıl, Müferric, IV, 323, 324.

Celâleddin artık bölgesini düşman boyunduruğundan çıkararak kurtarıcı değil, bölgede işgal ve yağmalarda bulunan yeni bir istilacı olarak görülüyordu.

Celaleddin'e karşı oluşturulan bu yeni bakış, beraberinde ona karşı yeni ittifakların doğmasına yol açtı. Nitekim Eyyûbiler ve Anadolu Selçuklularının birleşmeleri, Yassı çimende Celâleddin'in yenilip etrafındaki kuvvetlerin dağılmasına yol açtı. Onun bu durumu İsmaililer tarafından Moğollara bildirilince, henüz dağılan askerlerini toplayamadan saldırıya uğrayıp canını zor kurtardı. Celâleddin'in bu tehlikeyi atlatamayacağını uman vezir, isyan bayrağını çekerek ülkenin yönetiminin kendisine bırakılması durumunda komşu devletlerin hâkimiyetini tanıyacağı konusunda yazışmalara işi vardırdı. Moğollara yaranmak isteyen bölgedeki yöneticiler, şehir ve kasabalarında rastladıkları Harezmlileri öldürmeye başladılar. Celâleddin ise bu durumda son bir çare olarak Melik Eşref ve Melik Muzaffer, Diyarbakır ve Mardin sahipleriyle birleşerek Moğollara karşı yeni bir cephe oluşturmak için diplomatik çabalarını devam ettirdi. Kendisi için başka bir çıkış yolunun kalmaması yanında teklif, bölgenin istilaya karşı durabilmesi bakımından oldukça elzem bir girişimdi; fakat ona duyulan güvenin tükenmesi ve bölge meliklerinin kısa vadeli hesapları, böyle zaruri bir ittifakın önemsenmemesine yol açtı.

Çok düzenli bir istihbarat teşkilatına sahip olan Moğollar, amansız düşmanları Celâleddin'in haberlerini adım adım izleyip, arkasından birlikler sevk ettiler. Bunun farkında olan Celâleddin, mukabil keşif ve istihbarat çalışmalarıyla karşı tedbirler almaya devam etti; ancak emîrlerinden birinin korku ve ihmali, sonun başlangıcı oldu. Diyarıbeğr yakınlarında her şeyden habersiz uyumakta olan Sultan, Moğol askerlerinin baskınına uğrayınca, önce Diyarıbeğr kalesine sonra uçlardaki derbentlere sığınmak istediysede talebi kabul görmedi. İstikametini Meyyafarikîne yönelten Sultan, Kendisini takip eden düşman askerlerinden kurtulurken, bir dağ yamacında gelip geçenleri soyan eşkıya grubu tarafından yakalandı. Ahlât kuşatmasında kardeşi öldürülen ayak takımından bir Kürd'ün mızrak darbesiyle son nefesini verirken Hârizmşahlar Devleti tarih sahnesinden silinmiş oldu.

Kaynakça

Abu'l-Ferec, Bar Hebraeus, *Tarih*, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK yay., Ankara, 1945.

Barthold, Vassiliev, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990.

Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, 3. baskı, İstanbul, 1994.

Deguignes, *Tarih-i Umumi*, çev. Hüseyin Cahid, İstanbul, 1924.

Devâdârî, Ebîbekr b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd- Dürer ve'l-Cami'u'l-Ğurer*, Kahire, 1982.

İbn Bibî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fi Umûri'l-Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, 1996.

İbn Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulvahid, *el-Kâmil fi't-Târih*, Daru Sadr, Beyrut, tsz.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İber ve Dîvânu'l-Mübteda ve'l-Haber*, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyad, tsz.

İbn Tağriberdî, Cemaleddin Yusuf, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire, 1982.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk. Ali Necib, Beyrut, 1989.

İbn Vasıl, Cemalüddin Muhammed, *Müferricü'l- Kürûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, tahk. Muhammed Rebi', Kahire, tsz.

Mükrimin Halil Yinanç, "Celâleddin Hârizmşah", *İA*, İstanbul, 1993.

Nesevî, Muhammed, *Sîretü's-Sultan Celâleddin Menkubirti*, yay. Hafız Ahmed Hamdi, Daru'l- Fikr, Mısır, 1953.

Vardan, Vardabet, "Türk Fütuhâtı Tarihi", *Tarih Semineri Dergisi*, çev. Hrand Andreyan, İstanbul, 1937.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *İber fi Haberi men Gaber*, tahk. Muhammed Zağlûl, Beyrut, tsz.

FARS EDEBİYATI'NDA BEHLÛL HİKÂYELERİ

A.Hilâl KALKANDELEN^(*)

ÖZ

Behlûl, Kûfeli bir mecnunun ismidir. Harun Reşid'in akrabası olarak kabul edilir. İnsanlar onu "akıllı deli" diye adlandırırlar. Hakkında hikmet dolu hikâyeler anlatılır. Behlûl'ün Fars Edebiyatı'nda önemli bir yeri vardır. Pek çok şair ve yazar manzum ve mensur eserlerinde ondan söz etmiş ve onunla ilgili çeşitli hikâyelere yer vermişlerdir. Bu hikâyeler çoğu zaman övgü, yergi, kınama ve nasihat şeklindedir.

Bu makalede Behlûl'un hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş ve Fars edebiyatı kaynaklarında onunla ilgili olarak aktarılan fıkra ve menkıbelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Behlûl, Harun Reşid, meczub, akıllı deli.

ABSTRACT

The Stories of Behlul in Persian Literature

Bahlul, the name of a lunatic from Kûfa. He is considered a relative of Harun Rashîd. People call him "the wise fool". Stories of wisdom told about him. Bahlul has an important place in Persian literature. Many poets and authors have referred to him in verse and prose works and are given place to variety of stories about him. These stories, usually in the form of praise, satire, reprimand and counsel.

In this article are given briefly information about Behlul's life and are given place to anecdotes and epics with regard to him in Persian literature sources.

Keywords: Bahlul, Harun Rashid, lunatic, the wise fool.

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.

Giriş

Behlûl; Arapça telaffuzu ile Buhlûl “güzel yüzlü”¹, “güleç”, “güleryüzlü”, “çok gülen”, “hayır sahibi”, “çok iyi adam”, “cömert insan”, “topluluğun büyüğü”, “iyi amelli”, “şanlı”, “güzel kimse” anlamlarına gelmektedir.² Özel isim olarak kullanılmasının yanında mecnun ve meczuplara verilen unvandır. Bazı lügatlerde “Behlûl-i dih” olarak geçer. Bu da “zahirî olarak ahmak ve akılsızca tavırları olan, hakikatte zeki ve bilgin olan zat” anlamını taşımaktadır.³

Tasavvufî anlayışa göre behlûller, Allah’tan kalplerine gelen vârid ve tecellilerle akıl ve şuurlarını yitirmişlerdir. Bazı behlûller cezbeye kapıldıktan sonra kısmen kendilerine gelirler. Bunlar yer, içer, maddî ihtiyaçlardan zarurî olanlarını karşılar, ancak akıl ve şuurları yerinde olmadığı için dünya işleriyle ilgilenmezler. Mutasavvıfların ma’tûh, me’hûz, mecnûn ve ebleh gibi adlar verdikleri asıl ukalâ-yi mecânîn (deli görünüşlü akıllılar) ve behlûller bunlardır.⁴

Kendilerine mahsus birtakım hal ve hareketleri olan behlûller gaybe ait acayip haberler verirler. Görünürde bir sebep yokken kahkaha atmak bunların en belirgin tavırlarıdır. Behlûller başkalarına kapalı olan gerçekleri ve gelecekteki olayları bildiklerine inandıkları için kendilerince bu bilgiden mahrum olan insanların davranışlarına, gaffet ve cehaletlerine bakıp manalı bir şekilde gülerler; böylece muhataplarını uyarmak ve onlara gerçeği göstermek isterler. Neşeli ve güleç yüzlü behlûller bulunduğu gibi hüznü ve çatık kaşlı behlûller de vardır.⁵

Behlûller yalnızlığı sever, umumiyetle harabelerde, viranelerde, mezarlıklarda, mağaralarda ve sazlıklarda yaşarlar. Hiçbir kayda tâbi olmadan serbestçe konuşan behlûllerin sözleri nükteli ve anlamlı olur. Bazen nesir, bazen şiir hâlinde son derece veciz ve hakîmane söz söylerler. Behlûllere ait vecize ve menkıbelerin tasavvuf dışı kaynaklarda da yer alması, bunların tesir alanının genişliğini göstermesi bakımından önemlidir. Erkek behlûllerden başka kadın behlûller de vardır.⁶

1 Ahterî Mustafa b. Şemsüddîn Karahisârî, *Ahterî-i Kebîr Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Meral Yay., İstanbul, tsz., s. 76.

2 Uludağ, Süleyman, “Behlûl”, *DİA* (= *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*), İstanbul 1989, V, 351; Amîd, Hasan, *Ferheng-i Amîd*, Tahran, 1363 hş., s. 292; Bihiştî, Muhammed, *Ferheng-i Sabâ*, Tahran 1365 hş., s.198; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1993, s. 80; Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1998, s. 207; “Behlûl”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 2001, I, 385.

3 Afîfî, Rahîm, *Ferhengnâme-i Şi’ri*, Tahran, 1372 hş., I, 307.

4 Uludağ, Süleyman, “Behlûl”, *DİA*, İstanbul, 1989, V, 351.

5 Uludağ, a.g.m., s. 351.

6 Uludağ, a.g.m., s. 351.

Behlûl, genel olarak edebiyatta fıkra ve menkıbelere kahramanlık yapmış; Behlûl hikâyeleri, Arap ve Türk edebiyatında olduğu gibi Fars edebiyatında da önemli bir yer tutmuştur. Behlûl'e atfedilen fıkralar ve hikâyeler güldürücü olduğu kadar düşündürücüdür.

Divan edebiyatında meşhur şahsiyetler ve efsanevî kahramanlar arasında yer alır ve mecnûn görünen âkil bir zat olarak anılır.⁷

Fars edebiyatında Behlûl, birçok şair tarafından şiirlere konu edilmiş, behlûllerin karakteristik özelliklerine telmihler yapılmıştır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, (ö. 604/1207) *Mesnevî*'sinde Behlûl'den şöyle bahsetmektedir:

گفت بهلول آن یکی چونی ای درویش و اق
درویش را کن مــــرا
"Behlûl, dervîşin birine, nasılsın ey dervîş beni haberdar et dedi"⁸

رو که نشناسم ترا از عارف بی خویشم و
من بجــــه بهلول ده
"Git seni tanımıyorum, benden uzaklaş. Kendinde olmayan ârifim ve köyün behlûlüyüm."⁹

Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 692/1292) bir gazelinde;

من از کجا و نصیحت کنان حکیم را نرسد
بیهدہ گوی کدخدایی بهلول
"Ben neredeyim, boş sözlü nasihatçiler nerede? Behlûl'ün reisliğine bilge kişi ulaşamaz ki!"

beytiyle ve *Bostan* adlı eserindeki;

چه خوش گفت بهلول چه بگذشت بر عارفي
فرخنده خوي جنگجوي
"Ne güzel söyledi kutlu Behlûl, savaşçı bir arife uğradığında."¹⁰

beytiyle Behlûl'ü güzel söz söylemesi ve kutluluğuyla ortaya koymuştur.

Senâyî, Behlûl'den şöyle bahsetmektedir:

7 Levend, Ağâh Sırrı, *Divan Edebiyatı*, İstanbul, 1980, s. 148.

8 Mevlânâ Celâluddîn, Muhammed-i Belhî, *Mesnevi-yi Ma'nevî*, nşr. Reynold A. Nicholson, Tahran, 1384 hş., defter-i sevvom, s. 336, b. 1884.

9 Mevlânâ Celâluddîn, a.g.e., defter-i sevvom, s. 295, b. 700.

10 Sa'dî-i Şîrâzî, *Bûstân*, tash. Muhammed Ali Furûğî, Tahran, 1382 hş., s. 289.

ور همي گوئي که چون بهلول بر نشسته بر پلنک و در دو
من دیوانه ام دستت مارکو

“Behlûl gibi ben divaneyim diyeceksen, kaplanın sırtına çıkıp eline yılan aldın mı, hani?”¹¹

Bütün bu behlûllerin ve meczubların söz ve hikâyelerinin kaynağı olan, halk fıkralarının kendisine mal edildiği kişi, “Behlûl-i Danâ”, “Behlûl-i Danende”, “Behlûl-i Dîvâne”, “Sultanü'l-meczûbîn” ve Abbasî halifesi Hârûn Reşîd (788–809) ile olan münasebeti dolayısıyla Behlûl er-Reşîd diye de anılan kişidir.

Behlûl, “Ebû Vuheyb Behlûl b. Amr Sayrafi” veya “Sûfi” (ö. 190/806), “dânâ”, “âkil” veya “mecnûn” olarak meşhurdur. İnan Halk Edebiyatında çok ünlü yarı efsânevi bir şahsın adıdır. Behlûl'den elimize ulaşan ilk bilgiler Mehdî Abbasî (158–169/775–785) zamanına rastlayan III./IX. asrın ilk yarısına aittir. Câhiz (ö. 255/869), ilk rivayetlerinden birinde ona (Mehdî zamanında Hicaz valisi olan) İshak b. Sabbâh'a karşı nükteli söz söyleyen olarak yer vermiştir. Diğer iki rivayette (aynı yerde) Behlûl, ahmak, hatta zerafetten yoksun bir adam olarak gözükmektedir. IV./XX. asrın başında, Câhiz'in bu tür rivayetlerinin ikincisine onun pervasızlığı ekleniyor. Bu da o zamanlarda onun hakkında sayısız hikâyeler nakledildiğini gösteriyor. Özellikle bu asrın sonunda Nişâburî bir bölümünü Behlûl'e ayırdığı “*Ukalâu'l-Mecânîn*” başlıklı bir kitap yazıyor. Bu bölümde bazen şiir şeklindeki yirmi rivayet ve bazen de müstakil şiir şeklinde seksen kıta bulunmaktadır:

Bu rivayetlerde Behlûl bazen mahalle ve sokak çocuklarının incittiği boyunu bükük bir divanedir. Dört rivayette Halife Harun Reşîd'e rastlıyor ve o divanelikle öyle öğütler veriyor ki; halifenin aklını başından alıyor. Burada “padişahı nefret eden bir filozof” olarak iki kez tekrar ediliyor, bir kez de aynı yerde öğüdünü mükemmel bir nebevî hadis olarak bahşediyor.

Daha sonrasında Behlûl'ün öğütleri: “kendi sonunu düşün, zira bu dünya geçici, öteki dünya çok güzeldir” şeklinde ölüm ve ahiret hakkındadır. Bu düşünce, ahiret hayatını vasfetme konusunda güzel ve sûfiyâne bir kıtanın ortaya çıkışıyla oluşmuştur. Bir takım hikâyelerde dünya işinde zekâsını ve aklını gösterir. Mirası hakkında kadıya hile yapar, birini sıkıntıdan kurtarır, diğerini hıyanetten uzaklaştırır veya hiç olmayan mirasını bölüştürür.

Halifeye hitaben üç mektup da veziri ve dostu tarafından eski zamanların hali ve durumundan, hatta Nehcü'l-belâğ'a'nın onlara galip geldiğinden

11 Senâyi-i Gaznevî, *Dîvân-ı Hakîm Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem*, nşr. Muhammed Takî Muderris-i Razevî, Tahran, 1362 hş., s. 573.

bahsetmektedir. Bir rivayette de Ebû Bekir ve Ömer'e övgüde bulunulmuştur. Nişâburî'nin "*Ukalâu'l-Mecânîn*"inde bulunan şiirler, konusu daha çok ahiret ve bu dünyaya bağlanma hakkında olan otuz dokuz beyitten oluşmaktadır. Fakat üç tanesi zarif ve âşikâne konuları olan dubeytilerdir. Bu şiirler çok sade, tekellüfsüz ama bazen iticidir.

Nişâburî'den az bir süre sonra Âbî (ö. 421/1030) *Nesru'd-Dur'de* Behlûl hakkında rivayetler naklediyor, ki bunlar az bir farklılıkla *Ukalâu'l-mecânîn*'de de bulunmaktadır. Fakat Âbî'nin rivayeti zahidlik ve sûfilîği kaybedip, yerini komik ve müstehcen hikâyelere bırakmıştır. V. asırdan sonra Behlûl'den bahsedilen her biri bir yönüyle onun şahsiyetine dayanan birtakım kitaplar bulunmaktadır. Râgıp, İbn-i Cevzî, sonraları Burhaneddin Vatvat (ö. 718/1318) *Gureru'l-Hasâis*'de Behlûl'den ahmak ve komik bir kişi olarak bahseder. Müstemlî gibi sûfiler de *Şerhu't-Ta'arriif*'de onu sözleri anlaşılmayan bilge bir kişi olarak tasavvur etmiştir. İnan tasavvuf eserlerinde Behlûl dâna ve hazır cevap bir kişi olarak anılmıştır. Meselâ Şems-i Tebrîzî, Mevlevî, sonraki asırlarda Yâfi'î onunla ilgili hikâyeleri çoğaltmış, onlara tam olarak sûfiyâne bir renk katmıştır. Artık Behlûl, tasavvuf kahramanlarından biridir.

Diğer taraftan Şeyh Tûsî ve İbn-i Hacer gibileri İmam Sâdık'tan rivayet eden Behlûl isimli ve hadis ehli birinden bahsetmiştir. Bu muhaddis, eserlerde özellikle Nurullah Şuşterî'nin *Mecâlisü'l-Mü'minin* adlı eserinde Behlûl şahsiyetiyle Mecnûn karışmış, ondan muhaddis ve imamın öğrencisi ve müridi olarak bahsedilmiştir. Oysa hadisçi Behlûl'e IV. asırdan sonra Harun'la konuşmaları maceralarında rastlanmıştır. Sonraki kaynaklarda da bu konu tekid edilmiş, yayılmıştır. İbn-i Şâkir kitaplarda bu konuya ilaveten onun muhaddis olmasına işaret etmiş, eski rivayetlerden örnekler getirmiş, ilk kez onun vefat tarihini yaklaşık olarak 190/806 yılı olarak vermiştir.

XI/XVII. asra geldiğimizde İnan İslâmî Edebiyatı'nda Behlûl; dindarlığı, dini takip konusundaki gayretleri ve faziletleri bakımından irfânî bir şekil alıyor. Kadî Nurullah Şuşterî "*Şeyh fazıl-ı vasil*" başlığı altında onun hakkında yeni rivayetler naklediyor. Bu rivayetlerde Behlûl, hal ve hareketlerinde delilik izi az bulunan âlim ve bilgin bir kişidir. Müellif, rivayetlerine Hamdullah Müstevfî'ye dayanarak şu bilgilerle başlıyor: Behlûl Harun'un akrabası, İmam Ca'fer-i Sâdık'ın özel öğrencisi ve dindar bir adamdır. Onun deli olarak ortaya çıkışının sebebi de İmamın Harun'un emrini yerine getirmekten akılsızlıkla kurtulacağı tavsiyesi idi. Taberî'den nakledilen rivayet, Basra valisi Muhammed b. Süleyman'ın sarayında ortaya çıkmıştır ki; münazaralar, nüktedanlıklar ardına gelmiş, sonuna da Basra sokaklarındaki çocuklara rastladığı, eski rivayetlerden biri getirilmiştir. Daha sonra onun hakkında eski rivayetlerin tekrar edildiği sekiz rivayet daha getirilmiş, geçmiş şiirlerine iki kıta şiir daha eklen-

miştir. Bu rivayetlere sonraki yazarların eserleri de eklenmiş, XII/XVIII. asırda Abbas Hüseyini-i Musevî-i Mekkî (ö. 1148/1735) *Nüzhetül-Celîs*'inde on-oniki rivayete yeni ve şaşırtıcı Behlûl hikâyeleri eklemiştir. “feyâşiyeh” adıyla meşhur kasidesinde Behlûl'den *و من همه آن را می آورم تا بدانی که او از بزرگان صوفیه بود* “*Bütün o bahsettiklerim onun tasavvufbüyüklerinden olduğunu bilirsiniz diyedir*” şeklinde bahsetmektedir. Kasidenin ilgi çekici tarafı Mısır *âmmî lehçesiyle yazılmış* olmasıdır. “نی” kafiyeli aynı lehçede iki beyitle başlayıp, “بیت” adlı başka vezin ve kafiyeli iki fasih beyitle devam etmiştir. Gerçekte bu kaside “بهلولیه” ve “قصیده بن” adıyla da bilinmektedir. Kasidede “*Bizim için su, yiyecek ve başka rızıklar yaratmıştır*” şeklinde Allah'ın nimetlerine işaret eder, bazen öğüt verir, dikkatleri Kur'an ayetlerine çeker.

XIV./XX. asırda İran Şii eserlerinde Behlûl ile ilgili eserlere yine fazlaca rastlanmaktadır. Hansârî (ö.1313/1895) *Ravzâtül-Cennât*'ta ona Nurullah Şusterî'nin rivayetlerinin bulunduğu nispeten geniş bir bölüm ayırmıştır.

Behlûl, İran edebiyatında şimdiye kadar “divâne-i âkıl”ın sembolü olarak kullanılmıştır.¹²

Behlûl hikâyelerini ilk derleyenlerden olan Ferîdüddîn-i Attar, (553–627), özellikle *Musibetnâme* adlı eserinde Behlûl'ü hikâyelere kahraman yapmış, ona ait pek çok hikâye ve menkıbe anlatmıştır:

(2/5) حکایت

همچنان خفته از آنجا می نرفت چند خواهی خفت اینجا بی خبر؟ «کاین همه سوگند از وی بشنوم» گفت «شد این مرده با من راز گوی، من نخواهم کرد خاک از خویش باز، در نخابانم به خون، چون خویشتن»	بر سر گوری مگر بهلول خفت آن یکی گفتش که «بر خیز ای پسر گفت بهلولش که «من آنگه روم گفت «چه سوگند؟ با من باز گوی» می خورد سوگند و می گوید براز: تا همه خلق جهان را، تن به تن،
---	--

“Behlûl, bir mezarın başına gidip yatıyor ve oradan ayrılmıyor. Biri ona: “Kalk ey çocuk! Burada kendinden habersiz ne zamana kadar yatacaksın?” diyor, Behlûl de ona “ondan (ölüden) yemin işittiğim zaman gideceğim” diye cevap ve-

12 Âzernûş, Âzertaş, “Behlûl”, *Dâiretü'l-ma'arif-i İslâmî*, <http://www.cgie.org.ir>.

riyor. Adam, “ne yemini? Anlat bana” deyince; Behlûl, “bu ölü benimle sırlaşır, yemin eder ve gizlice şöyle derdi: Ben yerimden kalkmayacağım, bütün dünya halkını kendim gibi kan içinde uyutmayacağım.”¹³

Bu hikâyeden hemen sonra Behlûl, benzeri bir hikâyede “divâne” olarak geçmektedir.

(3/4) حکایت

<p>از سر آن گور یک دم می نرفت جمله عمر از چه اینجا خفته ای؟ تا جهانی خلق بینی بیشمار هیچ- می گوید- مرو زین جایگاه, عاقبت ایذجات باید گشت باز من چه خواهم کرد شهری پر گناه آه از ر فتن دریغ از آمدن!</p>	<p>آن یکی دیوانه بر گوری بخفت سایی گفتش که «تو آشفته ای خیز سوی شهر آی, ای بی قرار! گفت» این مرد, رهم ندهد به راه زانکه از رفتن رخت گردد دراز شهریان را چون به گورستانست راه می روم گریان, چو میغ از آمدن,</p>
---	--

“Bir divâne, bir mezarın başına gidip yatıyor ve o mezardan ayrılmıyor. Bir dilenci ona: “Sen deli misin, ömrünü burada mı geçireceksin? Kalk şehre gel, ey huzursuz! Sayısız dünya insanı gör” diyor, o da “bu ölü bana izin vermiyor, buradan gitme diyor, yol uzun olduğundan sonsuza dek burada kalmak gerekir. Şehirlilerin yolu mezarlıkta oldukça, ben günahkâr şehirliyi ne yapacağım bulut gibi gelmeden ağlayarak gidiyorum, gitmeye ah, gelmeye yazık!”¹⁴

(5/4) حکایت

<p>پای در گل می شد و کفشی به دست تو کجا خواهی شدن زین جایگاه؟ زانکه آنجا ظالمی ست اندر عذاب گرم کردم, زانکه سرما ناخوش است»</p>	<p>در زمستان یک شبی بهلول مست سایی گفتش که «سر داری به راه گفت» دارم سوی گورستان شتاب می روم, چون گور او پر آتش است,</p>
---	--

13 Attâr, Feridüddîn, *Musibetnâme*, tash. Muhammed Rıza Şefî‘î-i Kedkenî, Tahran, 1386 hş., s. 189, 2/4.

14 Attar, *Musibetnâme*, s.189, 3/4.

yemeğini köpekler nasıl veriyorsun? Bu tür hürmetsizlik hatadır, hürmetsizin işi doğru gitmez” dedi. Behlûl de ona, “sus! Ey sırf deri. Köpeklerin onun olduğunu bilseydin, onun yanında başını taşa vurmazdın. Allah bilir, (köpekler) yedilerse, utandıklarından yemişlerdir.”¹⁷

Yine Feridüddîn-i Attâr'ın *İlâhînâme* adlı eserinde Behlûl hikâyelerine şöyle konu olmuştur:

Behlûl ve Mezarlık

Behlûl, elinde bir sopa, mezarlıkta geziyor, her mezara, o mezarı kırıp dökecek kadar vuruyordu. Dediler ki: A deli herif! Neden bu mezarları döversin? Dedi ki: Bunlar gittiler ama sayıya sığmaz yalanlar söyleyip yattılar, uyudular. Gâh bu, benim sarayım dedi, köşküm dedi. Gâh o, malım dedi, altınım dedi. Gâh bu, işte tarlam, asmam dedi. Gâh o, işte bağım, çardağım dedi. Derken Tanrı da dedi ki: Bu davaların hepsi de yersiz. Çünkü onlar, bana miras kalacak, size değil. Onların hepsi, kendilerine ait olanları söylediler ama sonunda öldüler, canlarını terk edip gittiler. Ben de yemeyi, içmeyi, uykuyu, rahatı terk edip, bunları dövüyorum işte. Çünkü bunların hepsi de bir avuç yalancından ibaret. Herkesin sonu yokluk olduğu halde ondan kâr etmeyi nerden de umdular? Sonunda darmadağın bir halde hepsini de terk edip gidecek olduktan sonra adam, neden bu kadar şeyi derler toplar? Nihayet toprağından kerpiç dökecek bir dünyaya ne diye gönül bağlarsın? Dünya, bir kervansaraya benzer, iki kapısı vardır. Bu kapıdan öbür kapıya kadar olan yol da tıpkı Sırat gibidir. Bu yolda uyanık yürümezsen, cehenneme baş aşağı düştün gitti. Yeryüzüne bazı bir gölge düşerse ayı karartır, karanlıklarda gizler. Ayın cirmi, adamakıllı aydıdır ama önünde yeryüzünün kara suyu var, ne yapsın! Yeryüzü, aya bile bunu yaparsa artık yerlere batmış adama neler yapmaz? Bir anda öyle bir nuru kararttıktan sonra ömrün içinde seni de mahvetmeyi bilir. Mahveder, mahvolursun da tekrar iyileşmene ümit de kalmaz. Çünkü buna imkân yoktur. Geçmişe nispetle baş aşağı gelmen, daha artıktır. Çünkü canına gelen âfetlerin hepsi de sendendir, sebebi sensin. O yüzden uğradığın bu çeşit şeyleri, kendi elinle kendin hazırladın. Bu, meydanda bir şey.¹⁸

Behlûl'e ait bir hikâye

Gönlü perişan Behlûl, Bağdat'ta çocukların elinden bunalmıştı. Boyuna ona taş atıyorlar, her yandan üstüne saldırıyorlardı. Aciz kalınca yerden bir küçük taş alıp onlara verdi, yalvardı, dedi ki: “Bu kadar taş atın bari. Büyük taşlarla beni topal etmeyin. Taştan ayağım yaralanırsa, oturarak namaz kıl-

17 Attar, *a.g.e.*, s. 211, 5/7.

18 Attâr, Feridüddîn, *İlâhînâme*, çev. Abdülbâkî Gölpinarlı, İstanbul, 1985, s. 198-200.

maya mecbur olurum.” Nihayet bir taş, onu adamakıllı yaraladı. Canı yandı, gönlü altüst oldu. O taş yüzünden daralmış gönlünden öyle kan aktı ki taşın gönlü bile onun derdinden kan kesildi. Onlardan kurtulmak için perişan bir halde topallayarak Basra’ya gitti. Sözü uzatmayalım, geceleyin Basra’ya ulaştı. Uyumak için bir yana gitti. Bir bucağa girdi. Meğerse orada birisi öldürülmüş, kanlara topraklara bulanmış, yatmadaymış. Bunu bilemedi, yanına yattı, uyudu. Uykuda bütün elbisesi kanlara battı. Ertesi günü halk, gelip öldürülüp yere yıkılmış adamı, yanında da elbisesi kanlara bulanmış Behlûl’ün ayakta durduğunu görerek bu işi Behlûl’ün yaptığına hükmettiler. Ona “a köpek” dediler, “nerelisin sen, nerden geldin sen? Sende bir aşinalık göremiyoruz”. Behlûl: “Bağdatlıyım, oradan kalktım, buraya geldim. Bu öldürülmüş adamın yanında yattım, dinlendim. Bu adamın öldürülmüş olduğunu ancak tanyeri atıp, âlem ışıyınca gördüm” dedi. Behlûl’e, “geceleyin Bağdat’tan kalktın, kan dökmek için ta Basra’ya geldin ha!” dediler. Ellerini kuvvetlice bağlayıp, onu merhametsiz zindancıya teslim ettiler. Ciğeri yanık Behlûl, içinden ey gönül diyordu, hadi bakalım, bugün ne yapacaksın? Çocukların taşından kaçtın ama burada kendi kanına girdin. Bağdat’ta o taşlara razı olsaydın, Basra’da can korkusuna tutulur muydun hiç? Nihayet padişaha haber verdiler. Öldürülmesi için emir geldi. Onu tutup darağacına götürdüler. Zalim cellât, merdiveni dayadı, Behlûl’ü çıkardı. Boynuna ipi geçirmek isterken, Behlûl başını Tanrı’ya kaldırdı. Dudakları oynamaya başladı, gizlice bir şeyler söylüyordu. Tam bu sırada bir yandan temiz birisi fırladı. “O suçsuzdur, adamı ben öldürdüm. Benim öldürülmem gerek. Bu kadar yükü taşıyamayacağım. Bir tek boynuma iki kanı birden alamayacağım” diye bağırды. Her ikisini de padişahın huzuruna götürdüler. Padişahın veziri de oradaydı. Basra padişahı, uzun zamanlardır Behlûl’ü görmek istiyordu. Onu görmeyi çok istiyordu ama yüzünü bir kere bile görmemişti. Vezir, Behlûl’ü görünce tanıdı. Çünkü önce de görmüş, konuşmuştu. Dile gelip dedi ki: “Padişahım, kutlu olsun. Behlûl’ü arıyordun ya, işte Behlûl.” Padişah neşesinden yerinden sıçradı. Onu yanına aldı. Başını, yüzünü öptü. Yüzlerce izzetler, ikramlar ederek yanına oturttu. Katille makulün ahvalini, sonra da Behlûl’ün kıssasını söylediler. Basra padişahı, derhal bu gencin kanını dökün dedi. Behlûl, padişaha “ey gazi padişah! gönlümün yanışına hürmetin varsa, sakın onun kanını dökme. Kanını dökersen bir fayda elde edemezsin, hayır olmaz sana. Doğrulukla kalktı, benim için kendisini adeta feda etti o. Benim için canıyla oynadı. Nasıl olur da bu gencin kanı dökülür?” dedi. Bunun üzerine padişah, öldürülen adamın yakınlarını çağırды. Onlara: “Diyet istemeniz gerek. Dilerseniz onu öldürebilirsiniz ama iyi olmaz. Bu işi farz edin ki o yapmadı, ben yaptım. Âsîdir, ama mutî. Ona Behlûl şefaati etmede” dedi. Nihayet onları altınla razı ediverdiler. Bütün düşmanlarını hoşnut eylediler. Padişah, o gence “Nasıl oldu da halk arasından kalktın? Ne oldu

sana canından geçtin, korkmadan yaptığını söyleyiverdin? Diye sordu. Genç dedi ki: “Bir ejderha gördüm ki benzerini hiçbir yerde görmemiştim. Ağzını açmış, ateş püskürmedeydi. Mermer kaya bile korkusundan yarı canlı bir hale gelmişti. Bana kalk, doğruyu söyle. Yoksa işin bitiktir. Şimdi kanını emer, ebedi olarak içine girer, yerleşirim. Ebedi bir azap içinde kalırsın. Âlemde hiçbir kimsecik de feryadına erişemez” dedi. Onun korkusundan yerimden fırlayıp yaptığımı söyledim, kurtuldum. Padişah, bunun üzerine Behlûl’e ya sen dedi, darağacına çekileceğin vakit ne dedin? Behlûl dedi ki: “candan elimi yudum. Helâk olmak üzere bulunduğumu anladım. Başımı kaldırıp Yarabbi dedim, bu gönülsüz yoksuldan ne istersin? Bunları başıma üşüştüren sensin. Beni şu anda ağlatıp sızlatarak öldürürlerse, kan diyetimi onlardan değil, senden isterim. Bir avuç dağınık kişiden ne alabilirim ki? Seni tanırım, başka kimsem yok. İşim gücüm seninle uğradığım, düştüğüm hal, ancak senin hükmünle olmada. Ben bu sözü gizlice söylerken, bu genç kalktı, bağırdı. Bu söz üzerine beni darağacından alıp indirdiler. Sözüme cevap olarak perde ardından bu iş zuhur etti işte. Ulu Tanrı’dan uğradığım minnet, beni önce perişan bir hale soktu. Beni önce kanlı katil yaptı ama sonunda bana yüzlerce can vererek lütüflarda bulundu. Önümde muradıma erişmemek, mahrumiyete uğramak olsa bile bu yolda yüzlerce can vererek ona gitmek gerek. Fakat sen başkasını gördükçe, bütün hayatı, şerri başkasından geliyor sanırsın.”¹⁹

Ahmed Şâmlû, *Kıssahâ-yi Kitâb-ı Kûçe* adlı eserinde Behlûl hakkında şöyle bir hikâyeye yer vermiştir:

Behlûl ve Bağdat Baş kadısı

Bir vardı, bir yoktu, Allah’tan başka hiç kimse yoktu. Bağdat şehrinde bir tacir vardı ki; Karun gibi zengindi. Fakat yalnızlık ve kimsesizlikten sıkıntısı vardı. Hiç kimsesi yoktu ve âlemde yalnızdı. Çocuk sahibi olmamıştı. Bir gün, en iyi işin hacca gidip, Allah’ın evini ziyaret etmek olduğunu düşündü. Ecel gelip eteğini tutarsa, ömrünün son seferinin meyvesini toplamış olacaktı. Varını yoğunu satıp altına çevirdi, deri keselere doldurup Bağdat baş kadısına götürdü. “Sayın kadım! Halim vaktim böyle. İşim, kimsem, evladım, arkada kimsem yok. Hacca gitmek istiyorum. Kimsede olmayan bu altınların hepsi benim. Allah’a şükür ki, haram malın bir zerresi yanaşmamıştır. Onları size bırakmak üzere getirdim. Döneceğimi hiç sanmıyorum. Zahmet olmazsa vekâletimi size bırakıyorum, bu parayla Allah yoluna benim adıma hamam, mescit yaptırın, kalanını da yer alıp hamam ve mescide vakfedin ki adımız kalsın ve insanlar bize hayır duada bulunsunlar” dedi.

¹⁹ Attâr, *İlâhînâme*, s. 224-229.

Kadı şöyle dedi: “ Bu tür işlerde niyetiniz de sevaptır, ona söz yok, ama ben Allah’tan korkan bir adamım. Boş bir iş yükünün altına girmem. Zaman farklı gelişirse de kişinin adının kötüye çıkmasını da istemem. Şeytanın insanın başına ne tuzak öreceğini kimse önceden bilemez. Doğru ilerlemeye ve tanınmaya azmettim, sorumluluk altına girmeye kıymet vermem. Adam bir kere “hayır” der, dokuz ay yüzü tutmaz. Emanete karşı mesuliyeti Sırat köprüsüne eteğimi yapıştırmak olarak görmüyorum. Bu tarladan bir tane kaybolursa, cevabını vermek gerekir, yoksa Allah’a cevap verecek gücüm kalmaz. Eğer bu sözlerden sonra kendin için daha iyi bir yol bulamazsan, bu komşu odası emniyettir ve kimsenin ona çıkar yolu yoktur. Eğer istersen keselerini mühürleyip canının istediği yere götürebilir, bırakabilirsin. Allah’ın izniyle döndüğünde selâmette bulursun. Ben keselerin içine bakmam. İçinde toprak mı var, cevher mi diye merak etmem. Fakat eğer ömrüm yetmez ve sen seferden dönmemiş olursan, vasiyetini kılı kılına yerine getirmiş olamamanın yükü altında kalırım vesselâm.

Tâcir içinden “baba şaşılacak kadar Allah’tan korkan bir adam! Helâl süt emmiş binlerce rahmet olsun!” dedi. Bin teşekkürle keseyi mühürledi, alıp yandaki odaya götürdü. Bir uçtan bir uca kadar hazine olduğunu gördü, şöyle dedi: “ Başkalarının da emanetlerini bırakacak kadar kadıya itimatlarının olduğu belli.” Keseleri dolabın bir köşesinde topladı, Kadı’nın elini öptü, “Allahaismarladık” dedi, yolunu tuttu, Allah’ın evini ziyaret etti, altı ay bir yıl da etrafı dolaştı, paralar suyunu çekip, sadece yol parası kalınca, Bağdat’a döndü ve ertesi gün süratle kadıya gitti, “bendeniz Allah’ın dileğiyle selâmetle döndüm” dedi.

Kadı: “Bir yere mi gitmiştin?” diye sordu. Hacı, önce biraz şaşırды, fakat şöyle düşündü: Zavallı adam Allah’ın her günü yüz sıkıntılı adamla uğraşmaya mecbur. Beni bir kere gördü. Elbette hazreti kadı beni yerine getirememekte (hatırlamamakta) haklıdır. Falan müddet önce, hacca ve Allah’ın evini ziyaret etmeye niyet etmiş ve sizin huzurunuzda gelmişim. Muhabbet etmiş, kimsen olmayınca, varım yoğum olan birkaç kese altını size emanet bırakmışım, bendeniz adına mescit ve hamam yapıp, kalanını da onlar için vakfa ayıracaktınız.

Kadı, üç kere iç çekti, “ olmaz. Hacca gitmeyi, insanlara nahak yere yapışma vesilesi mi yapıyorsun? Ben ömrümce kimsenin emanet mesuliyetini kabul etmedim ki devamı sen olası!” dedi.

Hacı, sahte bir gülüşle şöyle dedi: “Evet, kadı hazretleri emanetimi kabul etmediniz, amacım keseleri mühürleyip kendi elimle götürüp bir odaya bırakmama, ömrüm yeterse de döndüğümde gelip almama izin vermenizdi. Yoksa kadı hazretleri keselere bakmadınız mı?

Kadı: “O halde bil ve haberdar ol ki, buranın adı emanet kabul yeri değil. Senden başka kimsenin ne olduğunu, ne kadar olduğunu bilmediği bir şeyi elinle götürmüş, neresi olduğunu kendinin bildiği yere koymuşsun, elbette şimdi de onun yanına gidebilirsin, fakat onun adı -Emanet kabul etmek- tir, bu sözler değil.

Hacı korkuyla ve hayal kırıklığıyla şöyle dedi: “Vallâh billâh benim maksadım da bundan başkası değildi.”

Ayağa kalktı, bitişik odaya gitti, dolabı açtı, altın keselerine göz attı, “bü-yüksünüz! Hissettiğiniz sıkıntı, yaşlı, garibanın başına geldi. Keseler yerinde, fakat ne yazık ki bir sikke bile yok!” Keselerin her bir köşesini faredişi kemirmiş, dilsiz sikkeleri son tanesine kadar götürmüştü. Sızlanarak ve zulme uğramış şekilde döndü: “Efendi, bugün burada, yarın sırat köprüsünün başında! Allah'ın kulunun başına bela getirmek de dine yaslanıp, Allah korkusunu kadılığa bırakmak Müslümanlığa yakışmaz.

Kadı suratını astı, ağzını açtı: “Mel'ûnu'l-habîs! Dâru'lhilâfenin saf kadısına iftira mı atıyorsun? Nasıl bir köpeksin? Cahil! Uzun dilini kısalt, kökünden koparılmasını emretmeyeyim. Sen açık bir dille bu keselerin içine bakmadığımı söyledin. Dâru'l-kaza'nın âdil ve güvenilir kâtipleri de senin kararına şahittirler. Eğer fareler dolapta belirmeseydi (ki keseleri araması bu ihtimali teyit ediyor) bize ne diyecektin? İşin tadını kaçırma, beni kızdırana kadar, yerini kaybetmeseydin!

Hacı, perişan ve ağlayarak divandan çıktı. Ne cebinde parası, ne çaresi vardı, hazır yeme âdeti olmadığı için ne de el açmaya yüzü vardı. Gözyaşı döküyor, kadıya ve kendi ahmaklığına lanet yağdırıyordu. Bir harabeye ulaşınca kadar hedefsiz ilerliyordu. Harabenin köşesine oturdu, başını dizlerine koydu ve ağıt tutturdu.

Behlûl de aynı harabede duvarın köşesinde uyukladığı için, hacının amansız ağdıyla uykudan uyandı. Yattığı yerden sordu: “ Kardeş! Derrdin ne ki böyle acı acı inliyorsun?

Hacı Behlûl'ü tanıdı. Zira Bağdatlı tek Behlûl vardı. Şöyle dedi: “Allah hakkı için, yaramı deşme Behlûl. Âhir ömrümü kendi elimle bitirdim, artık devası ölümdür.

Behlûl: “Ölüm hiçbir derdin devası değildir. Özellikle kötülükle insana bulaşmış zulüm derdinin hiç değil. Senin ağlamana da zulme uğramış kişinin ağlaması da öyle yanılmıyorsa. Şimdi halini arz et bakalım.”

Hacı hâlini, hikâyesini nakletti.

Behlûl, başını salladı ve şöyle dedi: “ bu hayır görmemiş Bağdat kadısı bu evden ne zararlar çıkarmış ama artık en kısa zamanda bu kapıyı onun yüzüne

kapatmak gerekir. Acele edelim ve sen de başına gelen belanın çoğunu bana attığından dolayı Allah'a şükret.

Gittiler, gittiler Harun Reşid'in sarayının eşiğine ulaştılar. Behlûl, kapıcıbaşına: "çabuk olun, Behlûl geldi, izin istiyor diye halifeye haber verin" dedi.

Gittiler, halifeye haber verdiler, huzura çıkmalarına izin çıktı. Tacir yerinde kaldı, Behlûl'ü içeri götürdüler. Saygıyla eğildi, kalktı. Halife şaşırıp ve sordu: "Behlûl, bizi hatırlatacak ne oldu da teşrif ettin."

Behlûl: "Halife sağ olasın! Selâmım bir köylüdendir. İzninizle bir durumdan dolayı bana yardımcı olmanızı isteyeceğim."

Harun Reşit, başını salladı ve dedi: "Bârekallah! Aferin! Aklının başına geldiği belli oluyor...iyi, ne tür bir iş istiyorsun? Biz senden bir şey esirgemiyoruz: Dâru'lhilâfenin divanelerinin önderliği nasıldır?"

Behlûl: "Sana feda olsun! O çok sıkıntılı bir iş. Senin ordunun emirleriyle dergâhının yakınlarının çarpışması için, aslan gönlünün ve Hz. Eyüp'ün sabrı gereklidir. Ben, Dâru'lhilâfenin farelerinin güç sahibi reisleri olmak istiyorum."

Halife kakhahayla güldü ve etrafına şöyle dedi: "Görüyor musunuz? divane Behlûl'ün işi, elbette Dâru'lhilâfe'nin farelerinin güç sahipliğinden başka bir şey olamaz...çok iyi Behlûl, senin deliliklerin akıllılık alametiye de bu rütbeyi sana bağışladım. Git, duacı ol!"

Behlûl: "Kurban olayım! Bağdat'ın fareleri âlemin meşhur haramzadeliğindedirler, emirsiz ve rakamsız rütbe için, hamdsız Fatıha da okumazlar!"

Halife ikinci kez ve güldü ve "bu tarihten itibaren Behlûl, Dâru'lhilâfe farelerinin lideri ve mesulüdür, fare taifesinin güç sahibi odur. Bu, Abbasî Harun Reşid'in fermanı ve Müslümanların halifesinin mührüdür, bütün Bağdatlılarca mütevaziliği ve soyluluğuyla bilinmelidir vessalam" şeklinde ferman yazılmasını söyledi.

Fermanı mühürledi ve Behlûl'ün eline verdi.

Behlûl: "Ey emir! Elbette her fert emrin icrasını ve hilafet alametini kendi vazifeleri bilirler. Ama emri yerine getirenler bunun mayasız ekmek olduğunu tecrübeyle bilirler."

Halife öncekinden sesli güldü ve hazinedara yüz dinar altını ilave etmeleri için işaret etti.

Behlûl mutlu bir şekilde ve aceleyle halifenin sarayından çıktı, Bağdat'ın büyük çarşısının olduğu, işsizlerin ve fakirlerin toplanma yeri olan meydanda

onu bekleyen tacirin yanına gitti. O dinarlarla kürek ve kazmayla silahlanmış büyük bir ordu topladı, Kadı'nın evini bağını yüzük taşı gibi ortada bırakıp, Behlûl'ün bir işaretiyle bütün alet ve gereçlerle evin temelini kazmaya başlamak üzere harekete geçti. Çoluk çocuğu dışarı döküp, yapacakları işten haberdar olunca, telaşla koşup kadıya: “Kurban Behlûl'dür. Bu yeri kazıp, arsanın toprağını alt üst etmemiz gerektiğini, halife'den şahsen izin aldığını, işin altınla, hırsızlıkla, diğer konularla ilgili olmadığını, farelere yönelik olduğunu söylüyor.” Dedi.

Kadı ayağa kalktı, aceleyle abasını omzuna attı, dışarı Behlûl'ün yanına gitti, şöyle dedi: “Senin oyunlarının çözümü hikmetsiz değildir. Şimdi gel, adam gibi, mertçe söyle maksadın nedir?”

Behlûl: “Halife Harun Reşid'in fermanı gereğince ben, Dâru'lhilâfenin farelerinin söz sahibi, lideriyim. Bu adam, bu evin farelerinin iki ratl altınını götürdüklerinden şikâyetçi. Eğer malın tamamını veya işsiz fareleri teslim edebilirsiniz ne âlâ, yükümüz azalır, yoksa kerpiç üstüne kerpiç koymaz, bu evi, altınları ve fareleri teslim alana kadar alt üst ederiz.”

Behlûl'ün ardından olacak sıkıntıyı istemediğini bilen kadı, evinin başına yıkılacağını, altınları kaybedeceğini, şeref ve haysiyetinin kalmayacağını sezdi. Hacı'nın altınlarını teslim edip, durumu anlatması daha iyi fikirdi. “Olur olur ben bu haramzade hırsız fareleri tuzağa düşürüp, kötü amellerine ulaştırmak için sana teslim ediyorum diye bu çaresiz adamın malını kendi cebimden veririm” dedi

Behlûl: “Akıllıca bir fikir” dedi.

Kadıya teraziye getirdiler, herkesin huzurunda iki ratl dinarı keselere koyup hacıya teslim etmek üzere ortaya koydular. Kadıya göre bu işin başı sonu belli oldu. Fakat Behlûl hacıyı ve altınları Harun Reşid'in huzuruna getirdi, olayı başından sonuna kadar anlattı, Bağdat baş kadısının soysuzluğunu ince ayrıntısına kadar biliyordu ve onun verdiği zararları sayısıyla ismi ve cismiyle tanıyordu, bir bir ortaya döktü, son olarak dedi: “Ey Abbasi Harun Reşid! Biz, güneyin kapalı kapılarının ardında insanların uyanığıyız; sen, âlemin doğu, batı, kuzey ve güneydeki kaleleri açık olan hilafet dayanağı, gaffet uykusundasın. Kadıların fare ve çakal adıyla halkın keselerini götürüyor, din ve şeriat adına yoksul kalmış aç eli, ekmeğe çaldıkları için kesiyorlar. Senin hâkimlerin yeni yetme kızları hizmetçi ve cariye adıyla uykun ağır olduğu için haberin olmuyor, senin haremine sokuyor, senin askerlerin Allah ve Resul adına mamlurlara ateş açıyor, günahsız insanları kılıçtan geçiriyor, varlarını yoklarını altın dinara dönüştürsün diye sana gönderiyorlar. Söyle bakalım hangimiz Allah'ın yeryüzündeki halifesiyiz? Akıllı sen mi, mecnun ben mi?”

Halife emir verdi, baş kadının yırtık elbisesinin altından kuyruğunu kıstırdılar, bir ayağı nalınlı, bir ayağı çoraplı tutup getirdiler. Başına püsküllü, kırmızı, uzun boru bir külah koydular. Davul ve dümbelekle şehrin etrafında döndürdüler. Kadın erkek, çocuk, feryat eden, laf atan herkes hep birlikte peşine düştüler; saray meydanı tenhalaşınca, sarayın kapıcıları ileri geri koştu, Harun Reşid'i, ipek çeşitleri, yün kumaş, halı, parfüm, şarap testileri, inci, cevher dolu sandıklar, deriden altın keseleri, altın kemerli köleler, gümüş kemerli cariyeler; halife için Bağdat Dâru'lhilâfesine ulaşmış sakiden oluşan kervanı oturacakları sırmalı bir yaygı hazırladılar.²⁰

Farsça kaynaklarda Behlûl'den pek çok hikâye zikredilmiştir. Ahmed Şâmlû'nun *Letâifu't-Tevâif*ten aldığını söylediği kısa dört hikâye sırasıyla şöyledir:

Bir gün Harun Reşid, mezarlığın yanından geçiyordu. Behlûl ile mecnun Uleyyân'ı birlikte oturmuş, konuşurlarken gördü. Onlarla şakalaşmak istedi, ikisini de getirmelerini emretti, şöyle dedi: “Ben bugün divane öldürüyorum, cellâdı çağırın!” Hemen hazırlandı, kılıç çekilip boynunun vurulması için Uleyyân'ı gösterdiler. “Ey Harun! Ne yapıyorsun? Deyince, Harun Reşid “Bugün divane öldürüyorum” cevabını verdi. O da “Suphanallah! Biz bu şehirde iki divane idik, sen üçüncümüz oldun. Seni öldürecek bizi sen mi öldüreceksin?” dedi.²¹

Harun Reşid Behlûl'e “senin nazarında en iyi dost kimdir” diye sordu. Behlûl: “karnımı doyurandır” dedi. Harun Reşid: “karnını ben doyurursam beni dost kabul eder misin?” deyince, Behlûl: “dostluğun verisiyesi olmaz” dedi.²²

Halifenin nedimlerinden biri Behlûl'e: “niye burada oturuyorsun? Kalk ve halifenin yanına git. Her divaneye beş dirhem veriyor” deyince, Behlûl: “Doğru söylüyorsan sen git bakalım sana da dirhem verecek mi! Dedi. (Yani senin divaneliğin diğerlerinin iki katıdır.)²³

Bağdatlı Behlûl Basra'dayken, ona: “Basra divanelerini say” dediler. O da “o meydana. Ama eğer akıllıları say dersin, çok değil sınırlıdır, sayarım” dedi.²⁴

20 Şâmlû, Ahmed, *Kıssahâ-yi Kitâb-ı Kûçe*, Tahran, 1379 hş., s. 137-145.

21 Şâmlû, *a. g. e.*, s. 145.

22 Şâmlû, *a. g. e.*, s. 145.

23 Şâmlû, *a. g. e.*, s. 145.

24 Şâmlû, *a. g. e.*, s. 146.

Sonuç

Behlûl'ün değeri, hikâyelerdeki anlam, yergi ve alay öğelerinin inceliğiyle ölçülür. O, belli bir dönemin değil, halkının yaşama biçimini, güldürü öğesini, alay ve eğlenme türünü, övgü ve yergi becerisini dile getirmiştir. Hikâyelerde sevgi, yergi, övgü, alaya alma, gülünç duruma düşürme, ders verme vardır. O, bunları söylerken bazen bilgin, bazen bilgisiz, bazen açık göz, bazen uysal, bazen vurdumduymaz, bazen utangaç, bazen şaşkın, bazen kurnaz, bazen de korkaktır. Özellikle karşısındakinin durumuyla çelişki içinde bulunma, onun esas öğesidir. Belki de Behlûl halkın söylemek isteyip de söyleyemediği iç sesidir.

Kaynakça

- Amîd, Hasan, *Ferheng-i Amîd*, Tahran, 1363 hş.
- Arı, Ahmet, "Behlûl", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, c.1, Ankara, 2001.
- Attar, Feridüddin-i Muhammed b. İbrahim Nişâburî, *Musibetname*, tash. Muhammed Rıza Şefî'i Kedkenî, Tahran, 1386.
- Attar, Feridüddin-i Muhammed b. İbrahim Nişâburî, *İlâhînâme*, tash. Muhammed Rıza Şefî'i Kedkenî, Tahran, 1385.
- Attar, Feridüddin-i Muhammed b. İbrahim Nişâburî, *İlâhînâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1985.
- "Behlûl", çev. Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum, 2010.
- "Behlûl", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1953, VI.
- "Behlûl-i Dâna", *Evliyalar Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, IV.
- "Behlûl-i Dâna", *Rehber Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, III.
- Bihîştî, Muhammed, *Ferheng-i Saba*, Tahran, 1365 hş.
- Çiftçi, Hasan, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara, 2002.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, 1998.
- İbnü'l-Cevzî, *Zekiler Kitabı*, çev. Enver Güneç, İstanbul, 1998.
- İvgin, Hayrettin, *Deli Görünümlü Akıllı Behlûl Dâneninde*, Ankara, 2005.
- Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1998.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Divan Edebiyatı*, İstanbul, 1980.
- Mevlânâ Celâluddîn, Muhammed Belhî, *Mesnevi-yi Ma'nevî*, nşr. Reynold A. Nicholson, defter-i sevvom, b. 1884., Tahran, 1384 hş.
- Mustafa b. Şemsuddîn el-Karahisârî, *Ahterî-i Kebir Arapça Türkçe Büyük Lugat*, İstanbul, tsz.

- en-Neysâbüri, Ebu'l-Kâsım, *Akıllı Deliler Kitabı*, çev. Yahya Atak, İstanbul, 2002.
- Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kur-naz, Ankara, 2000.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara, 2004.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Kulliyât-ı Sa'di*, nşr. Nizâmuddîn Nurî, Tahran, 1386 hş.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Bustân*, tash. Muhammed Ali Furuği, Tahran, 1382 hş.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları* (Türkçesi: Yaşar Keçeci), İstanbul, 2000.
- Senâyî-i Gaznevî, *Dîvân-ı Hakîm Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem* (nşr. Muhammed Takî Muderris-i Razevî), Tahran, 1362 hş., s. 573.
- Sîrûs, Şemisâ, *Ferheng-i Telmîhât (İşârât-ı Esâtiri, Dâstânî, Târihi, Mezhebî, Der Ede-biyât-ı Fârsî)*, Tahran, 1386 hş.
- Şâmlû, Ahmed, *Kıssahâ-yi Kitâb-ı Kûçe*, Tahran, 1379 hş.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsül- A'lâm*, İstanbul, 1889, II, 1420.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul, 2006.
- Zavotçu, Gencay, *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*, Ankara, 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Behlül", *DİA*, İstanbul, 1988–2000, V, 351-352.
- _____, "Behlül-i Dâna", *DİA*, V, 352-353.
- Uysal, Ahmet E., "Behlül Dâna Fıkralarının Türk Halk Edebiyatındaki Yeri", *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1974, Ankara, 1975.
- Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, Ankara, 2001.

İBN KEMAL'İN TABAKÂTÜ'L FUKAHÂSİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ(*)

Ahmet İNANIR(*)

ÖZ

Yavuz Sultan Selim'in ricasıyla İbn Kemal'in yapmış olduğu Hanefî fukahâsînin tasnifi, Osmanlı Devletinde hukuki birlik ve istikrarın sağlanmasına yönelik bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Bu tasnif Osmanlı müftülerine karşılaştıkları sorunlara, kendilerinden önce teşekkül edip olgunlaşmış zengin hukuk külliyyâtı içinde hangi kaynaklarda çözüm arayacaklarını ve hangi hukukçuların görüşlerine öncelik vereceklerini belirleyen bir ölçü ortaya koymuştur. Tasnifin daha ilk dönemlerden itibaren büyük kabul görmüş olması, literatürde de Hanefî tasnifi olarak benimsenmesi onun resmi bir belge olması yanında, kendi döneminde ve sonrasında önemli bir ihtiyacı karşıladığının da açık bir göstergesidir. Son dönemlerde bu tasnife yapılan eleştiriler, tasnifin Osmanlı toplumu ve yargı sisteminin gereksinimleri gözetenilerek yapıldığı gerçeğini dikkate almadığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemal, Fukaha, Tasnif, Müftü, Osmanlı Devleti

ABSTRACT

Ibn Kemal's Tabakâtü'l Fukahâ and Its Evaluation

With the request of Yavuz Sultan Selim, Ibn Kemal's classification of the Hanafi Jurists is understood for the legal unity and stability of the Ottoman Empire. This classification showed the Ottoman Muftis a measure in determining the problems faced in the rich corpus of law what resources to look for a solution and priority to the views of which lawyers. The classification has been recognized widely since the earliest times and it has been adopted as the Hanafi work in the literature, acknowledged as an official document and met an important need in its period and later times. Recently, the criticisms made for this classification can be said that it does not pay attention to the fact that the classification has been made considering the requirements of the Ottoman society and the judicial system.

Keywords: Ibn Kemal, Fukahâ, Classification, Mufti, The Ottoman State

* Bu çalışmada "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku" adlı basılmamış doktora tezinden yararlanılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğretim Üyesi. (e-mail: inanirahmet@hotmail.com)

Giriş

Fetva verirken kullanılacak usûl ve kaynaklar, fetvayı veren müftünün ilmî yeterliliği ve derecesine bağlı olarak değişmektedir.¹ Bu sebeple müctehid ile taklid dönemi müftüsünün fetva verirken kullanacağı usûl ve kaynaklar farklıdır.

Müctehid hukukçular devrinde fetva ve kazâda (yargıda) müctehidler kendi icthadlarına dayanmaktaydılar. İctihad faaliyetlerinin çok yoğun olduğu dönemlerde resmî bir kanunlaştırma faaliyetinin olmayışının İslâm hukukunun gelişmesinde müspet bir etkisinin olduğu şüphesizdir. Ancak farklı icthadlardan dolayı bir meselede aynı devlet sınırları içinde değişik görüşler ortaya çıkmaktadır. Aynı nitelikteki hukuki ihtilaflarına bakan hakimlerden biri bir yönde biri başka yönde hüküm verirse kaos çıkar. Mesela fıkıhta evli kadının mahkemeye başvurarak kocasından ayrılma (tefrik) talebinde bulunması halinde hakimin bu yönde karar verip veremeyeceği hususunda farklı görüşler var. Aynı muhitte yaşayan iki kadından birinin tefrik talebine bir fakihin görüşü esas alınarak olumlu karşılık verilirken, diğerinin talebi başka bir fakihin görüşü esas alınarak reddedilirse bu kişilerdeki adalet duygusunu zedeler. Bunun bir adım ötesine gidersek, mesela bir kısas davasını düşünürsek aynı nitelikteki davalarda bir kişi canını kurtarıırken diğerinin canına mal olabilir.² Bu sebeple İslâm devletleri, hukuki birlik ve istikrarı sağlamak gibi pratik faydalar gerekçesiyle ilk dönemlerden itibaren kanunlaştırma teşebbüslerinde bulunmuşlardır. İbnü'l-Mukaffa (v.142/759)'nın teklifi üzerine Abbasi halifesi Mansur (754-775) ve daha sonra Harun Reşid (775-785), İmam Malik (v.179/795)'e "Muvatta" isimli eserini kanunlaştırmayı teklif ettiler. Ancak o, bunu icthad hürriyetine aykırı bir inhisarcılık olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir.³ Babürlü hükümdarı Evrengzib Alemgir (v.1707)'in teşebbüsü üzerine, bir hukukçular heyeti Hanefi mezhebi içerisindeki fetva ve kazâyâ esas olacak muteber görüşleri bir araya toplayarak *Fetâvây-ı Tatarhaniyye* veya Alemgir'den dolayı *Fetâvây-ı Alemgiriyye* denilen eseri meydana getirmiştir. O dönemden Mecelle'ye kadar geçen zaman içinde resmî bir kanunlaştırma faaliyetine rastlanmaz.⁴

1 İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman, *Mühimmâtü'l-Müftî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280, vr. 210a; İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-Kadir*, Büyük Emiri Matbaası, Bulak, 1316, 1. baskı, V, 454-457.

2 Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Araştırmaları*, Avrupa İslam Üniversitesi, Yıl 1, Sayı 1, Şubat, 2008, s. 107.

3 Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Taribi*, Nesil Yay., İstanbul, 1989, s. 178-179.

4 İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 94.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla birlikte yeni bir hukuk sistemi teşekkül etmiş değildir. Bu devleti kuranlar, kendilerinden önceki hukuki geleneği devralmışlardır.⁵ Diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de hukuk, esas itibarıyla İslâm hukukunun Hanefi yorumudur. Osmanlı Devleti'nin içinde yer aldığı asırlar, İslâm hukukunun taklid ve duraklama dönemlerine rastlamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı müftüleri kendilerinden önce teşekkül edip olgunlaşmış zengin bir hukuk külliyyâtı devralmışlar ve fetvalarını mezhep hukukçularının görüşlerine dayandırmışlardır. Aslında bu hukuk sistemi bir dönemde gelişimini tamamlamış, değişime kapalı bir yapı değildir. Bilakis farklı yorumlara açık, dinî öğretiyle bağını koparmadan gelişim ve değişimini devam ettiren bir hukuki tefekkürdür.⁶ Dolayısıyla İslâm hukuk tarihinde resmî bir tedvin faaliyetinin ve buna bağlı olarak bir yürürlük kaynağının olmaması, müftülerin ve kadıların İslâm ve Osmanlı hukuk tarihi boyunca aradıkları hukuk normunu bulmakta çok zorlandıkları veya tespitte güçlük çektikleri ve bunun hukukta bir dağınıklığa yol açtığı anlamına gelmez. Bilakis hem şer'î hukuk hem de örfî hukuk alanında kadıların kolayca başvuracakları bilgi kaynakları ve örfî hukuk alanında da resmî yürürlük kaynakları daima var olmuştur. Müftüler bu kaynaklara başvurarak aradıkları hükmü bulabilmişler ve çoğu kez nereden naklettiklerini belirtmişlerdir.⁷ İhtiyaç hâsıl olduğunda da padişahlar, İbn Kemal gibi dönemin ileri gelen hukukçularından görüş alarak o hususta hangi hükmün esas alınacağına karar vermişlerdir. Çünkü İslâm hukukuna göre icthâdî bir konuda bir hukukçunun görüşüne uyulması hususunda padişahın emri olursa bu emir, hâkimleri bağlar. Böyle bir emrin bağlayıcı olması için, emrin konusunun suç teşkil etmemesi ve şeriatı aykırılığının olmaması gerekir. Yetkililerin bu özelliği taşıyan emirlerine uyulması, dinen de vacip olur.⁸

Hanefi mezhebinde bazen aynı meseleyle ilgili birçok farklı görüş bulunabilmektedir. Meselâ İmam Ebû Yûsuf (v. 183/798) ve Muhammed (v. 189/805) bazı meselelerde hem hocaları Ebû Hanife(v. 150/767)'ye hem de birbirlerine, bazı meselelerde ise İmam Züfer (v. 150/767) her üçüne birlikte muhalefet etmektedir. Hatta bazen Ebû Hanife'den iki görüş rivayet edilmekte, bazen bunlardan birinden rucû ettiği söylenmekte, bazen bu rucû da sabit olmamaktadır. Bu defa hangisinin önceki ve hangisinin sonraki rey olduğu

5 Şen, Murat, "Osmanlı Hukukunun Yapısı", *Yeni Türkiye*, Yıl: 6, Ocak-Şubat 2000, Sayı: 31/1, 701 Osmanlı Özel Sayısı, s. 686.

6 Bardakoğlu, Ali, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Yeni Türkiye*, Yıl: 6, Ocak-Şubat 2000, Sayı: 31/1, 701 Osmanlı Özel Sayısı, s. 711-712.

7 Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, Hars Yay., İstanbul, 2005, s. 103.

8 Bayındır, Abdülaziz, "Osmanlı'da Yargının İşleyişi", *Yeni Türkiye*, Yıl: 6, Ocak-Şubat 2000, Sayı: 31/1, 701, Osmanlı Özel Sayısı, s. 668; İnanır, *a.g.e.*, s. 95-96.

sorunıyla karşılaşmaktadır. Bu durum aynı şekilde talebeleri için de söz konusu olabilmektedir. Daha sonraki dönemlerde gelen hukukçular mezhep imamlarından hükmü naklolunmayan bazı meselelerde şer'î hükmü belirlerken birbirleriyle ihtilafa düşmektedir.⁹ Örf deliline dayalı meselelerde önceki imamlara muhalefet ettikleri gibi kendi aralarında da ihtilaf etmişlerdir. Böylece bir meseleyle ilgili birden çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Taklid dönemi fakihleri, meseleleri Kur'an, sünnet, icma ve kıyas gibi şer'î deliller yerine, önceki mezhep hukukçularının ortaya koymuş oldukları görüşler içerisinde birini tercih ederek çözmüşlerdir.¹⁰

Osmanlı dönemi hukukçuları, kendilerinden önce oluşmuş zengin bir hukuk külliyyâtı devralmışlar ve külliyyât içinde bir meselede birbirinden farklı ve birbirine zıt görüşler içinden bir görüşü diğerine tercihte zorlandıkları sorunlar olmuştur. Bunlardan biri de İbn Kemal'in yaşadığı bu dönemde toplumda yaygın uygulama alanı olan "evlâdü'l-evlâd" yani çocukların çocuklarına diye kurulan vakıflardan kızdaki çocuklarında yararlanıp yararlanmaması hususunda mezhep hukukçuları arasındaki görüş farklılıklarından dolayı Osmanlı hukukçuları farklı tercihlere bulunmuşlardır. Bu da bir devletin sınırları içinde aynı mezhepte farklı uygulamalar ortaya çıkmasına sebep olmakta ve halkın adalete güvenini sarsmaktadır. Bu durum başta yöneticiler olmak üzere müftü ve kadıları sıkıntıya sokmaktadır. Bu sebeple Yavuz Sultan Selim (1512–1520) her kafadan bir ses çıkmaması ve tercihte kolaylık sağlaması için önceki hukukçuların mezhep içindeki yerlerini belirlemeye ihtiyaç duymuştur. Nitekim hükümdâr, İbn Kemal'e müracaat ederek hem "evlâdü'l-evlâd" şeklinde kurulan aile vakıflarından kızdaki torunların da yararlanıp yararlanmayacağı meselesini aydınlatmasını, hem de bundan sonra yapılacak hukuki tercihleri bir kurala bağlamak amacıyla fakihlerin tasnif etmesini rica etmiştir. Bu rica üzerine İbn Kemal'de "*Risâle fî Dubûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd*" adlı bir yazarak risalede konuyu etraflıca incelemiştir.¹¹

İbn Kemal, risalesinde "evlâdü'l-evlâd" şeklinde kurulan aile vakıflarından kızdaki torunların da yararlanıp yararlanmayacağı meselesini incelerken mezhep içinde farklı görüşlerin bulunduğunu tespit etmiştir. Mesela Hilal (v. 245/858), Hassâf (v. 61/874), Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (v. 483/1090), Kadıhan (v. 592/1196)¹², İftiharüddin el-Buhârî (542/1147) ve Ömer b. Maze

9 Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü, Diyanet Yay., Ankara, 1999, 3.baskı, s. 465.

10 Atar, Fahrettin, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, s. 34

11 İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman, *Risâle fî Dubûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1049, vr. 49b-51b.

12 Kadıhan, Fahrettin Hasan b. Mensur b. Mahmud el-Özcedî.

el-Buhârî (616/1219) gibi müctehid ve fakihlerin önde gelenleri çocukların çocuklarına yapılan vakfa kızın çocuklarının da dahil edileceği görüşünü tercih ederken, diğer taraftan Ali b. Ahmed b. Mekkî Hüsameddin er-Razî (245/809), Ebû Bekir el- Merğınânî (593/1197) gibi fakihler dahil edilmeyeceği görüşündedirler. Bu görüşler arasında bir tercih yapabilmek için Osmanlı müftüsünün hangi kitaptan kimin görüşüyle fetva vereceğini bilmesi gerekir. Özellikle muhalif görüşler (kaviller) arasını temyizde gerekli basiret ve zıt görüşler arasında tercihte yeterli kudrete sahip olabilmek için fakihin rivayetteki merteye ve dirayetdeki derecesini ve fakihler tabakasındaki yerini bilmeyi zorunlu görmektedir.¹³

1. İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri

İbn Kemal'in asıl adı Ahmed b. Süleyman b. Kemal'dir.¹⁴ Şehzâde II. Bayezid'e lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nisbetle İbn Kemal, Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu¹⁵ veya İbn Kemal Paşa¹⁶ olarak bilinir. Ayrıca Şemseddin, Şeyhülislâm, Müftî'l-enam, Müftî's-sekaleyn,¹⁷ Muallim-i evvel, İbn Sina'yı Rûm lakablarıyla da anılır. Fakat bunlar arasında en meşhuru İbn Kemal ve Kemalpaşazâde ünvanıdır.¹⁸ İbn Kemal, 3 Zilkade 873'te (1468/1469) doğmuştur.¹⁹ Doğum yeri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklar onun Tokatlı,²⁰ bazıları Edirneli²¹ bir kısmı da

13 İbn Kemal, *a.g.e.*, vr. 51a-b; Atar, *a.g.m.*, 35.

14 İbn Kemal, *Vasiyetnâme*, Köprülü Ktp., 1599, vr. 140a; Saraç, Yekta, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, Risale Yay., İstanbul, 1995, s. 87; Bazı araştırmacılar "Şemsüddin" lakabını isim olarak zikretmektedir. (Bkz. Uğur, Ahmet, *Kemalpaşa-zâde-İbn Kemal*, MEB, Ankara, 1996, s. 9).

15 Saraç, *a.g.e.*, s. 15; Uğur, *a.g.e.*, s. 9; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osman VII. Defter*, haz. Şerafettin Turan, TTK, Ankara, 1991, IX; Atsız, Nihal, "Kemal Paşa-oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmûası*, VI (1965)'den ayrı basım, İstanbul, 1966, s. 71-72.

16 İbn Kemal, *Mühimmâtü'l-Müftî*, vr. 1a; İbn Kemal, *Fetâvây-ı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 3b.

17 Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1978, s. 17; *İlmiye Salnâmesi*, Matbaay-ı Âmire, İstanbul, 1334, 1. baskı, s. 346.

18 Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *DİA*, 238; Saraç, *a.g.e.*, s. 15.

19 Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah eş-Şehîr Hacı Halife, *Sullemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl*, Slm. Ktp., Şehid Ali Paşa, 1887, vr. 23b; Saraç, *a.g.e.*, s. 15; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter*, IX; Parmaksızoğlu, İsmet, "Kemalpaşazâde" *İA*, MEB, İstanbul, 1977, s. 561.

20 Latîfi, *Tezkire-i Latîfi*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1314, s.79-80; Katip Çelebi, a.y.; Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, c.I, 223; Saraç, *a.g.e.*, s.16.

21 Mecdî Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaikü's-Şekaik)*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, c. I, s. 381; Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 16; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Matbaay-ı Âmire, İstanbul, 1308, c.I, s. 197; İbn Kemal, *a.g.e.*, IX-X; Saraç, *a.g.e.*, s.16.

Amasyalı olduğunu kaydetmektedir.²² Babası Süleyman Çelebi 879'da (1474) II. Bayezid'in Amasya'daki şehzâdeliği esnasında muhafızlığını yapan komutanlardan biridir. Daha sonra 883'te (1478) Tokat Sancak Beyi olarak atanmıştır.²³ İbn Kemal'in annesi ise, İrandan gelip Tokat'a yerleşen Fatih Sultan Mehmed dönemi kazaskerlerinden Küpelioglu Muhyiddin Efendi'nin kız kardeşidir.²⁴ İbn Kemal'in İbrahim Çelebi isimli bir oğlu ve Safiye Hatun isimli bir kızı vardır.²⁵

Babası Amasya'da Şehzâde Ahmed nezdinde saray muhafızı olduğu yıllarda Amasya ulemâsından Şeyhizâde Abdi, Abdizâde Abdurrahman, Yakupzâde Bahşi Efendilerden sarf, nahiv, meânî, mantık ve fen bilimlerinden temel bilgileri tahsil ettirmiştir. Bu esnada Sibekzâde Ahmed, Şirvâni Ebu'l-Hayr, Kutbuddinzâde Ahmed Cami Efendilerden Farsça öğrendi. Böylece Farsça ve Arapça konuşabilecek seviyeye geldi. Fakat daha sonra kendisine zeamet verilerek askerlik mesleğine girdi ve Edirne'ye gidip II. Beyazid'in özel birliğine katıldı.²⁶ Bir sefer esnasında ulemânın ümerâdan daha çok itibar gördüğüne şahit olmuş ve bunun üzerine ilim tahsiline devam etmeye karar vermiştir.²⁷

İbn Kemal, Edirne'de Molla Lütfi'nin derslerine devam etmiş, ardından Mustafa Kastalanî,²⁸ Muslihüddin Mehmed Efendi, Hatipzâde, Hızır Bey, Molla Yegan, Muarrifzâde Sinaüddin Yüsun ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerin derslerine devam ederek tahsilini tamamlamıştır.²⁹ Molla İzârî'den istifade etmiştir. Taşköprüzâde, İbn Kemal'in fikhî, Sinan Paşa (v. 891/1486) ve Molla Lutfi (v. 900/1494)'den aldığını kaydetmektedir.³⁰

İbn Kemal, 899'da (1493/1494) hocası Molla Kestelli'nin yanında mü-lazım olarak eğitime başlamıştır. 901'de (1495-1496) hocası Kestelli'nin vefat etmesi üzerine mü-lazımlıktan men edilmiş olan İbn Kemal, babasıyla beraber

22 Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul, Dersaadet, 1327-1330, c. I, s. 220; Saraç, *a.g.e.*, s. 16-17.

23 Ayvansarayî, Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevâmî*, y.y., İstanbul, 1281, c. I, s. 180-181; Bursalı, *a.g.e.*, s. 224; Parmaksızoglu, *a.g.e.*, s. 562; Turan, "Kemalpaşazâde", a.y.; Saraç, *a.g.e.*, s. 17.

24 Kılıç, Mustafa, "Kemalpaşazâde (İbn Kemal)'nin Talebeleri", *Belleten*, Sayı: 221, Ankara, 1994, s. 55; Mecdi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. I, s. 215.

25 Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s. 440.

26 Âli, Gelibolulu Mustafa, *Künhü'l-Abbâr*, Fatih, 4225, vr. 229b; Kefevî, Mahmud Süleyman el-Hanefî, *Ketâibü 'Alami'l-Abyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Numaniyye*, Âşir Ef., 263, vr. 577a; Saraç, *a.g.e.*, s. 20-21.

27 Mecdi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. I, s. 381; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 577a.

28 Akhisârî, Hasan b. Turhan Tabakât, Slm. Ktp., Kılıç Ali Paşa, 753, 306b.

29 Mecdi Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. I, s. 382; Kefevî, *a.g.e.*, 579a; Uğur, *a.g.e.*, s. 12; Turan, "Kemalpaşazâde", s. 238; Saraç, *a.g.e.*, s. 21.

30 Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Slm. Ktp., Esad Ef., 2311, vr. 53b.

Amasya'ya gönderilmiştir. Burada kayınpederi ve amcazâdesi İbrahim Bey'in evinde ikamet etmiş, maddi sıkıntıya düşmüştür. Bu esnada Bahşi Efendi'nin tefsir ve hadis derslerine devam etmiştir.³¹

İbn Kemal, Hadım Ali Paşa'nın 907 (1501/1502)'de Sadrazam, Müeyyedzâde'nin de Anadolu kazaskeri olmasından sonra, 908 (1502/1503)'de İstanbul'a gelmiş, Rumeli Kazaskeri Hacı Hasanzâde'den boşalan Edirne Ali Bey (Taşlık) Medresesine müderris olarak tayin edilmiştir. Ayrıca 33.000 akçe ihsan edilerek, İdris Bitlîsî'nin Farsça yazdığı Osmanlı tarihi gibi Türkçe bir Osmanlı tarihi yazma görevi de kendisine tevdi edilmiştir.³² Hâmisi ve baba dostu Müeyyedzâde'nin Rumeli kazaskeri olmasından sonra 911 (1505/1506)'de 40 akçe ile Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'ne gönderildi. Burada, derslerine devam ederken eserlerini kaleme almaya başladı. Seyyid Şerif Cürçânî'nin "Şerh'ul-Miftâh" adlı eserine hâşiye yazdı. Bir yıl sonra terfi ederek hâriçli medreselere geçti ve 912 (1506-1507)'de tekrar Edirne'ye dönüp ilk olarak yevmi 60 akçe ile Halebiye Medresesi'ne tayin edildi. Daha sonra Üç Şerefeli Medresesi müderrisliğine nakledildi. 914 (1508/1509)'te İstanbul'a çağrılarak Sahn-ı Seman müderrisliğine atanmıştır. Yeniçerilerin zoruyla hâmisi Müeyyedzâde'nin azledilmesi sonucu, 917 (1511/1512)'de Edirne Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır.³³

Yavuz Sultan Selim'in iktidara gelmesinden sonra tekrar eski görevine getirilen -hâmisi Müeyyedzâde'nin de vasıtasıyla- 10 Recep 921 (20 Ağustos 1515)'de Edirne kadılığını verdirmiştir. Yavuz, Mısır seferine giderken İbn Kemal gibi çok sevdiği bir kimseyi de kendisiyle götürmek istemiş ve bu amaçla 14 Şaban 922 (12 Eylül 1516) tarihinde Anadolu kazaskeri olarak tayin ettirmiştir.³⁴

İbn Kemal, 923'te (1517) Yavuz Sultan Selim'le birlikte Mısır seferine katılmış ve bu esnada sultandan büyük itibar görmüştür.³⁵ Beylerbeyi olarak atanan Hayır Bey'e yardımcı sıfatıyla Mısır'ın tahririnde görev almış, hatta bazı nakillere göre, Mısır kanunnâmesini de o hazırlamıştır.³⁶ O yıl 21 Rebûlevvel 923 (13 Nisan 1517) tarihinde padişah tarafından azledilmiştir. Fakat

31 Saraç, *a.g.e.*, s. 22.

32 Âli, *a.g.e.*, vr. 230a; Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, c. I, s. 382; Turan, "Kemalpaşazâde", s. 239.

33 Turan, *a.g.e.*, s. 238; Saraç, *a.g.e.*, s. 23.

34 Feridun Bey, *Mecmûa-i Münşeatî's-Selâtin*, y.y., İstanbul, 1274, c. I, s. 468, 480; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter*, XIV; Parmaksızoğlu, *a.g.e.*, s. 563; Uğur, *Kemalpaşazade*, s. 16.

35 İbn Kemal, *a.g.e.*, s. XIV.

36 Parmaksızoğlu, *a.g.e.*, s. 561-566.

on beş gün gibi kısa bir süre sonra 21 Rebîülahir 923 (28 Nisan 1517)'de eski görevine iade edilmiştir.³⁷

Mısır seferinden döndükten sonra, 924 (1518)'te Karaman'ın tahririyle görevlendirilen İbn Kemal, ertesi yıl 925 (1519)'te kazaskerlikten kendi isteğiyle ayrılmıştır. Yavuz, İbn Kemal'in kendi arzusu üzerine 926 (1520) yılı başlarında 100 akçe yevmiye ile Edirne Dârü'l-hadisine tayin etmiş ve böylece İbn Kemal merkezden uzaklaşmıştır.³⁸ İbn Kemal, Yavuz'un vefatına çok üzülmüş ve bu üzüntüsünü ifade eden bir mersiye yazmıştır.³⁹ İbn Kemal'in memuriyetteki asıl yükselişi Yavuz Sultan Selim'in vefatından sonra olmuştur. Yavuz Sultan Selim'den sonra tahta çıkan Kanûnî Sultan Süleyman 928'de (1522), İbn Kemal'i Sultan Bayezid Medresesine müderris tayin etmiştir. Daha sonra 930'da (1524) Fatih medreselerinden birine tayin etmiş, Şaban 932'de (Mayıs 1526) de Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislâmlığa getirmiştir.⁴⁰ Bu makamdayken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiş ve Edirnekapı dışında bulunan ve 938 (1531-1532) tarihinde vefat eden Nakşî şeyhi Mahmud Çelebi zâviyesinin haziresine defnedilmiştir.⁴¹

İbn Kemal'in kısa biyografisinden de anlaşılacağı üzere resmi görevleri münasebetiyle daima Osmanlı yönetimine yakın olmuştur. Dolayısıyla o dönemde karşılaşılan dini ve hukuki meseleleri doğrudan ya da dolaylı bir şekilde muhatap olmuş ve çözmeye çalışmıştır. Bu sebeple yazdığı risalelerin birçoğunu, -fakihlerin tasnifi örneğinde olduğu gibi- halkın ve yönetimin kendisine sorduğu güncel sorular üzerine kaleme almıştır.

İbn Kemal, ortaya koymuş olduğu eserleriyle XVI. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı kültürünün en büyük mümessili olarak görülmektedir. Türkçe, Arapça ve Farsça olarak çok sayıda ve muhtelif konularda eserler, şerhler, hâşiyeler ve risaleler yazmıştır. Osmanlı ulemâsı arasında ilmî kudretinden dolayı "el-muallimü'l-evvel" unvanıyla anılmıştır. Kefevî onun yüze yakın risalesi olduğunu, bunların halk arasında da bilindiğini belirtir.⁴² O, bütün vaktini ilme harcayan âlimlerden biridir. Yazdığı eserler ile ömrü kıyas edilince, hayatının her gününe yirmi sayfa düştüğü iddia edilmektedir.⁴³ Araştırmacılar tarafından eserlerinin sayısı ile ilgili iki yüzden beş yüze kadar rakam teleffuz edilmiştir. Bu sayı Faik Reşad'a göre üç yüze yaklaşmış, Ayvansarâvî'ye göre ise üç

37 Feridun Bey, *a.g.e.*, s. 454, 489.

38 Saraç, *a.g.e.*, s. 24.

39 İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osman: X. Defter*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Tarih, s. 28, 17.

40 Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, s. 382.

41 Bursalı, *a.g.e.*, c. I, s. 224; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, c. I, s. 197; Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 17.

42 Kefevî, *a.g.e.*, vr. 580a.

43 Âli, *a.g.e.*, vr. 230b; Hamid Vehbi, *Meşâhiri'l-İslâm*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1884, 1564; Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, s. 383; Lâtîfî, *a.g.e.*, s. 80.

yüze ulaşmıştır.⁴⁴ Parmaksızoğlu'na göre üç yüzden fazladır.⁴⁵ Çalışmamızda bütün eserlerini zikretmek, çalışmanın sınırlarını açacağından sadece hukukla ilgili bazı eserlerine yer verilecektir.

İbn Kemal'in hukukla ilgili onu aşkın şerh, haşiye ve ta'liki, kırkı aşkın da risalesi olduğu bilinmektedir. Bunların başında *Îzâhü'l-İslâh*, *Hâşiye ale'l-Hidâye*, *Hâşiye ale't-Telvîh*, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, *Şerhu'l-Ferâiz* ve *Tâlik ala Şerhi'l-Vikâye* olmak üzere şerh ve haşiye çalışmaları gelmektedir. "*Risâle fi Duhûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd*" risalesi de risalelerinden sadece bir tanesidir. Bu risalenin sonunda yer alan fakihlerin tasnifi daha sonra "*Tabakâtu'l-Fukahâ* ve *Tabakâtu'l-Müctebidin*" adlarında müstakil bir risale olarak çoğaltıldığından kütüphane kataloglarında ve birçok ilmi çalışmada müellifin müstakil bir eseri olarak gösterilmiş ve diğer risaleden daha çok tanınmıştır. Salim Özer yüksek lisans tezinde bu risaleyi Arapça tahkik etmiş Hasan Özer de farklı nüshalardan hareketle tahkik ve tercüme etmiştir.⁴⁶

İbn Kemal'in fetvaları sade bir Türkçe'yle yazılmış ve son derece kısa cevaplıdır. Hatta devrin şairlerinden Ârifi Hüseyin Çelebi'nin bunu dile getiren, "İmâm-ı dîn ü millet a'nî müftî / Ki yoktur ana benzer ehl-i âdem / Şu denlü ihtisâr eyler cevâbı / 'Olur', 'olmaz' yazar vallâhu a'lem" kıtası İbn Kemal'in de hoşuna gitmiştir.⁴⁷ Birçoğu çeşitli yazma kütüphanelerde dağınık bir şekilde bulunan fetvalarını konu alan eserleri aşağıdaki gibidir:

Fetâvâ-yı İbn Kemal: Bilindiği kadarıyla İbn Kemal'in fetvalarının tam bir tespiti yapılmış değildir. Yapılan tarama ve inceleme sonucunda kendi adına kayıtlı yirmi bir fetva mecmuasından on dört mecmuanın İbn Kemal'e ait olduğunu tarafımızdan tespit edilmiştir.⁴⁸ Bu mecmualardan ortak bir havuz oluşturularak yaklaşık bin yedi yüz fetvası yayınlanmıştır.⁴⁹

Mühimmâtü'l-Müftî: Osmanlı müftülerin fetva veririrken müracaat edebilecekleri, fıkıh kitaplarından yapılan alıntılardan meydana gelmiş bir fetva derlemesidir.⁵⁰

44 Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul, Maarif Matbaası, 1311, s. 10; Ayvansarâyî, *a.g.e.*, c. I, s. 181.

45 Parmaksızoğlu, *a.g.e.*, s. 564.

46 Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, E.J. Brill, Leiden, 1949, II, s. 602; Özer, Salim, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1991, s. 23; Özer, Hasan, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14, s. 353-374.

47 Latîfi, *a.g.e.*, s. 236-237; Özen, Şükrü, "Kemal pazâde'nin Fikhî Görüşleri", *DİA.*, c. XXV, s. 242.

48 İnanır, *a.g.e.* 5vd.

49 İnanır, Ahmet, *Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, Osav Yay., İstanbul, 2011.

50 Slm. Ktp., Çorlulu Ali Paşa, 280, vr. 1b-211b; Bunun dışında İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur. (Bkz. Atsız, *a.g.m.*, s. 95)

Risâle fi Mesâilî'l-Fetâvâ: Bu eserinde de klasik fetva formlarından farklı olarak sadece 'mesele' bölümü olup ayrıca cevap bölümü yoktur.⁵¹ Fetva sorunlarını inceleyen Arapça bir eserdir.

2. İslam Hukuk Tarihinde Fakihlerin Tasnifi ve İftâ Usûlü

Fetva verirken kullanılacak usûl ve kaynaklar, fetvayı veren müftünün ilmî yeterliliği ve derecesine bağlı olarak değişmektedir. İdeal olan, bir müftünün müctehid olmasıdır. Müctehid olmayan bir müftünün fetvaları da gerçek fetva olmayıp, müctehid müftülerin fetvalarını nakletmekten ibarettir.⁵² Bu sebeple müctehid ile taklid dönemi müftüsünün fetva verirken kullanacağı usûl ve kaynaklar farklıdır.

Fakihlerin tabakalara ayrılıp tasnif edilmesi İslâm hukuk tarihinin taklid dönemine rastlamaktadır. Dolayısıyla yapılan tasnifler bu dönem hukuk anlayışının karakteristik özelliklerini yansıtır. Mukallid bilginler, kendilerinden üstün olarak gördükleri fukahânın, mezhep fikhinin oluşumuna katkılarını inceleme, rivayet ve dirayet açısından mezhep içindeki yerlerini belirleme ihtiyacı duymuşlardır.⁵³ Osmanlı müftüleri kendilerinden önce teşekkül edip olgunlaşmış zengin bir hukuk külliâtı devralmışlar ve dolayısıyla fetvalarını kendilerinden önceki mezhep hukukçularının görüşlerine dayandırmışlardır. İbn Kemal'e göre, müftünün bir meselede fetva verirken hükmü nereden aldığı, bu hükmün insanların hangi ihtiyacına cevap verdiğini ve hangi sahih kitaptan naklettiğini bilmelidir. Ayrıca mezhepteki mevcut görüşlerden en kolay olanıyla hüküm vermesi gerekir.⁵⁴ Bu da çok geniş literatür bilgisini gerektirmektedir ki her Osmanlı müftüsünün bu yeterliliğe sahip olması mümkün olmadığından literatürün tasnifine ihtiyaç duyulmuştur.

Bu ihtiyaç sadece Hanefî mezhebinde değil diğer mezheplerde de duyulmuş olacak ki bire bir aynı olmasa da benzer tasnifler yapmışlardır. Nitekim Şafîîler, fakihleri müctehid-i müstakil, müctehid-i müntesip, mezhepte müctehid ve fetvada müctehid olmak üzere dört tabakaya ayırmaktadır.⁵⁵ Hanbelî mezhebinde de buna yakın bir tasnifi İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1354) yapmış, müftülerin derecelerini müctehidlerin derecelerine uyararak mutlak

51 İbn Kemal, *Risâle fi Mesâilî'l-Fetâvâ*, Slm., Ktp., Yeni Cami, 685, vr. 185b.

52 İbn Kemal, *Mühimmâtü'l-Müftî*, vr. 210a; İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, c. V, s. 454-457.

53 Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yay., İstanbul, 1996, II, s. 91.

54 İbn Kemal, *Mühimmâtü'l-Müftî*, vr. 210b.

55 Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mübezzeb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, tsz., I, s. 65-69; Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Şafîî*, çev. Osman Keskioglu, Ankara, Hilal Yay., 1984, 362 vd.

müctehid, mukayyed müctehid, mezhepte müctehid ve mukallidi mahz olmak üzere dört tabakaya ayırmıştır.⁵⁶ Malikî mezhebinde de bunlara benzer bir tasnif yapılmıştır.⁵⁷

İbn Kemal'den önce klasik Hanefî literatüründe fakihler, ictihad ehliyetine göre "mutlak-müntesib", "mutlak-mukayyed", "müstakil-gayri müstakil" ve "dinde müctehid-mezhepte müctehid" gibi ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur.⁵⁸ Bu ikili tasnif dışında İbn Kemal'e kadar detaylı bir tasnif bulunmamaktadır.⁵⁹ Dolayısıyla İbn Kemal'in yer vereceğimiz bu tasnifi, kendi döneminden itibaren Hanefî mezhebi tasnifi olarak kabul görmüştür.⁶⁰ İbn Kemal'in bu tasnifinden yararlandığı anlaşılan Kınalızâde (v. 1561) de *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de fakihleri dinde, mezhepte ve meselede müctehid olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İbn Kemal'in zikrettiği gibi o da Hassâf, Kerhî (v. 340/951), Tahâvî (v. 321/933) ve Halvânî (v. 456/1064)'yi üçüncü tabakada zikretmiştir.⁶¹ Taşköprüzâde (v. 1584)'de İbn Kemal'in tasnifini aynen benimsemiştir.⁶²

2. İbn Kemal'in Fakihleri Tasnifi

İbn Kemal, fakihleri yedi tabaka olarak aşağıdaki şekilde tasnif etmiştir:

1) Dinde Müctehid Olanlar: Usûl kaideleri oluşturan, doğrudan *Kur'an*, sünnet, icma ve kıyastan fûrû hükümler çıkaran, usûl ve fûrûda hiç kimseyi taklid etmeyen müctehidlerdir. Bu tabakayı dört mezhep imamı; Ebû Hanîfe, Malik, Şafî, Ahmed b. Hanbel (v. 241 /855) ve bu niteliği taşıyan diğer imamlar oluşturur.

56 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamü'l-Muvakkîn An Rabbi'l-Alemin*, Darü't-Türasî'l-Arabî, Beyrut, 1998, IV, s. 186-189; Ebû Zehra, Muhammed, *Ahmet b. Hanbel*, çev. Osman Keskiöğlü, Hilal Yay., Ankara, 1984, s. 372-375; Ayrıntılı bilgi için bkz. Karaman, *a.g.e.*, II, s. 91.

57 Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Malik*, çev. Osman Keskiöğlü, Hilal Yay., Ankara, 1984, s. 418-420.

58 Kevserî, Muhammed Zahid, *Hüsni't-Takâdî fi Sîret-i İmam Yûsuf el-Kâdî*, Matbaatü'l-Endülüs, Kahire, 1968, s. 29; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmîyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Kitabevi, İstanbul, tsz., c.I, s. 242-243; Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usûlü*, A. Said Matbaası, İstanbul, 1964, s. 30; Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev., İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara, 1990, s. 374.

59 Kevserî, *a.g.e.*, s. 104.

60 et-Temimi, Takiyyüddin b. Abdülkadir, *Tabakâtü's-Seniyye fi Teracimi'l-Fukahâi'l-Hanefiyye*, Nuruosmaniye, 3391, vr. 8a-b; İbn Abidin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, c.1, s. 77; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, c. II, s. 91; Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 458.

61 Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef., 4662, v. 2b; Aksoy, Hasan, "Kınalızâde" *DİA*, Ankara, 2002, XXV, s. 417.

62 Taşköprüzâde, *a.g.e.*, vr. 4b-6a; İnanır, *a.g.e.*, s. 83.

2) Mezhepte Müctehid Olanlar: Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi Ebû Hanife'nin talebeleri bu sınıfta yer alır. Bunlar hocaları Ebû Hanife'nin ortaya koyduğu kaideler gereğince yukarıda zikredilen delillerden hüküm çıkarabilir. Bazı fûrû hükümlerde hocalarına muhalefet etseler de usûl kaidelerinde onu takip ederler. Bu özellikleriyle onlar Ebû Hanife'den farklı görüş belirten İmam Şafî ve benzerlerinden ayrılmaktadırlar.

3) Meselede Müctehid Olanlar: Mezhep kurucusundan hiçbir rivayetin nakledilmediği meselelerde icthad eden Hassâf, Tahâvî, Kerhî, Halvânî, Serahsî, Pezdevî (v. 482/1089) ve Kadıhan gibiler bu tabakadadır. Bunlar usûl ve fûrûda mezhep imamına muhalefet edemezler. Fakat onlar, mezhepte belirlenmiş usûl ve kâidelere bağlı kalarak mezhep imamlarının icthad etmedikleri meselelerde icthad ederler.

4) Tahric Yapanlar: Bunlar taklid ehlidirler. Cessâs (v. 370/981) ve bunun gibi bazı fakihler bu tabakadadır. Onlar icthad edemezler. Fakat usûl ve kaynaklara ait derin bilgilerinden dolayı mezhep imamından ve onun müctehid talebelerinden nakledilen iki manalı mücmel bir sözü, iki şıkka ihtimali bulunan kapalı bir hükmü, fûrûdaki kaidelere ve benzerlerine bakarak açıklayabilirler. *Hidâye*'nin bazı bölümlerinde yer alan Merğînânî'nin; "Kerhî'nin tahririnde ve Razi'nin tahririnde böyledir." sözü buna örnek olabilir.

5) Tercih Yapanlar: Bunlar da taklid ehlidirler. Kudûri (v. 428/1037) ve Merğînânî⁶³ gibileri bu tabakadadır. Onların yaptıkları iş ise, "bu daha uygun", "bu daha sahih", "bu rivayet yönünden daha açık", "bu kıyasa daha uygun" ve "bu insanlar için daha faydalı" gibi sözleriyle bazı rivayetleri diğer rivayetlere tercih etmektir.

6) Temyiz Yapanlar: Bu tabakadakiler ise "kuvvetli" ile "daha kuvvetliyi", mezhepte, "zâhir'ur-rivaye" ve "nâdir'ur-rivaye"yi birbirinden ayırabilen mukallidlerdir. Bu tabakaya Hanefi mezhebinde müteahhirin döneme ait müteber dört metin diye bilinen; *Kenz*⁶⁴, *Muhtâr*⁶⁵, *Vikaye*⁶⁶ ve *Mecma*⁶⁷ gibi fıkıh

63 Mahtûtâtü Camiati'l-Meliki's-Suûd Kütüphanesi 1660 numara 216/1 nüshada İnâye sahibi olarak yer alırken çalışmamızda esas aldığımız Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye 1049 numaralı nüsha ile Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 1276/17 nüshada Hidâye sahibi olarak geçmektedir. Hasan Özer hiç bir açıklama yapmadan İnâye sahibi olarak metne almıştır. (Bkz. Özer, a.g.m. s. 366) İnâye fi Şerhi'l-Hidâye müellifi ise Ekmelüddin el-Bâbertü (v. 786/1384)'dir. Kanaatimizce metnin müellifi Merğînânî'nin yer almadığı bir tabakada Bâbertü daha önce yer almamalıdır.

64 en-Nesefi, Ebu'l-Bekkat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310)

65 el-Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecduddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd b. Mahmud (v. 683/1284)

66 Mahmud b. Ahmed b. Ubeydulah b. İbrahim b. Ahmed el-Mahbûbî, Tâcuş-Şerî'a (v. 8/14.asır)

kitaplarının müellifleri girer. Bu yazarlar kitaplarında reddedilmiş görüşleri ve zayıf rivayetleri nakletmezler.

7) **Sırf Mukallidler:** Bunlar yukarıda belirtilen işleri yapamayan, zayıf- la şişmanı, sağla solu ayırt edemeyen, gece karanlığında odun toplayan kişi gibi bulduklarını alan kimselerdir. Onlara ve onları taklid edenlere yazıklar olsun!⁶⁸

3. Tasnife Yapılan Tenkitler

Bu tasnif Hanefi hukuk literatüründe oldukça etkili olmuş, birçok eserde aynen ictibas edilmiş ve fakihleri tasnifte ölçü alınmıştır. Ancak ictihad kapısının tekrar aralandığı dönemlerde eleştiriler yapılmaya başlanmıştır.⁶⁹ Bu eleştiriler genelde aynı ortak noktada toplanmaktadır. Birçok kaynakta yer alan, doktora tezimizde de yer verdiğimiz eş-Şihâb el-Mercânî'nin (v. 1888) "*Nazûratü'l-Hak*" adlı eserinde bu tasnife yaptığı eleştiriler önemine binaen esas alınacaktır.⁷⁰

Mercânî'ye göre bu tasnif, doğruluktan uzak, saçma hükümler, boş hayaller, ruhu olmayan cümleler ve manasız sözlerden oluşmaktadır. Ayrıca ondan daha önce kimse böyle bir tasnif yapmamıştır. Bu taksimi daha sonra yapacak olanların da ne tutunabilecekleri delilleri ne de dayanakları vardır. İbn Kemal ve onun tasnifini benimseyen Hanefi hukukçularına karşı ne kadar anlayışlı davranırsak davranalım bu tasnifte, onlar hatalıdırlar. Zira büyük fakihler ve ulemanın ileri gelenleri tamamlanmamış bir halka gibi oldukları için uçları tespit edilemeyeceğinden böyle genel bir kural koymak neredeyse imkansızdır. O'na göre İbn Kemal'in tasnifinde ikinci tabakayı oluşturan Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi "mezhepte müctehid" sayılanlar delillerden hüküm çıkarmaya muktedir mutlak müctehidlerdir. Ebû Hanife her ne kadar onların üzerinde hocalık fazileti bulunmuş olsa da, onların da hocaları gibi müstakil görüşleri vardır. Onların furû hükümlerde hocalarına muhalefet edip usûl kaidelerinde takip ettiklerine dair iddia ise anlamsızdır. Çünkü usûl kaideleri bir takım esas ve prensiplerdir ki, akıl ve fikri olan herkes müctehid olsun ya da olmasın, ilgili kitaplardan rahatlıkla öğrenebilir. Kaldı ki bunların ictihadla herhangi bir ilgisi de yoktur. Zaten her üçü de bunları çok iyi bir şekilde bil-

67 Muzafferuddin Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Bâ'lebekkî el-Bağdâdî, İbnu's-Sâatî (v. 694/1295)

68 İbn Kemal, *a.g.e.*, vr. 51a-b; İnanır, *a.g.e.*, s. 83-84.

69 Kevserî, *a.g.e.*, s. 102-116; *Fıkh-u Ebli'l-Irak ve Hadisühüm*, tahk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebet-ü Matbûatü'l-İslâmî, Beyrut, 1970, s. 14-25; Miras, Kamil, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Yeniğün Matbaası, Ankara, 1984, 7. baskı, c.V, s. 378.

70 Mercânî, Şehabettin, *Nazûratü'l-Hak*, Matbaa-yi Hizâne, Kazan, 1870.

mektedir. Ayrıca bu hususta taklide de gerek yoktur. Bunların fıkhıdaki mertebeleri İmam Malik ve Şafî'den daha yüksek olmasa bile, onlardan geri de değildir. Üstelik Ebû Yûsuf, Hanefî mezhebine göre ilk fıkıh usûlü kitabını yazdığı iddia edilen devrinin en büyük fakihidir. İmam Muhammed'e gelince, Ahmed b. Hanbel ve Şafî onun eserlerinden istifade etmiş ve kendi isimleriyle tanınan birer mezhep imamı olmuşlardır. Ayrıca o, gençlik döneminde Ebû Hanife'nin derslerine devam etmiş daha sonra İmam Malik'ten ilim öğrenmiş ve ondan *Muvatta'yı* nakletmiş ve İmam Muhammed'in bu rivayeti isnad bakımından en sahih rivayet kabul edilmiştir. O, eğer bir imamı taklid etmiş ise hangi imamı taklid etmiş sayılacaktır. İnsaf ve mantık onun mutlaka müstakil bir müctehid olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Yine Ebû Hanife, Züfer hakkında "O müslümanların imamlarından biri ve kıyası da en iyi bilendir." demektedir. Bu övgü, onun iyi bir fakih ve müctehid olduğunun delilidir.⁷¹ Görülüyor ki, bu imamların kendilerine mahsus usûl ve esasları da vardır. Bu usûlleriyle zaman zaman üstadları Ebû Hanife'ye muhalefet ederler. Hatta Gazali'nin belirttiğine göre, İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed, mezhebin üçte birinde İmam Ebû Hanife'ye muhaliftirler. Hâlbuki Nevevi'nin bildirdiğine göre, müctehid olan Müzenî (v. 264/877) Şafî'nin görüşlerine muhalefet etmemiştir. İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer ise, Ebû Hanife'ye olan sevgi ve saygılarından dolayı, ondan ayrı olarak kendilerine ait bir mezhebi, halk arasında yaymamıştır. Adı geçen bu üç imam, sahabenin görüşünü ve mürsel hadisleri delil olarak kabul eden Ebû Hanife'ye tâbi oldular. Fakat istishâb, mesâlih-i mürsele gibi delilleri kabul etmediler. Aslında onlar, kendi görüşleri onun görüşlerine uygun olduğu ve delilleri onun delilleriyle aynı olduğu için ona uydular.⁷²

Bu tasnife yöneltlen bir eleştiri de üçüncü ve dördüncü tabaka arasında farkın belirsiz olduğu iddiasıdır. Buna göre ikisi aynı tabaka sayılır. Çünkü usûlün icabına göre reyler arasında tercih yapmak, imamlardan hükmü rivayet olunmayan bir mesele hakkında hüküm vermektense daha kolay değildir. Buna rağmen İbn Kemal'in Hassâf, Tahâvî ve Kerhî'nin fıkıh ve fıkıh usûlü meselelerinde Ebû Hanife'ye muhalefet etmeye güçlerinin yetmediği şeklindeki iddiasının da aslı yoktur. Çünkü onların İmam'a muhalefet ettikleri meseleler sayılamayacak kadar çoktur. Usûl ve fîrûda tercih etmiş oldukları naklî delil ve yine kıyasla elde ettikleri birçok görüş, aklî ve naklî delillere dayalı birçok ichtihad vardır. Nitekim Tahâvî, "*Şerhu Meâni'l-Âsâr*" adlı eserinde

71 Mercânî, *a.g.e.*, s. 58; Kevserî, *Hüsnü'l-Takâdî*, s. 104-7; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 459-460.

72 Mercânî, *a.g.e.*, s. 59-61; Kevserî, *a.g.e.*, s. 108 ; İbn Abidin, *a.g.e.*, I, s. 67; Ebû Hanife'nin mezhebin içindeki görüşlerinin toplamı yüzde on beştir. (Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri*, Bir Yay., İstanbul, 1984, s. 323); İnanır, *a.g.e.*, s. 84-85.

yalnız nasih, mensuh ve âlimlerin tevillerinden birini diğerine tercih ederken, kendisine göre Kur'an, sünnet, icma, sahabe ve tabiîn kavlerinden mütevatir olanlara uygun görüşleri aldığını ifade etmektedir. Böylece o Hanefi mezhebinde muhtar olan ictihada aykırı bir yol takip etmiştir. Kerhî, "Âmm bir lafız tahsis edildikten sonra kalan kısmı asla delil olamaz" görüşüyle Ebû Hanife ve diğer imamlara muhalefet etmektedir. Yine o, evlenecek adaylar arasında denkliğin temel bir şart olmadığını belirtmiş, Ebû Hanife ve talebelerine fer'î bir konuda muhalefet etmiştir. Cessâs ise, "Tahsis edilmiş olan âmm bir lafız, eğer kalan kısım cemi ise hakikat, değilse mecaz olur" demiş ve bu görüşünde yalnız kalmıştır. Şimdi onun bu görüşü fıkıh usûlü prensiplerinden sayılmayacak mı? Hâlbuki İbn Kemal, Cessâs'ı ictihada gücü yetmeyen taklidcilerden saymaktadır. İşte bu ona zulmetmek, ilimdeki yüksek mevkiinden indirmek, onu tanımamak, fıkıh ve fıkıh usûlündeki derecesini, ilimdeki uzmanlığını, ince ve derin bir anlayışa sahip olduğunu bilmemek demektir.

Yine bu tabakadan sayılan Cessâs, üçüncü tabakadan sayılan Kadıhan ve Kerhî gibilerden az değildir. "*Abkâmu'l-Kur'an*" adlı eseri onun ilminin en açık delilidir. Nitekim bütün âlimler onun, fıkıh ve usûldeki orijinal görüşlerini takdir eder. Halvânî, onun hakkında şöyle der: "O büyük bir âlimdir. İlimdeki kudreti herkesçe bilinmektedir. Biz onu taklid eder, görüşlerini esas alırız." O hâlde Halvânî gibi bir müctehid bilgin nasıl olur da, İbn Kemal'in mukallid kabul ettiği bir kimseyi taklid edebilir. Üstelik Abdülaziz Buhârî (v. 730/1330), meşhur "*Keşfü'l-Esrâr*" adlı Pezdevî şerhinde, Cessâs'ın İmam Mâturîdî'den daha iyi bir fakih olduğunu kaydeder. Diğer taraftan müctehid kabul edilen Kadıhan, cemiyete fazla çıkmamış bir kadının bir davasında vekil tayin edebileceğini, Cessâs'ın da aynı fikirde olduğunu söyler. Hatta *Hidâye'de* zikredildiğine göre, eğer kadın cemiyet içerisine fazla çıkmamış ve işlerini takip edemeyecek durumda ise vekil tayin etmesinin zaruri olduğunu belirtir. Hidâye sahibi "Bu güzel bir görüştür, müteahhirin bilginler de bunu güzel gördüler" der. Bu meselede İbnu'l-Hümmam, Cessâs büyük bir imamdır. O, vekil tayin etme hususunda mutlak aslı bir kaidenin zâhirini esas aldığını söyler. Diğerleriyse Ebû Hanife'den gelen şu görüşü esas alır: "Vekil tayin etmede bir kadının dul olması ve cemiyete fazla çıkıp çıkmamasında fark yoktur." İbnu'l-Hümmam devamla "Fakat bu konuda doğru olan görüş müteahhirin âlimlerinin tercih etmiş olduğu görüştür." demektedir. Aynı şekilde Serahsî, eserlerinde Cessâs'tan nakiller yapmakta ve hatta birçok meselede onun görüşlerini esas almaktadır. Halvânî ve benzerlerinin hocaları, Cessâs'ın ilim ailesine tâbi ve onun ilim zincirine dâhildir. Meselâ; Ebû Cafer el-Usrüşeni -ki Debûsî (v. 430/1039)'nin hocasıdır- ve Ebû Ali Hüseyin b. Hıdr en-Nesefî (v. 424/1033) -ki, Halvânî'nin hocasıdır- Cessâs'dan fıkıh okuyup, ona talebe oldular. Bilindiği üzere müctehid olan Serahsî, Halvânî'nin talebesidir. Kadı-

han da onun talebelerinin talebesidir.⁷³ Bu tasnife yapılan bir başka eleştiri de dördüncü ve beşinci tabaka arasındaki farkın açık olmaması şeklindedir. Buna göre, tabakaları birbirine karıştırmadan bir tasnifin doğru olabilmesi için üçüncü, dördüncü ve beşinci tabakadan birini birleştirmek icap eder. Bunlardan biri tahrir edenler tabakası olup, bu tabakayı mezhep imamlarından hüküm naklolunmayan meseleler hakkında, mezhebin kaidelerine göre hüküm çıkaran fakihler oluşturur. Diğeri ise, tercih edenler tabakası olup, bunlar çeşitli görüş ve rivayetler arasında tercihte bulunurlar, en kuvvetli olanı beyan ederek, en sahih, kıyasa uygun ve halkın ihtiyacını karşılayacak kavilleri seçerler. İbn Kemal'in beş tabaka olarak yaptığı tasnif gerçekte müctehidler, tahrir ve tercih yapanlar tabakası olmak üzere üç tabakadır.⁷⁴ İbn Kemal, Kudûrî ve Merğînânî'yi tercih ehli, Kadıhan'ı meselede müctehid saymaktadır. Hâlbuki Kudûrî, Serahsî'den zaman itibarıyla daha önce ve ilmî yönden daha derin ve kuvvetlidir, dolayısıyla müctehid olmaya ondan daha layıktır.

Merğînânî ise, ilim ve fıkıh bakımından asrının tek otoritesidir. Kadıhan'dan hiçbir açıdan geri değildir ve kendisi de müctehiddir.⁷⁵ İbn Hümmam (v. 861/1457) ise, hayvanların selem akdine konu olması ve kölenin nikahı gibi konularda ictihad sayılacak görüşler ortaya koymuş olduğu hâlde bu tasnifte hiçbir tabakada ona yer verilmemiştir.⁷⁶

Yine bir başka eleştiri de bu tasnifte beş ve altıncı tabakalar arasında herhangi bir fark gözükmemesidir.⁷⁷ Ayrıca yedinci tabakadakiler fıkıh bilgini olmadığına göre onları bir tabaka saymamak gerekir. Bunlara uygun bir isim olarak nâkil denmelidir.⁷⁸ Mercânî, Iraklı âlimlerin yönetimde görev almayan mütevazı hukukçular olduğunu, Horasan ve Maveraünnehir hukukçularının isimlerin baş tarafına "şeyhülislâm" ve "şemsüleimme" gibi büyük lakaplar koyduklarını, İbn Kemal'in de bu lakaplara aldanarak onları üst tabakalarda gösterdiğini iddia etmektedir.⁷⁹

Görüldüğü gibi eleştiriler, daha çok tabakalar arasındaki farkların esaslı ve ayırıcı özelliklere dayanmadığı ve fakihlerin uygun tabakada yer almadığı noktasında odaklanmaktadır. Bu tasnifi eleştirenler alternatif tasnifler yap-

73 Mercânî, *a.g.e.*, s. 61-63; Kevserî, *a.g.e.*, s. 109-112; Karakaya, Hasan, *Fıkıh Usûlü*, Buruc Yay., İstanbul, 1998, s. 437; Miras, *a.g.e.*, V, s. 378; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 462.

74 Ebû Zehra, *a.y.*

75 Mercânî, *a.g.e.*, s. 63; Kevserî, *a.g.e.*, s. 112.

76 Aydın, Hakkı, *Sivaslı İbn Hümmam ve Tahrir'i*, İbn Hümmam Vakfı Yay., Sivas, 1993, s. 114.

77 Mercânî, *a.g.e.*, s. 63.

78 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 464; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, s. 93.

79 Mercânî, *a.g.e.*, s. 64-65; Kevserî, *a.g.e.*, s. 114.

mıştır. Meselâ Mercânî, müctehidler mutlak ve mukayyed olmak üzere ikili tasnife tâbi tutar. Ebû Zehra ise bu tabakaları Şafî mezhebinde olduğu gibi mutlak müctehidler, tahrir, tercih ve temyiz tabakası olmak üzere dörde indirmiştir.⁸⁰ Mercânî, İbn Kemal'in bu âlimleri hangi ölçüyle derecelendirdiğini ve aralarındaki farkları nasıl bulduğunu merak ettiğini belirtmektedir.⁸¹

4. Sonuç

İbn Kemal, her şeyden önce Osmanlı Devleti'nde hukuki birikimiyle öne çıkmış, başta hükümdar olmak üzere neredeyse herkesin, görüşüne ve fetvasına önem verdiği bir hukukçudur. Klasik kaynaklardan derlemiş olduğu *Mühimmâtü'l-Müftî* ve *Mesâilü'l-Fetâvâ* eserlerinde atıfta bulunduğu zengin kaynaklar, onun Hanefî literatürüne olan vukûfiyetinin genişliğini göstermektedir. Ancak yukarıda bahsedilen “evlâdü'l-evlâd” meselesinde olduğu gibi mezhep içinde farklı görüşler arasında hangisiyle fetva verileceği konusunda ciddi sorunlarla karşılaşmaktadır. Diğer taraftan toplumun çözülmeyi bekleyen acil hukuki sorunları bulunmaktadır. O bu sorunların üstesinden gelebilmek için fakihleri genel bir tasnife tâbi tutma ihtiyacı hissetmiştir. Bu tasnifin sağlıklı değerlendirilebilmesi, genelde Osmanlı hukukçularının, özelde de İbn Kemal'in yetiştiği ve etkilendiği düşünce ortamının bilinmesine bağlıdır.

Osmanlı Devleti birçok yönden ataları olan Karahanlı ve Selçuklu devletlerinin bir devamıdır. Nitekim Osmanlı fakihlerinin eserlerinde atıfta buldukları kaynaklar arasında ilk devir fıkıh çalışmalarından daha ziyade Maverâünnehir hukukçularının bulunması bu durumu teyit etmektedir.⁸² Hatta Osmanlılarda hukuk düşüncesini besleyen kaynağın, başta Maverâünnehir hukukçusu Merğînânî olmak üzere Ebu'l-Berekât en-Neseftî (v. 710/1310), Tacüşşeria ve Sadrüşşeria (ö. 747/1346) gibi hukukçular olduğu söylenebilir.⁸³ Bu hukuk kültürü içinde yetişen İbn Kemal (v. 940/1534), aynı şekilde Horasan ve Maverâünnehir fakihlerinin izinden gitmiş, tasnifinde de önemli ölçüde onlara yer vermiştir. Fetvalarında Semerkandlı alimlerin ittifak ettiği hususları özellikle zikretmiştir.⁸⁴ Fakat Mercânî'nin iddia ettiği gibi, tamamen onları yükseltip diğerlerini daha aşağı derecelerde zikretmesi söz konusu de-

80 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 464.

81 Mercânî, *a.g.e.*, s. 63-64; Kevserî, *a.g.e.*, s. 102; Aydın, *a.g.e.*, s. 108-110; İnanır, *a.g.e.*, s. 85-90.

82 Kavakçı, Yüsf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâan-Nahr İslâm Hukukçuları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. İslâmi İlimler Fakültesi, Erzurum, 1976, s. 373.

83 Cici, Recep, *Osmanlı'da Fıkıh Çalışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 394.

84 İbn Kemal, *Mühimmâtü'l-Müftî*, vr. 50a.

ğildir. Iraklı âlimlerin yönetimde görev almayan mütevazi hukukçular olması, Horasan ve Maverâünnehir hukukçularının isimlerinin baş tarafına “Şeyhülislâm” ve “Şemsüleimme” gibi büyük lakaplar konulması, İbn Kemal’in de bunlara aldanarak fakihleri tasnif ederken onları üst tabakaya yerleştirdiği iddiası da çok tutarlı değildir. Nitekim Merğînânî, Maverâünnehir hukukçularından olduğu hâlde, İbn Kemal onu daha önce ifade edildiği gibi tercih tabakası fakihleri arasında zikretmiş, Mercânî de onun bu yaklaşımını eleştirmiştir. Yine Hassâf ve Tahâvî gibi Irak ve Mısırlı fakihlere de “meselede müctehidler” arasında yer vermiştir. Bütün bunlar onun yaptığı tasnifte Maverâünnehir hukukçularını temel ölçü almadığını, fakat tabîî olarak öncelik verdiğini göstermektedir. Fakihlerin güncel ihtiyaca cevap veren görüş sahibi olmalarının bu tasnifte daha belirleyici olduğu da söylenebilir.

Bu tasnifin Osmanlı yargı sistemine yönelik bir yönü de bulunmaktadır. Nitekim İbn Kemal’in bu tasnifi Yavuz Sultan Selim’in emri üzerine kaleme alması ve hemen yaygın bir şekilde benimsenmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Osmanlı Devleti özellikle Türklerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde Hanefi mezhebini esas almış, kadıları da bu mezhepteki en sahih görüşü uygulamakla görevlendirmiştir. Uygulama bir meselede birbirinden farklı ve zıt görüşler bulunduğu durumlarda hangi esasa göre yapılacaktır. İbn Kemal, bu tasnifiyle Osmanlı müftülerinin kimin görüşüyle fetva vereceğini belirleyen bir ölçü ortaya koymuştur. Çünkü ona göre farklı görüşler arasında temyizde gerekli basirete ve zıt görüşler arasında tercihte yeterli kudrete sahip olabilmek ancak fakihlerin rivayetteki mertebe, dirayetteki derece ve fakihler tabakasındaki yerinin bilinmesi ile mümkün olmaktadır.⁸⁵

İbn Kemal’in tasnifi doğrultusunda Osmanlı müftülerinin iftâ usûlü, şu şekilde ifade edilebilir. Mezhepte Ebu Hanife tartışılmaz bir üstünlüğe sahiptir ve dinde müctehiddir. Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer hocaları Ebu Hanife’den sonra gelir. Bazı fûrû hükümlerde hocalarına muhalefet etseler de usûl kaidelerinde onu takip ederler. İbn Kemal’e göre mukallid müftü, mezhep imamlarından hiçbir rivayet bulunmayan meselelerde Hassâf, Tahâvî, Kerhî, Halvânî (v. 456/1064), Serahsî, Pezdevî ve Kadıhan gibi meselede müctehid olan fakihlerin görüşlerini nakleder. Bunlar usûl ve fûrûda mezhep imamına muhalefet etmezler. Fakat onlar, mezhepte belirlenmiş usûl ve kâidelere göre mezhep imamlarının ictihad etmedikleri meselelerde ictihad ederler. Bu kaynaklarda da yoksa Cessâs ve bunun gibi tahrir ehli fakihlerin görüşleri alınmalıdır. Bu tabakadakiler mukallid olup ictihad edemezler. Mukallid müftü bir meselenin hükmünü bunlarda da bulamadığı takdirde, mezhepte var olan bir kısım rivayetlerin diğer rivayetlere göre daha uygun, daha

85 İbn Kemal, *a.g.e.*, vr. 51a.

sahih, daha açık bir rivayet, yine hangi görüşün kıyasa daha uygun ve insanlar için daha faydalı olduğu hususunda tercih ehli olan Kudûrî ve Merğînânî'nin eserlerinden nakletmelidir. Bunlarda da bulamadığı ya da birbiriyle çatışan görüşlerle karşılaştığında, kuvvetli ile daha kuvvetliyi, zayıf görüşleri, mezhepte zâhir görüşü, zâhir ve nâdir rivayetleri birbirinden ayıran, kitaplarında reddedilmiş görüşleri ve zayıf rivayetleri nakletmeyen dört metin diye bilinen Nesefî, Mevsilî, Tâcuş-Şerî'a ve İbnu's-Sâatî gibi müelliflerin Kenz, Muhtar, Vikaye ve Mecma'daki görüşlerini tercih ederler.⁸⁶

İbn Kemal "vakf-ı evlâdî'l-evlâd" risalesinde konuyla ilgili hukuki hükmü tespit ederken bu tasnifte üst sıralarda bulunan hukukçuların görüşlerini tercih etmiştir. Ona göre Hassâf, Serahsî, Hilâl, Kadıhan, İftiharüddin Buhârî (ö. 542/1147) ve Burhaneddin el-Buhârî'nin görüşleri Ebu'l-Hasan Ali er-Razî, Ali b. Hüseyin Suğdî (ö. 461/1069), Ebû Bekir Merğînânî, Sadruş-Şehid (ö. 536/1141) ve Radiyyuddîn Serahsî (ö. 544/1149)'nin görüşlerine tercih edilmelidir.⁸⁷ Çünkü ilk gruptakiler hukukçuların önde gelenleri olup ikinci gruptaki hukukçular ise onlara mukayese edildiğinde daha alt mertebededir. Bundan da anlaşılacağı üzere bu tasnifin Osmanlı müftülerinin fetvada öncelik verecekleri hukukçuları belirleyerek, ülke genelinde hukuki birlik ve istikrarın sağlanmasına hizmet ettiği söylenebilir.

İbn Kemal'in ve kendisini eleştirenlerin yaptıkları tasnifler, aslında yaşadıkları dönemlerin düşünce ve hukuk anlayışının ürünüdürler. Yapılan tenkitlerin ictihad kapısının tekrar aralandığı XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında yoğunlaşması bir tesadüf değildir. İbn Kemal'in tasnifini değerlendirirken onun yaşadığı dönemin taklid ve duraklama dönemi olduğu, bazı hukuk metinlerinin âdeta nass gibi görüldüğü gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Onun, bu anlayışı eleştiren, herkesin âdeta eleştirilmez olarak gördüğü *Vikâye'ye* yazdığı *Islahî* ve yapılan eleştirilere binâen kaleme aldığı *İzâhî*, diğer Osmanlı hukukçularınca eleştirilmiş, İbn Kemal'in hatalı olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Hatta yapmış olduğu tasnif kendi aleyhine kullanılmıştır. Nitekim Şeyh Sünbül Sinan Efendi, İbn Kemal'in raks ve deverânın helal olmadığına dair referans gösterdiği Bezzâziyye (v. 827/1424) ve Pezdevî (v. 482/1089)'nin İbn Kemal'in kendisinin kaleme aldığı fakihler tasnifinde mukallidler grubunda bulunduğunu, dolayısıyla onların da kendileri gibi bir zât olduğunu ve görüşlerine itibar edilmeyeceğini ifade eder.⁸⁸

Son tabakanın fukahâ tasnifinde yer alması her ne kadar eleştiri konusu olsa da isabetlidir. Çünkü Osmanlı Devleti'nde yargı ve iftâ görevlerini ya-

86 İbn Kemal, *Risâle fî Duhûli Veleđi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdî'l-Evlâd*, vr. 51a-b.

87 İbn Kemal, *Risâle fî Duhûli Veleđi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdî'l-Evlâd*, a.y.

88 Sünbül Sinan Ef., *Fî Devrânî's-Sûfiyye*, Üniversite, 3783, vr. 9b.

pan, metin ve şerhler yazan hukukçuların nereye yerleştirileceğinin bilinmesi açısından fakihler tabakasında yer verilmesi gereklidir. Ayrıca onlara mezhep hukukçuları arasında bir konumları olmadığı, dolayısıyla belirtilen yasalar çerçevesinde iftâ vazifelerini yapmaları anlatılmak istenmektedir.

Kısaca bu tasnif, tamamen devrinin genel anlayışını yansıtır. Osmanlı fakihlerinin karşılaştıkları sorunlara, hangi kaynaklarda çözüm aradıkları ve kimin görüşüne öncelik verdiklerini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır. Tasnifin daha ilk dönemlerden itibaren büyük kabul görmesi onun pratik bir değerinin önemli bir ihtiyacı karşıladığının açık göstergesidir. Osmanlı hukukçuları için temel bir kaynak olmuş, tasnifte adı geçmeyen hukukçulara pek itibar edilmemiştir.⁸⁹

Hanefi fukahâsının tasnifi Yavuz Sultan Selim'in ricası üzerine yapıldığı dikkate alındığında Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisinin bir de bu yönüyle yeniden gözden geçirilmesi uygun olacaktır.

Kaynakça

- Âlî, Gelibolulu Mustafa, *Künhü'l-Abbâr*, Fatih, 4225.
- Akhisârî, Hasan b. Turhan, *Tabakât*, Slm. Ktp., Kılıç Ali Paşa, 753
- Aksoy, Hasan, "Kınalızâde", *DİA*, Ankara, 2002, c. XXV.
- Atar, Fahrettin, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı 3, s. 34
- Atsız, Nihal, "Kemal Paşa-oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmûası*, VI (1965)'den ayrı basım, İstanbul, 1966.
- Aydın, Hakkı, *Sivaslı İbn Hümâm ve Tahrir'i*, İbn Hümâm Vakfı Yay., Sivas, 1993.
- Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, Hars Yay., İstanbul, 2005.
- Ayvansarâyî, Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevâmî*, İstanbul, 1281.
- Bardakoğlu, Ali, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Yeni Türkiye*, Yıl: 6, Ocak-Şubat 2000, Sayı: 31/1, 701 Osmanlı Özel Sayısı, s. 711-712.
- Bayındır, Abdülaziz, "Osmanlı'da Yargının İşleyişi", *Yeni Türkiye*, Yıl: 6, Ocak-Şubat 2000, Sayı: 31/1, 701, Osmanlı Özel Sayısı.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmîyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Kitabevi, İstanbul, tsz.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, E.J. Brill, Leiden, 1949.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemin*, Darü't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

89 İnanır, *a.g.e.*, 89 vd.

Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Araştırmaları*, Avrupa İslam Üniversitesi Yıl 1, Sayı 1, Şubat 2008

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Diyanet Yay., Ankara, 1999, 3. baskı.

İmam Şafî, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, Hilal Yay., 1984.

Ahmet b. Hanbel, çev. Osman Keskiöğlü, Hilal Yay., Ankara, 1984.

İmam Malik, çev. Osman Keskiöğlü, Hilal Yay., Ankara, 1984.

Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul, Maarif Matbaası, 1311.

Feridun Bey, *Mecmûa-i Münşeâtî's-Selâtin*, İstanbul, 1274.

Hamid Vehbi, *Meşâhiri'l-İslâm*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1884.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri*, Bir Yay., İstanbul, 1984.

Heyet, *İlmiye Salnâmesi*, Matbaay-ı Âmire, İstanbul, 1334, 1. baskı.

Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul, Dersaadet, 1327-1330.

İbn Abidin, *Haşiyet-ü Reddi'l-Muhtâr*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-Kadir*, Büyük Emirî Matbaası, Bulak, 1316, 1. baskı.

İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman, *Mühimmâtü'l-Müftî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280.

Fetâvây-ı İbn Kemal, Nuruosmaniye, 1967.

Risâle fi Duhûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûfâla Evlâdi'l-Evlâd, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1049.

Risâle fi Mesâili'l-Fetâvâ, Slm. Ktp., Yeni Cami, 685.

Tevârih-i Âli Osman VII. Defter, Haz. Şerafettin Turan, Ankara, TTK, 1991.

Tevârih-i Âli Osman: X. Defter, Millet Ktp., Ali Emîri-Tarih, 28.

Vasiyetnâme, Köprülü Ktp., 1599.

İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku (Basılmamış Doktora Tezi)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat, Osav Yay., İstanbul, 2011.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul, 1989.

İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, Yeni Şafak Yay., İstanbul, 1996.

Fıkıh Usûlü, A. Said Matbaası, İstanbul, 1964.

Karakaya, Hasan, *Fıkıh Usûlü*, Buruc Yay., İstanbul, 1998.

Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usûlü*, A. Said Matbaası, İstanbul, 1964.

Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah eş-Şehîr Hacı Halife, *Sullemlü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl*, Slm. Ktp., Şehid Ali Paşa, 1887.

Kavakçı, Yüsuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavaraan-Nahr İslâm Hukukçuları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1976.

Kefevî, Mahmud Süleyman el-Hanefî, *Ketâbü A'lami'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Numaniyye*, Âşir Ef., 263

Kevserî, Muhammed Zahid, *Hüsnü't-Takâdî fi Sîret-i İmam Yûsuf el-Kâdî*, Matbaatü'l-Endülüsi, Kahire, 1968.

Fıkh-u Ehli'l-Irak ve Hadisühüm, tahk. Abdülfettah Ebû Gudde Mektebet-ü Matbûatü'l-İslâmî, Beyrut, 1970.

Kılıç, Mustafa, "Kemalpaşazâde (İbn Kemal)'nin Talebeleri", *Belleten*, Sayı 221, Ankara 1994.

Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef., 4662.

Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1314.

Mecdî Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaikuş-Şekaik)*, Yay. haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Matbaay-i Âmire, İstanbul, 1308

Mercânî, Şehabettin, *Nazûratü'l-Hak*, Matbaa-yi Hizâne, Kazan, 1870.

Miras, Kamil, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Yenigün Matbaası, Ankara, 1984, 7. baskı

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih*, İstanbul, Çağrı Yay., 1978.

Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, tsz.

Özen, Şükrü, "Kemalpaşazâde'nin Fikhî Görüşleri" DİA.

Özer, Salim, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1991.

Özer, Hasan, "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14, 353-374.

Saraç, Yekta, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde*, İstanbul, Risale Yay. 1995.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev., İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara, 1990.

Şen, Murat, "Osmanlı Hukukunun Yapısı", *Yeni Türkiye*, Yıl: 6, Ocak-Şubat 2000, Sayı: 31/1, 701 Osmanlı Özel Sayısı.

Sünbül Sinan Ef., *Fi Devrânî's-Süfiyye*, Üniversite, 3783

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 2311.

et-Temimi, Takiyyüddin b. Abdülkadir, *Tabakâtu's-Seniyye fi Teracimi'l-Fukahâi'l-Hanefiyye*, Nuruosmaniye, 3391.

Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", DİA

Uğur, Ahmet, Yavuz Sultan Selim, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Yay., Kayseri, 1989.

OHİNLİ ŞEYH ALAUDDİN VE HADİS USULÜNE DAİR MANZUMESİ

Mehmet BİLEN^(*)

ÖZ

Klasik şark medreselerinden olan Ohin Medresesinin en meşhur simalarından olan Şeyh Alauddin, tedarisat ve tasavvufi faaliyetlerinin yanında çok sayıda eser de yazmıştır. Yazdığı eserlerden biri hadis usulüne dair olan manzumedir. Yazma halde bulunan bu manzume, el-Manzume'tu'l-Beykûniyye'nin bazı değişikliklerle yeniden inşasından oluşmaktadır. Bu makalede Şeyh Alauddin'in hayatı eserleri ve sözkonusu manzumesi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Alauddin, Hadis Usulü, Manzume, Medrese, Ohin

ABSTRACT

Sheikh Alauddin al-Okhîni and His Poetry on Methodology of Hadith

Sheikh Alauddin, one of the most famous personalities of Okhin Madrassa which is among the classical oriental madrasas, wrote many books along with educational and mystical activities. One of his famous works is poetry about Methodology of Hadith. This poetry manuscript is a re-construction of al-Manzuma al-Bayqûniyya with some changes. In this article, the life and works of Sheikh Alauddin and the poetry under discussion has been analyzed.

Keywords: Sheikh Alauddin, Methodology of Hadith, Poetry, Madrassa, Okhin

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
bilenmehmet@hotmail.com

Giriş

Günümüze kadar varlığını sürdüren klasik şark medreselerinin en önemlilerinden birisi de Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Yukarı Koyunlu Köyü (Ohin)nde bulunan medresedir. Bölgenin ilmi ve manevi yapılanmasında önemli etkileri bulunan Ohin Medresesi, Şeyh Fethullah el-Verkânîsî (ö.1317/1899) ile birlikte Bitlis yöresinin en itibarlı medreselerinden bir haline gelmiştir. Yetiştirdiği alimler ve bu alimlerin telif ettikleri eserlerle dikkatleri çeken Ohin Medresesinin en önemli şahsiyetlerinden biri de babası Şeyh Fethullah'tan sonra müderrislik yapan Şeyh Alauddin'dir.

Ohin Medresesinin tanınmasında çok önemli katkıları bulunan Şeyh Alauddin, tedrisat ve tasavvufi faaliyetlerinin yanında yazdığı ilmi eserlerle de dikkat çekmektedir. Yazdığı eserlerden biri de hadis usulüne dair manzumesidir. Yazma halinde bulunan bu manzume, el-Beykûnî'nin (ö.1080/1669) *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye* diye bilinen manzumesi üzerine yapılmış bir çalışmadır.

İşte bu makalede Şeyh Alauddin'nin hayatı, eserleri ve hadis usulüne dair olan manzumesini inceleyeceğiz. Manzumesini el-Beykûnî'nin manzumesiyle mukayese edip değerlendirdikten sonra ek olarak makalenin sonunda ilim ehline sunacağız.

Hayatı

Ohinli Şeyh Alauddin 1299/1881'de Nurşin'de doğmuştur.¹ Babası bölgenin meşhur alim ve mutasavvıflarından Şeyh Fethullah el-Verkanisîdir (ö.1317/1899). Siirt'in Baykan ilçesinin Verkanis köyünde dünyaya geldiği için bu köye nispet edilmiş olan el-Verkanisî'nin aslen Mardinli meşhur Sultan Şehmus'un nesebinden olduğu, atalarının Siirt'in Baykan yöresine sonradan yerleştiği belirtilmektedir. Sultan Şehmus'un, Hz. Ömer'in neslinden olduğu çok yaygın bir kanaat olduğundan, bölgede bu aileye Ömerîler denmektedir.²

Şeyh Fethullah, medrese eğitimini tamamladıktan sonra yörede Seyda ve Üstad-ı A'zam lakabıyla tanınan Nakşibendi tarikatının büyüklerinden Şeyh Abdurrahman Taği (ö.1304/1888)'nin sohbetlerine devam etmiştir. Her

1 el-Ohini, Muhammed Asım, *Bir ketu'l-Kelimat fi Menâkibi Bâdi's-Sâdât*, Şarkiyat Araştırmaları Derneği Kütüphanesi yazmalar bölümü, s.133; Korkusuz, M. Şefik, *Nebri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşebendi*, İstanbul, 2010, s. 268.

2 Beroje, Sahip, "Şeyh Fethullah el-Verkanisî, Bazı Fikhî Görüşleri ve Fikhî Anlayışı", *Uluslararası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, 721-742, İstanbul, 2008, s. 722. Şeyh Fethullah'ın atası olan Sultan Şehmus'un ismi Şeyh Musa ez-Zülî'dir. Abdulkadir Geylani döneminde yaşamıştır. Zülî tarikatının kurucusu olarak bilinmektedir. Türbesi, Mardin Mazıdağı İlçesi sınırları içerisinde, Mardin-Diyarbakır Karayolu üzerindeki Şeyhan mevkiindedir. (bkz. Beroje, a.g.b., 1 nolu dipnot; Korkusuz, a.g.e., s.178).

yönüyle hocasının takdirini kazanan el-Verkanisi, hem hocasının kızıyla evlenmiş, hem de Hocasının isteğiyle onun halifesi olmuştur. Tedris faaliyetini uzun müddet kendi köyü Verkanis'te devam ettirmiş, sonraları Bitlis'e yerleşmiş ve orada kurduğu bir medresede (Ohin'de) hayatının sonuna kadar talebe yetiştirmiştir. Hicri 1317/1899'da Bitlis'te vefat etmiştir.³

Şeyh Fethullah'ın ilk erkek çocuğu olarak dünyaya gelmesi hasebiyle doğumu büyük bir sevince sebebiyet vermiş olan Şeyh Alauddin, ilim tahsiline babasının yanında başlamıştır. Medreselerde okutulan sıra kitaplarından Hüsamkati'ye⁴ varıncaya kadar burada okumuştur. Tahsil hayatının ondan sonraki kısmına ise Bitlis'te Hacı Abdülkerim el-Hizani'nin yanında devam etmiş ilim icazetini de bu zattan almıştır.⁵

Babası gibi ilmin yanın da tasavvuf-tarikat ile de ilgilenen Şeyh Alauddin, tasavvuf icazetini Abdurrahman Taği'nin oğlu olan ve bölgede Hazret olarak bilinen Nakşibendi tarikatına mensup Şeyh Muhammed Diyaüddin'den almıştır. Nurşinde meskun olan Hazret, Şeyh Alauddin'nin babası Şeyh Fethullah'ın halifesidir.⁶

Şey Alauddin, Medreselerin kapatılmasından sonra Bitlis'ten ayrılıp Mutki ilçesine bağlı Ohin'e (Yukarı Koyunlu Köyü) yerleşmiş ve ilmi çalışmalarını babası Şeyh Fethullah tarafından kurulan Ohin medresesinde sürdürmüştür.⁷

Dareyn saadetini elde etmenin yolunun ilim tahsilinden geçtiğine inanan Şeyh Alauddin, medreselerde tedrisatın yasaklandığı ve medrese mensuplarının takibata uğradıkları bu dönemlerde bile tedrisata devam etmiş ve çevresindeki talebe ve hocaları da bu konuda teşvik etmiştir. Bölgedeki medreselerde ilim tahsilinin devam etmesinde onun bu teşviklerinin ve tedrisata devam etmesinin önemli katkısı olmuştur.⁸

3 Beroje, Sahip, a.g.b., s.722-723; Korkusuz, *Meşayihî Nakşebendi*, s. 211.

4 Medreselerde Moll Câmî'nin (ö.898/1492) *el-Fevaidü'd-Diyâiyye* adıyla İbn Hacıb'in (ö.647/1249) *el-Kaifiye*'si üzerine yazdığı şerhini bitiren talebeler mantık ilmine başladılar. Mantık ilmine dair Esiruddin el-Ebherî'nin (ö.663/1264) *İsâgüci* adlı eseri, Hüsamuddin el-Kâti'nin (ö.760/1358) şerhiyle birlikte okutulmaktadır. el-Kâti'nin bu şerhi medrese çevrelerinde *Hüsamkâti* olarak bilinmektedir. Bkz. Öztoprak, Sadreddin, *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan Yay, İstanbul, 2003, s. 187; Yalar, Mehmet, "Tatvan ve Çevresinde Tarihi Medrese Geleneği", *Uluslararası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, 643-658, İstanbul, 2008, s. 654.

5 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 135; Korkusuz, *a.g.e.*, s. 269.

6 Korkusuz, *a.g.e.*, s. 270; Güneş, Seyfullah, *Cumhuriyet Döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Hadis Öğretimi*, (Y.Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmış Y. Lisans Tezi) Van, 2011, s. 31.

7 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 138; Yalar, Mehmet, *a.g.b.*, s. 645.

8 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 138-139.

Şeyh Fethullah'tan itibaren Bitlis yöresinin en itibarlı medreselerinden bir haline gelmeye başlamış olan Ohin medresesi Şeyh Alaeddin ile birlikte çok daha tanınır hale gelmiştir.⁹

9 Bkz. Çiçek, M. Halil, "Tatvan ve Çevresinde İlmî Çalışmalar ve Ohin Medresesi Örneği", *Uluslararası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, 565-585, İstanbul, 2008, s. 571. Çiçek, bölgenin iki meşhur Medresesi olan Norşin ile Ohin medreselerini mukayese ettikten sonra Ohin medresesi hakkında şu bilgilere yer vermektedir: "Norşin ve Ohin medreseleri, medrese çevrelerinde birer marka idiler. Birincilik Norşin'in olmakla beraber Ohin de ikinciliği hak ediyordu. Ohin medresesinde Ohinli olarak bölge genelinde tanınan Şeyh Alaeddin, Şeyh Cüneyd, Şeyh Halid ve Diyarbakırlı Molla Abdus-selam-i Hundufî gibi bazı karizmatik ilim şahsiyetleri Ohin'i markalaştırdı. Özellikle 20. asrın ikinci çeyreğinden itibaren Ohin medresesi kendi ismini duyurdu. Ohin Medresesini avantajlı kılan ve zayıf da olsa günümüze kadar bir şekilde varlığını sürdürmeye yardımcı olan unsurların başında şeyh ailesinden sürekli müderris olan kimselerin olması, ailenin de bunu devam ettirmek için gayret göstermesi ve bir taraftan da aile bireylerinin de bazı siyasî olaylara karışmış olmaması gelir. Mesela Norşin medresesinin kapanmaya yüz tuttuğu sıralarda Ohin medresesinde medrese çevrelerinde iyi birer alim olarak bilinen Şeyh Halid, ve Şeyh Safvetullah gibi bazı flaş isimler ders veriyordu ve medreseye canlılık ve dinamizm katıyorlardı. (...) Ohin medresesi, Şeyh Fethullah'tan itibaren Norşin'den sonra yörenin en itibarlı medreselerinden biri sayılmaya başlandı. Yukarıda da değinildiği gibi orda yetişen Şeyhin iki oğlu Alaeddin, Cüneyd ve torunu Halid, Ohin medresesini markalaştırdı. Bu gibi simalar toplumda Ohin medresesine ciddi bir itibar kazandırdılar. Şeyh Fethullah'ın bölgenin ilmî ve tasavvufî çevrelerinde zaten ciddi bir saygınlığı vardı. Her iki çocuğunun da ilmî performansı, zekası ve birikimi medresenin prestijini artırarak artık ondan seçkin bir medrese diye söz ettirdi ve ilim çevrelerinin oraya yönelmesini sağladı. 20. asrın ikinci yarısından itibaren artık insanlar yetenekli öğrencileri oraya yönlendirmeye başladılar. Ohin medresesi işleyiş, müfredat programı ve çalışma yöntemi açısından diğer medreseler gibi çalışıyordu. Gramer kitapları birinci sırayı almakla beraber, Kazî Tefsiri, Celaleyn Tefsiri, Sahihî Buharî, ve nahivde âgdalı üslubuyla bilinen *İmtihanu'l-Ezkiya*, tasavvuf edebiyatından Mevlana Halid el-Bağdadî'nin (ö. 1243/1827) Farsça Divanı ve yine tasavvuf edebiyatında olan ancak oldukça zengin bir birikim ve yüksek bir kültür hamulesi olan Molla Ahmed el-Cezerî'nin (ö. yaklaşık 11. asrın son çeyreği) Kürtçe Divanı gibi sıra dışı kitaplar da okutuluyordu. Ohin medresesinde birçok serhat medresesinde olduğu gibi Farsça'ya da ayrı bir öğrenim veriliyordu. Zaten Mevlana Halid'in Divanının okutulması da bunun ifadesidir. Arapça, Kürtçe ve Farsça dilleriyle Siyer-i nebide 5559 ve şemail-i şerife hakkında da 5565 beyit yazan ve ayrıca hacimli bir divanı da bulunan Tatvanlı Molla Nurullah (ö. 1423/2003) ve İstanbul'un klasik ilim çevrelerinde Kazî Tefsiri'ndeki yetkinliği ve Arap Edebiyatındaki geniş vukufiyetiyle kendisinden söz ettiren emekli Çanakkale müftüsü Mehmed Şirin Hoca Ohin medresesindeki ilmî yapının mahsulüdürler. (...)Aslında bu, Ohin medresesinin müfredat programının ciddi olduğunun açık bir göstergesidir. Ayrıca ilerde de göreceğimiz gibi Ohin medresesinde yetişen hocaların telif ettikleri kitap listesi de Ohin'in birikiminin fena olmadığını göstermektedir. (...) Van merkezde emekli imam olan İbrahim Sarımurad'ın ifadesine göre kendisinin orada öğrenci olduğu yaklaşık altmışlı yıllarda Ohin medresesinde 80-100 arasında öğrenci kalıyordu. Müderrisler o zaman için Şeyh Alaeddin'in iki oğlu Şeyh Halid ile Şeyh Mazhar'dı (ö.1988). (...) Ohin medresesinin işleyişini bize şifahî olarak aktaran sözlü tarih aktarıcılarının beyanına göre öğrencilerin kalabalık olması nedeniyle öğrencilere gruplar halinde ders veriliyordu. Her on kişi bir grup oluşturuyordu. Medresenin yemeği Şeyhgilin evinden geliyordu. An-

Cumhuriyetin ilanından sonra bölgede meydana Şeyh Sait olayından sonra yöredeki birçok âlim ve şeyhle beraber İzmir'e sürgüne gönderilmiştir. Şeyh Alauddin sürgünde geçen yaklaşık iki yıllık sürede de yanında bulunanlara İslamî ilimleri öğretmek suretiyle tedrisata devam etmiştir. Ayrıca kendisini tanıma imkânı bulmuş İzmir yöresi âlimleri de zaman zaman onu ziyaret edip ilminden istifade etmişlerdir.¹⁰

İki yıl süren sürgünden sonra memleketine dönen Şeyh Alauddin, bölgedeki ağaların yaptıkları bazı faaliyetler sebebiyle mahkûm edilmiş, kardeşi Şeyh Cüneyd ve yörenin tanınan bazı âlimleriyle birlikte Gaziantep'te hapisaneye atılmıştır. Şeyh Alauddin, bir yıl üç ay süren mahpusluk döneminde de yanında bulunanlara ders vermeye devam etmiştir.¹¹

İlim ve irşad faaliyetiyle yetmiş yıllık ömrünü tamamlamış olan Şeyh Alauddin, 28 Safer 1369/20 Aralık 1949 tarihinde Ohin'de vefat etmiştir.¹²

Çok sayıda talebe yetiştirmiş olan Şeyh Alauddin, ilmi konulardaki vukufiyetiyle yöredeki ilim ehli arasında büyük saygınlık kazanmıştır. Özellikle Şafii fikhında çok özet olduğundan üslubu kapalı olan ve anlaşılması zor kitaplar arasında yer alan Kadi Zekeriya el-Ensari'nin *Menhecû't-Tullab'*ını ve Ahmed b. Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetu'l-Muhtac'*ını iyi çözmekle şöhret bulmuştur. Öyle ki, bölgede Diyarbakır/Hazrolu Hacı Fettah Hocaefendi ile Şeyh Alauddin'den sonra hiç kimsenin Tuhfe ile Menhec'in ibarelerini çözemediğine dair bir kanaatin yaygın olduğu belirtilmektedir.¹³ Muhtemelen bunun etkisiyle yöredeki bazı ilim ehli arasında meşhur Şafii âlim Ahmed b. Hacer el-Heytemîye nisbetle el-Heytemî veya Heytemiyyu zamanına olarak nitelendirildiği belirtilmektedir.¹⁴

Eserleri

Şeyh Alauddin'in mensubu bulunduğu Ohin medresesini, diğer klasik şark medreselerinden farklı kılan önemli hususlardan biri, bu medresede telif geleneğinin gelişmiş olmasıdır. Şeyh Alauddin'nin babası Şeyh Fethullah

cak imkanlar sınırlı olduğu için öğrencilere haftada ancak iki gün yağlı yemek verilebiliyordu. Sair zamanlar ekme ve ayran türü basit yemekler verilirdi. Yani kutu la yemut idi." (bkz. Çiçek, M. Halil, a.g.b., s.571-573).

10 el-Ohinî, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 140; Korkusuz, *a.g.e.*, s. 274.

11 el-Ohinî, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 144; Korkusuz, *a.g.e.*, s. 276.

12 el-Ohinî, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 148.

13 Çiçek, M. Halil, a.g.b., s. 572.

14 el-Ohinî, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 139.

el-Verkanisî (ö.1317/1899)¹⁵ ile başlamış olan bu gelenek Şeyh Alauddin ve kardeşi Şeyh Cüneyt (ö.1958) ile devam etmiştir.¹⁶ Onlardan sonra Şeyh Alauddin'in oğlu Şeyh Mazhar (ö.1988) ve torunu Şeyh Safvetullah (ö.1981) yazdıkları eserlerle bu geleneği sürdürmüşlerdir.¹⁷

Şeyh Alauddin'in değişik ilim dallarında kaleme aldığı eserleri şunlardır:

1- *Cela'ül-Ayn*.¹⁸ 2480 beyitten oluşan bu manzum eserde Şerefuddin Yahya b. Nureddin el- İmritî'nin (ö. 989/1581'den sonra) Şafii fihhına dair yazmış olduğu *Nazmu't-Tabrîr* ile *Nihayetü't-Tedrid fi Nazmi Gayetî't-Takrîb* adlı manzum eserlerini bir araya getirmiştir. Ahmed b. Huseyn b. Raslân'ın (ö.844/1440) *Safvetu'z-Zübed* adlı eserinden de bazı ilavelerde bulunmuş olan Şeyh Alauddin, el-İmritî'nin eserlerinde hazf, takdim, te'hîr ve bazı değişiklikler de yapmıştır.¹⁹

2- Hadis Usulüne dair olan manzume.²⁰ Bununla ilgili ilerde geniş bilgi verilecektir.

3- *Hidayetu's-Sibyan*.²¹ Tecvîd ilmine dair olan bu eserde maharicu'l-huruf, sifatu'l-huruf, keyfiyetü'l-eda, idğam, tenvin, nun-ü sakine, meddin çeşitleri ve vakf konularını incelenmiştir. Şeyh Alauddin'in bu eserine aldığı konuların tamamına yakını İbnu'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) Tecvîd ilmine dair *Cezeriye* ismiyle bilinen meşhur manzumesinden aldığı anlaşılmaktadır. Yaptığı bütün iş, gerekli görmediği bazı beyitleri kaldırmış olması ve bazı beyitlerin yerlerini değiştirmesidir.²²

4. *Hülasatu'l-Vad*.²³ Şeyh Alauddin, Vad' ilmine dair olan bu risalede, Molla Halil el-İs'irdi (ö.1255/1839) ile Molla Ebubekr es-Surî'nin Vad' ilmiyle ilgili risalelerini özetleyerek bir araya getirmiştir.²⁴ Kendisi de bazı katkılarda bulunarak kolayca ezberlenebilen özet bir metin hazırlamıştır.²⁵

15 Şeyh Fethullah el-Verkanisî'nin eserleri: *Risaletü'l-Kufr ve'l-Kebâir, ed-Dürerü'l-Behiyye fi'l-Avamil'n-Nahviyye, Menasiku'l-Hacc ve'l-Umre*, bazı tasavvufi ve fihhi meselelere dair *Mek-tubât* ve çocuklar için kaleme aldığı *Akıda İmané* adlı risalesi. Bkz. Beroje, Sahip, a.g.b. s. 723; Çiçek, M. Halil, a.g.b., s. 574-575.

16 Çiçek, M. Halil, a.g.b., s. 574.

17 Şeyh Mazhar ile Şeyh Safvetullah'ın eserleri için bkz. Çiçek, M. Halil, a.g.b., s. 580-583.

18 el-Ohinî, Muhammed Asım, a.g.e., s. 134.

19 Çiçek, a.g.b., s. 576-577.

20 el-Ohinî, Muhammed Asım, a.g.e., s. 134.

21 el-Ohinî, Muhammed Asım, a.g.e., s. 134.

22 Çiçek, a.g.b., s. 577-578.

23 el-Ohinî, Muhammed Asım, a.g.e., s. 134.

24 Çiçek, a.g.b., s. 578. (Ohinli Alauddin, *Hulasatü'l-Beyan*, ofset basım, byy., tsz., s. 27'den naklen)

5. *Hulasatü'l-Beyan*.²⁶ Şeyh Alauddin, Beyan ilmine dair olan bu risalenin sonunda belirttiği gibi Molla Halil el-İs'irdi (ö.1255/1839) ile Molla Ebubekr es-Surî'nin Beyanla ilgili risalelerini bir araya getirmiş ve buna ciddi katkılarda bulunarak öğrenciler için faydalı özet bir metin meydana getirmiştir.²⁷

6. *Mulahassu'l-Adab*.²⁸ Şeyh Alauddin, bu risalede tartışma usul ve kaidelerini anlatan "*İlmü'l-Bahs*" veya "*İlmü'l-Adab*"a dair Maraşlı Saçaklızade Mehmet Efendi (ö.1145/1732) tarafından telif edilmiş olan *er-Risaletü'l-Velediyye* isimli eseri faydalı bazı ilavelerde bulunarak özetlemiştir.²⁹

7. *Tezhibü't-Tehzib*.³⁰ Teftâzânî'nin (ö.793/1390) mantık ve münazara ilmine dair yazmış olduğu *Tehzibü'l Mantık* kitabını esas almış, bu eserde var olan faydalı bilgilerin çoğunu almış ve başka eserlerde de bulunduğu faydalı bilgileri de ilave ederek anlaşılması kolay olan özet bir metin oluşturmuştur.³¹

8. Babası Şeyh Fethullah'ın Kürtçe olarak yazdığı *Risaletü'l-Kufr ve'l-Kebâir'i Arapça'ya* çevirmiştir.³²

9. Şeyh Safvetullah (ö.1981) tarafından derlenen *Kitâbu'l-Funûni'l-Muh-telife*³³ isimli eserde Şeyh Alauddin'e ait bazı notlar da yer almaktadır.³⁴

25 Çiçek, a.g.b., s. 578.

26 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 134.

27 Çiçek, a.g.b., s. 578.

28 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 135.

29 Çiçek, a.g.b., s. 579.

30 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 135.

31 Çiçek, a.g.b., s. 579. (Ohinli Şeyh Alauddin, *Tezhibü't-Tehzib*, ofset basım, byy., tsz, s. 1'den naklen).

32 el-Ohini, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 135; Çiçek, a.g.b., s. 575.

33 "Safvetullah Efendinin h. 1402'de yazıp daktilo ettiği bu çalışma gerçekten yoğun, yorucu ve sabırlı bir emeğin mahsulü olduğu her tarafından belli eder. Bu çalışma, bir yandan bir tashih cetveli bir yandan da medreselerde okutulan kitaplar üzerinde kaydedilen bir notlar koleksiyonudur. Yazı karakterleri çok küçük olduğu halde 623 sayfadan meydana gelen bu çalışmada medresede okutulan Sadedinden itibaren tüm sıra kitapların Tedric, Suyutî'nin haşiyesi Ebu Talib, Abdülğafur'un haşiyesi Abdülhakim ve Mele Ali Tasrifinin Haşiyesi Kızılcı gibi bazı haşiyeler ve medreselerde ikinci ders kaynağı olan Celaleyn, Tarihu'l-Hulefa, İşaratu'l-İ'caz, Şerhu İsam Ale'l-Vad', İmtihanu'l- Ezkiya gibi ve de hiç ders kitabı olmayan es-Savaiku'l-Muhrike gibi bazı eserler de dahil tam 35 kitabın tashihi yer almaktadır. O, her tashihinin yer aldığı satır ve sayfa numaralarını vermektedir. Ancak tashihe esas aldığı kitabın baskı sayısını, baskı yerini ve tarihini vermemekle istifade etme imkanını minimize etmiş olmaktadır." (Bkz. Çiçek, a.g.b., s. 582.)

34 Çiçek, a.g.b., s. 583.

10. Şeyh Alauddin'in Molla Hasan Efendi el-Muşî'nin ahzabı üzerine yazdığı çok sayıda haşiyesinin bulunduğu da belirtilmektedir.³⁵

Şeyh Alauddin'in eserleri incelendiğinde bunların özgün eserler olmaktan ziyade daha önce yazılmış olan bazı kitapların özetlerinden oluştuğu görülmektedir. Aslında bu uygulama geleneğimizde var olagelmiş bir telif tarzıdır. Hemen hemen her ilim dalında buna benzer çalışmalar görmek mümkündür. Hadis Usulü literatürü özelinde baktığımız da ise İbnu's-Salâh'tan (ö.643/1245) sonra gelen usulcülerin, *Ulûmu'l-Hadis* üzerine ihtisar etme, manzum hale getirme, şerh etme gibi bu türden çok sayıda eseri kaleme aldıklarını görüyoruz. Dolayısıyla Şeyh Alauddin'in de teliflerinde bu geleneğe uyduğunu söylemek mümkündür.

Hadis Usûlüne Dair Manzumesi

Hadis Usûlüne dair yazılmış ilk müstakil eser olan er-Râmehurmuzî'nin (ö.360/971) *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Ravî ve'l-Va'î*inden bugüne çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlar arasında en şöhret bulanı İbnu's-Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadis*'idir. Hadis Usûlü literatüründe bir dönüm noktası olan *Ulûmu'l-Hadis*'den sonra özgün eserler dönemi adeta bitmiştir. Ondan sonra yazılan eserlerin hemen hemen hepsi onu esas almışlardır.³⁶

Ulûmu'l-Hadis, bazı alimler tarafından manzum hale getirilmiştir. Bu alimlerden biri de *Ulûmu'l-Hadis'i Eلفiyetu'l-Hadis* ismiyle manzum hale getiren Hafız el-İrâkî'dir (ö.806/1403). es-Suyutî'nin (ö.911/1277) de *Eلفiyetu'l-Hadis* isimli manzum bir eseri bulunmaktadır. *Ulûmu'l-Hadis*'i esas alan bu manzumelerin yanında İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1448) *Ulûmu'l-Hadis*'i ihtisar ederek telif etmiş olduğu *Nuhbetu'l-Fiker* adlı eserini de manzum hale getiren birçok kişi olmuştur.³⁷

Bu ilk çalışmalardan sonra en çok şöhret bulmuş olan manzum eserlerden biri de *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'dir. Ömer b. Muhammed b. Fettûh el-Beykûnî (ö.1080/1669) tarafından yazılmış olan bu manzume akıcı üslubu

35 el-Ohinî, Muhammed Asım, *a.g.e.*, s. 135.

36 Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay. İstanbul, 1989, s. 184; Bağcı, H. Musa, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, 541-573, Ankara, 2003, s. 568; *Hadis Tarihi ve Metodolojisi Ders Notları*, Diyarbakır, 2011, s. 224; Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul, 2011, s. 64. İbnu's-Salâh'ın kitabını esas alan Hadis usulü çalışmalarının listesi için bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İmam Şafî'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslamî Araştırmalar Dergisi (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)*, X/1,2,3, 1997, s. 98-99.

37 Kırbaçoğlu, M. Hayri, *a.g.m.*, s. 99.

sebebiyle kolaylıkla ezberlenebildiği için şöhret bulmuştur.³⁸ Bu manzum eser üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır.³⁹

el-Manzûmetu'l-Beykûniyye üzerine eser yazarlardan biri de Şeyh Alauddin'dir. Onun Hadis Usûlüne dair yazdığı manzumesi *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'yi esas alan bir çalışmadır. O, manzumesinde Beykûnî'nin manzumesini esas aldığına, ondan yararlandığına dair herhangi bir şey söylememişse de bunu anlamak mümkündür. Zira Şeyh Alauddin'in manzumesini Beykûnî'nin manzumesiyle karşılaştırdığımız zaman, bu husus açıkça görülmektedir. Şeyh Alauddin, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'nin beyitlerinin sıralanışını aralarında bazı takdim ve tehirler yapmak suretiyle değiştirmiştir. Kendisi Beykûnî'nin ele almadığı bazı istihlaları eklediği gibi mazumenin bazı beyitle-

38 Koçkuzu, Ali Osman, "el-Beykûniyye", *DİA*, VI, s. 68; es-Suleymânî, Ebu'l-Hasan Mustafa b. İsmail, *el-Cevâhiru's-Suleymâniyye Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, Riyâd, 2006, s.15-16.

39 *Manzûmetu'l-Beykûniyye* üzerine yazılmış şerh ve haşiyeler: **1.** Abdulkadir b. Celâluddin el-Mahallî (ö.1065/1654'ten sonra), *Fethu'l-Kâdiri'l-Mu'in bi Şerhi Manzûmeti'l-Beykûni fi İlmî'l-Hadis*, **2.** Ahmed b. Muhammed el-Huseynî (ö.1098/1686) *Telkîhu'l-Fiker bi Şerhi Manzûmeti'l-Eser*, **3.** Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî (ö.1122/1710), *Şerh ale'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*. Ez-Zürkânî, el-Hamevî ile ibnu'l-Meyyit ed-Dimyâtî'nin şerhlerinin bir araya getirip bazı eklemelerde bulunarak şerhini oluşturmuştur. **4.** Atiyye el-Echûrî (ö.1190/) tarafından ez-Zürkânî'nin şerhine bir haşiye yazılmıştır. **5.** Şemsuddin Muhammed b. Muhammed el-Bedîrî (1140/1727), *Safvetu'l-Mileh bi Şerhi Manzûmeti'l-Beykûni fi Fenni'l-Mustalah*, **6.** Abdurrahman b. Suleyman b. Yahya el-Ehdel (ö.1250/1834), *Havâşi ale'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **7.** Muhammed Bedruddin b. Yusuf el-Medenî ed-Dimaşkî (ö.1354/1935), *ed-Dürretu'l-Behiyye fi Şerhi'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **8.** Muhammed b. Halife b. Hamd en-Nebhânî (ö.1369/1949), *en-Nubbetu'n-Nebhâniyye Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **9.** Hasan b. Muhammed el-Meşşât el-Mekki (ö.1399/1978), *et-Takrîrâtus-Seniyye Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **10.** Câdümevlâ Muhammed b. Mâdân, *Haşiye ale'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **11.** Mahmud Neşşâbe, *el-Behcetü'l-Vaz'iyye Şerhu Metni'l-Beykûniyye*, **12.** Sıddîk Hasan Han, *el-'Urcûn li Şerhi'l-Beykûn*, **13.** Hamd b. Salih el-Kamrâ en-Nâbit, *et-Târîfât en-Nediyye ale'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **14.** Ummu'l-Leys, *el-Esiletu's-Seniyye ale'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **15.** Abdullah Suleyman b. Nasr Ulvân, *el-Emâli'l-Mekiyye ale'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **16.** Abdullah b. Abdurrahman, *es-Semerâtu'l-Ceniyye fi Şerhi'l-Beykûniyye*, **17.** Ebu'l-Hasan Mustafa b. İsmail es-Suleymânî, *el-Cevâhiru's-Suleymâniyye Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **18.** Ahmed b. Hammûd el-Hâlidî, *ed-Dureru'n-Nakiyye fi Şerhi Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **19.** Abdullah Câsim el-Cenâbî, *Şerhu'l-Beykûniyye*, **20.** Abdulkерim b. Abdullah el-Hudayr, *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **21.** Abdullah Siracuddin, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, **22.** Muhammed b. Sâlih el-USaymin, *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye fi Mustalahi'l-Hadis*. (Bkz. ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye bi Şerhi Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî*, tahk. Salah Muhammed Avîda, Beyrut, 2004, s. 5(muhakkik mukadimesi); İbn Cubrîn, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Semerâtu'l-Ceniyye fi Şerhi'l-Beykûniyye*, Riyad, 1416, s. 4-6 (Muhakkik notu); Koçkuzu, "el-Beykûniyye", *DİA*, VI, s. 68; Siracuddin, Abdullah, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, Halep, 2009, s.18-19.)

rini de dışarıda bırakmıştır. Böylece otuz dört beyitten oluşan *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'yi kırk beyitte yeniden inşa etmiş gibidir. Nitekim M. Halil Çiçek de medreselerin müfredatında yer alan Hadis derslerinden ve okutulan kitaplardan söz ederken "...Ohinli Şeyh Alauddin'in (ö.1369/1949) hadis usulüne dair nazım/şiir olarak kaleme alınan *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'yi yine nazım/şiir olarak fakat birçok ilave ile yeniden yazması buna başka bir örnek teşkil eder..." şeklindeki sözleri de kanaatimizi desteklemektedir.⁴⁰ Ayrıca bugün hala varlığını sürdürmekte olan Ohin medresesi çevresinde de Şeyh Alauddin'in manzumesinin Beykûnî'nin manzumesi üzerine yapılmış bir çalışma olduğu kabul edilmektedir.⁴¹

Otuz dört beyitten oluşan *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'de sırasıyla şu ıstılahlar ele alınmıştır: 1. *sabîh*, 2. *hasen*, 3. *zayıf*, 4. *merfû*, 5. *maktû*, 6. *musned*, 7. *muttasıl*, 8. *muselsel*, 9. *azîz*, 10. *meşhûr*, 11. *mu'an'an*, 12. *mubhem*, 13. *âlî isnad*, 14. *nâzil isnad*, 15. *mevkûf*, 16. *mursel*, 17. *garîb*, 18. *munkatı*, 19. *mu'dal*, 20. *mudelles (tedlisu'l-isnad, tedlisu's-suyûh)*, 21. *şaz*, 22. *maklûb*, 23. *ferd*, 24. *muallel*, 25. *muzdarib*, 26. *mudrec*, 27. *mudebbec*, 28. *muttafîk ve mufterik*, 29. *mu'telif ve muhtelif*, 30. *munker*, 31. *metruk*, 32. *mevzu*.

el-Manzûmetu'l-Beykûniyye'de yer alan konuları bu şekilde sıraladıktan sonra Şeyh Alauddin'in manzumesinde yaptığı müdahaleleri maddeler halinde yazıp değerlendireceğiz:

1. Şeyh Alauddin, Beykûnî'nin hamdele ve salveleden ibaret olan ilk beytinden hemen sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) adına ve ashabına da salavat getirdiği bir beyit eklemiştir.

2. *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'de yer almayan *ilmu'l-hadîs*, *sened*, *metin*, *hadîs*, *haber*, *eser*, *tevatür* (mutevatir) ve *mu'allak* ıstılahlarını anlattığı 3, 4, 5, 6, 7, 12 ve 19 numaralı beyitleri de eklemiştir. Böylece manzumesinde kırk ıstılahın tanımını zikretmiştir.

3. Şeyh Alauddin'in yaptıkları bundan ibaret değildir. O, kendi ekledikleriyle birlikte ıstılahların sıralanışını şu şekilde değiştirmiştir:

1. *ilmu'l-hadîs*, 2. *sened*, 3. *metin*, 4. *hadîs*, 5. *haber*, 6. *eser*, 7. *merfû*, 8. *maktû*, 9. *mevkûf*, 10. *musned*, 11. *muttasıl*, 12. *tevatür (mütevâtir)*, 13. *azîz*, 14. *meşhûr*, 15. *ferd*, 16. *sahîh*, 17. *hasen*, 18. *zayıf*, 19. *mu'allak*, 20. *mursel*, 21. *garîb*, 22. *munkatı*, 23. *mu'dal*, 24. *mudelles (tedlisu'l-isnad, tedlisu's-suyûh)*, 25. *şaz*, 26. *maklûb*, 27. *muallel*, 28. *muzdarib*, 29. *mevzu*, 30. *metruk*,

40 Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, Beyan Yay., İstanbul, 2009, s. 73.

41 Şu anda Ohin'de müderrislik yapan Şeyh Nur Muhammed (Şeyh Alauddin'in torunu) ile yaptığımız görüşmede kendisi bu hususu dile getirdi.

31. *munker*, 32. *mudrec*, 33. *âlî isnad*, 34. *nâzil isnad*, 35. *muselsel*, 36. *mu'an'an*, 37. *mubhem*, 38. *mudebbec*, 39. *muttafık ve mufterik*, 40. *mu'telif ve muhtelif*.

Şeyh Alauddin'in manzumesinde yer alan ıstılahların sıralanışını verdikten sonra iki manzumeyi ıstılahların sıralanışı açısından karşılaştırmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu açıdan baktığımızda *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'nin karışık olduğunu söylemek mümkündür. Şöyleki, makbûl hadis türleriyle (*sahîh*, *hasen*) başlayan manzume zayıf hadisin tanımına geçmiştir. Ardından hadisin isnad edildiği kaynağa göre aldığı isimlerden *merfû*' ve *maktû*' ıstılahlarının tanımını veren el-Beykûnî, bu ikisiyle birlikte zikredilmesi gereken *mevkûfu*, *musned*, *muttasıl*, *muselsel*, *azîz*, *meşhûr*, *mu'an'an*, *mubhem*, *âlî isnad*, *nâzil isnad*tan sonra 15. sırada tanımlamaktadır. Bundan sonra *murselin* tanımını veren müellifin zayıf hadislerin türlerine devam edeceğini beklerken, *azîz* ve *meşhûr* ile birlikte zikredilmesi gereken *garîb*in tanımından sonra diğer zayıf türlerini zikrettiğini görüyoruz. Aynı şekilde *ferd* hadisin tanımını da geri kalan zayıf hadis türlerinin arasında veren müellif, arada *mudebbec* hadisi verdikten sonra ravilerin isimleriyle ilgili olan *muttafık* ve *mufterik* ile *mu'telif* ve *muhtelif*'in tanımını verdikten sonra *munker* ile *metruk* hadis çeşitlerini anlatmaktadır. Son olarak da *mevzu* hadisin tanımını yaparak hadis türlerini bitirmektedir.

Şeyh Alauddin ise, manzumesine hamdele ve salveleden sonra Hadis ilminin tanımını yaparak başlamıştır. Bundan sonra, el-Beykûnî'nin manzumesinde yer vermediği sened, metin, hadis, haber, eser, gibi bu ilmin en çok kullanılan ıstılahlarının tanımını vermiştir. Hadislerin isnad edildikleri kaynağa göre aldıkları isimleri (7. *merfû*', 8. *maktû*', 9. *Mevkûf*) bir arada verdikten sonra her üçü için isnadında kopukluk olmadığını bildirmek amacıyla kullanılan *musned* ve *muttasıl*ın tanımını geçmiştir.

Bilindiği gibi hadisler senedlerinin çokluğuna göre mütevatir ve ahad diye ayrılırlar. Müellif buna dikkat ederek el-Beykûnî'nin manzumesinde yer vermediği *mütevatir*in tanımını zikrettikten sonra *ahad* haber çeşitlerini (*azîz*, *meşhûr*, *ferd*) de bir arada anlatmıştır.

Sahîh ve *hasenin* tanımını ve şartlarını vermek suretiyle makbul hadisleri anlatan müellif, zayıf hadisin tanımına ve çeşitlerine geçmiştir. Zayıf hadis türlerini zikrederken onun da el-Beykûnî gibi *garîb* hadisin tanımını bunların arasında zikrettiğini görüyoruz. Zayıf hadis türlerini bitirdikten sonra senedin tanımıyla bir arada verilmesi gereken *âlî isnad* ile *nâzil isnad*ın tanımını yapan müellif, hadisin rivayeti esnasında kullanılan tabirlere göre isim almış olan *muselsel* ile *mu'an'an* ıstılahlarıyla devam etmiştir.

Şeyh Alauddin, bunlardan sonra ise ravilerin yaş ve isimleri gibi sahip oldukları özelliklerden doğan *mubhem*, *mudebbec*, *muttafık* ve *mufterik* ile

mu'telif ve *muhtelif*'in tanımlarını vermiş ve manzumeyi Hz. Peygamber'e ve alına salat ve selam getirerek bitirmiştir.

Görüldüğü gibi, genel itibarıyla değerlendirildiğinde Şeyh Alauddin'in manzumesinin daha düzenli olduğu söylenebilir. Birbiriyle alakalı ıstılahları bir iki tanesi müstesna bir arada vermeye çalışması, muhtemelen *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'deki karışıklığı gidermeye yöneliktir.

4. Şeyh Alauddin'nin manzumesinde dikkat çeken önemli noktalardan biri de *el-Beykûnî*'nin manzumenin sonunda zikrettiği *mevzu* hadisi *zayıf* hadis türleri arasında zikretmesidir. Kanaatimce *el-Beykûnî*'ni yaptığı daha isabetlidir. Böylece *mevzu* hadisin *zayıf* hadisin bir türü değil de müstakil bir çeşit olarak ele alınması durumu söz konusu olabilir ki bu çok önemlidir. Zira *mevzu* hadisi, İbnu's-Salâh'ın yaptığı gibi,⁴² en kötü şekli olarak bile olsa, *zayıf* hadisin içinde zikretmek doğru değildir. *Mevzu* hadis, ister kasten ister hataen olsun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ağzından uydurulan ve iftira ile ona isnad edilen sun'i söz demektir.⁴³ Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.) ile hiçbir ilgisi yoktur. *Zayıf* hadisin ise düşük de olsa Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşma ihtimali vardır.⁴⁴ Bu durumda *mevzu* hadisi *zayıf* hadisin bir türü olarak zikrettiğimizde ona da böyle bir ihtimal tanımış oluruz ki, bu kabulü mümkün olmayan bir sonuca götürebilir. Dolayısıyla *mevzu* hadisin, *zayıf* hadisin bir türü olarak değil de müstakil olarak ele alınması daha doğru olur diye düşünüyoruz.⁴⁵

5. Şeyh Alauddin, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'de zikredilmiş olan bazı ıstılahların tanımlarında da değişiklikler yapmıştır. Sözkonusu değişikliklerden ilkinin *musned* ile *muttasıl* hadislerin tanımında görüyoruz. *el-Beykûnî*, bu iki ıstılahı şu şekilde tanımlamıştır:

وَالْمُسْنَدُ الْمُتَّصِلُ الْإِسْنَادِ مِنْ
وَمَا يَسْمَعُ كُلُّ رَاوٍ يَتَّصِلُ
رَاوِيَهُ حَتَّى الْمُصْطَفَىٰ وَمَنْ يَنْ
إِسْنَادُهُ لِلْمُصْطَفَىٰ فَالْمُتَّصِلُ

42 Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, tahk. Nureddin İtır, Şam, 1986, s. 98.

43 İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s.98; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, tahk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1993, I,232; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler*, DİB Yay. Ankara, 1984, s. 20; Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 87.

44 İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 99;

45 Konuyla ilgili bkz. Emir es-San'anî, *Tavdihul-Efkâr li Ma'ânî Tenkihi'l-Enzâr*, Beyrut, 1997, II, 53; Bağcı, H. Musa, *a.g.e.*, s.88-89.

(*Musned*, senedi Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz olarak varan hadistir. *Muttasıl*, isnadı Hz. Peygamber'e varıncaya kadar her ravinin şeyhinden işite-rek aldığı hadistir.)⁴⁶

Şeyh Alauddin ise, sözkonusu ıstılahları şu şekilde vermektedir:

والمسند المتّصل الاسناد من راويه حتى أصله إن لم يكن
وما يسمع كل راوٍ يتّصل اسناده الأصل فهو المتّصل

Görüldüğü gibi Şeyh Alauddin, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'deki tanımında yer alan المصطفى (Hz. Peygamber) tabiri yerine أصله tabirini kullanmıştır. Bu, yerinde bir müdahale olmuştur. Her ne kadar el-Hâkim en-Neysâbûrî (ö.405/1014) *musnedî* ilk ravisinden Rasulullah'a (s.a.v.) kadar muttasıl olarak rivayet edilmiş; yani *merfû*' olan hadis olarak açıklamışsa⁴⁷ da bu yapılmış yegane tanım değildir. el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) *musned* ıstılahının ravisinden kaynağına kadar senedi kesintisiz olan hadis için kullanıldığını da belirtmiştir.⁴⁸ Hal böyle olunca Şeyh Alauddin'in kullandığı tabirin, her iki tanımı da kapsadığı için, daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira hadisin kaynağı Rasulullah (s.a.v.) ise Ona kadar kesintisiz bir isnadla varan hadis kastedilmiş olur, yok eğer sahabi ise bu sefer de ona kadar kesintisiz bir isnadla varan hadis kastedilmiş olur.

Şeyh Alauddin, *muttasıl* hadisin tanımında da aynı şekilde Hz. Peygamber yerine hadisin kaynağı tabirini kullanmıştır. Bunun da isabetli olduğunu belirtelim. Zira *muttasıl* tabiri, İbnu's-Salâh'ın belirttiği gibi, hem *merfû*' hem de *mevkûf* hadisler için ortak kullanılan bir tabir olup, isnadın kesintisiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ *Muttasıl* tabirinin isnadında kopukluk bulunmayan *maktû*' hadis için kullanıldığı da belirtilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla el-Beykûnî'nin *muttasıl* sadece senedi kesintisiz olan *merfû*' hadis olarak açıklaması eksik bir tanımdır. Şeyh Alauddin'in tanımı ise *muttasıl*ın zikrettiğimiz her üç çeşidini de kapsamaktadır.

46 el-Beykûnî, Ömer b. Muhammed, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye (Zurkanî şerhiyle)* tahk. Sa-lah Muhammed Avida, Beyrut, 2004, s. 7.

47 el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Mârifetu Ulûmi'l-Hadis*, tahk. Mu'zam Huseyn, Medine, 1977, s. 17.

48 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1986, s. 37; İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, 42-43; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, AÜİF Yay. Ankara, 1985, s. 313.

49 İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 44.

50 Bkz. Koçyiğit, Talat, *a.g.e.*, s. 349.

6. el-Beykûnî, *azîzi* iki veya üç kişinin rivayet ettiği hadis, *meşhuru* ise üçten fazla kişinin rivayet ettiği hadis şeklinde tanımlamıştır.⁵¹

عَزِيْزٌ مَّرْوِيٌّ اِثْنَيْنِ اَوْ ثَلَاثَةً مَشْهُورٌ مَّرْوِيٌّ فَوْقَ مَا ثَلَاثَةً

Şeyh Alauddin ise, aşağıdaki beyitte görüldüğü gibi *azîzi* iki kişinin rivayet ettiği hadis, *meşhuru* da üç kişinin rivayet ettiği hadis şeklinde tanımlamıştır.

عَزِيْزَنَا الْمَرْوِيُّ عَنْ اِثْنَيْنِ مَشْهُورٌ رُوِيَ فَوْقَ مَا اِثْنَيْنِ

Beykûnî'nin zikrettiği tanımı, İbnu's-Salâh (ö.643/1245) ile İbn Dakîk el-İd (ö.702/1302), İbn Mende'den (ö.395/1005) nakletmişlerdir.⁵² Muhammed b. Tahir el-Makdisî'nin de (ö.507/1113) aynı kanaatte olduğu belirtilmiştir.⁵³ İbn Hacer ise, *azîzi* en az iki ravisi bulunan hadis olarak tanımlamıştır.⁵⁴ Şeyh Alauddin'nin yaptığı düzeltmede İbn Hacer'in tanımını esas aldığı görülmektedir.

Meşhûr hadisin tanımında da benzer bir durum söz konusudur. el-Beykûnî, yine İbn Mende'den⁵⁵ nakledilen görüşü esas alıp üçten fazla kişinin rivayeti olarak tanımlamışken Şeyh Alauddin, İbn Hacer'in tanımını esas alıp üç kişinin rivayeti olarak tanımlamıştır.⁵⁶ Aslında İbn Mende'nin ifadelerinde *meşhûrun* üçten fazla kişinin rivayeti olduğu açıkça belirtilmiş değildir. O, *garîb* bir hadisi iki veya üç kişi rivayet ederse aziz olur, bir cemaat rivayet ederse meşhur olur, demiştir.⁵⁷ Cemaat lafzını İbn Hacer gibi üçe hamletmek mümkün olmasına rağmen el-Beykûnî, muhtemelen, *azîz* ile karışmasını diye *meşhûru* üçten fazla kişinin rivayeti olarak tanımlamıştır.

7. Şeyh Alauddin, el-Beykûnî'nin zikrettiği sahih tanımında da İbn Hacer el-Askalânî'nin tanımının etkisiyle olduğunu düşündüren bir değişiklik yapmıştır. el-Beykûnî, sahih hadisi, adil, **zabtında ve naklinde mute-med** ravinin muttasıl bir isnadla rivayet ettiği şaz ve muallel olmayan hadis

51 el-Beykûnî, *a.g.e.*, s. 7.

52 Bkz. İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 270; İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh*, Beyrut, 1986, s. 49.

53 Bkz. el-İrâkî, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis*, tahk. A. Muhammed Şakir, Kahire, 1988, s. 317.

54 İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, tahk Abdulkerim el-Fadîlî, Beyrut, 2009, s. 28.

55 Bkz. İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 270; İbn Dakîk el-İd, *a.g.e.*, s. 49.

56 Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 27.

57 Bkz. İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 270; İbn Dakîk el-İd, *a.g.e.*, s. 49.

olarak tanımlamıştır.⁵⁸ Bu tanımı olduğu gibi alan Şeyh Alauddin, “**zabtında ve naklinde mutemed**” yerine zabtının tam olması gerektiğini belirten *مُعْتَمَدٌ فِي ضَبْطِهِ وَتَقْلِيهِ* şeklinde bir açıklama yapmıştır ki bu, İbn Hacer’in tanımını çağrıştırmaktadır.⁵⁹

8. Şeyh Alauddin’in tanımında değişiklik yaptığı ıstıhlardan biri de *metrûk* hadistir. O, Beykûnî’nin, “zayıf olduğunda icma edilen bir ravinin tek başına rivayet ettiği hadis” olarak tanımladığı *metrûku* “yalancılıkla itham edilmiş bir ravinin tek başına rivayet ettiği hadis” şeklinde tanımlamıştır.

İbnu’s-Salâh’ın güvenilir olmayan ravinin tek başına rivayeti olarak nitelendirdiği *metrûku*⁶⁰ İbn Hacer, ravisinin yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle (*bi sebebi ittihâmihi bi’l-keziib*) merdud olan hadis olarak tanımlamış⁶¹ ve yalancılıkla ithamı (*ittihâmuhu bi’l-keziib*) da Hz. Peygamber’in hadislerinde yalancılıkla itham edilmiş olma ya da Hz. Peygamber’in hadislerinde yalan söylediği görülmesi bile günlük konuşmalarında yalancı olarak bilinme şeklinde açıklamaktadır. İşte bu tür ravilerin tek başlarına rivayet ettikleri ve bilinen kaidelere aykırı olan hadislere *metrûk* hadis denir.⁶²

Kanaatimizce Şeyh Alauddin burada da İbn Hacer’in tanımını esas aldığı için böyle bir değişiklik yapmıştır.

9. Bu makalede ele alacağımız son ıstıhlalar *muttefik* ve *mufterik* ile *mu’telif* ve *muhtelif* ıstıhlarıdır. el-Beykûnî, aşağıdaki beyitlerde “Yazılışı ve okunuşu aynı olan isimlere *muttefik* denir. Bunun zıttı *mufterik*dir. Yazılışı

58 el-Beykûnî, *a.g.e.*, s. 7.

أَوْهَا "الصحيح" وهو ما اتصل
إِسْنَادُهُ وَلَمْ يُشَدَّ أَوْ يُعَلَّ
مُعْتَمَدٌ فِي ضَبْطِهِ وَتَقْلِيهِ
يُرْوَاهُ عَدْلٌ صَابِغٌ عَنْ مِثَالِ

59 Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 38. İbnu’s-Salâh’ın “adil ve **zabıt** ravinin muttasıl isnadla rivayet ettikleri şaz ve muallel olmayan hadis” şeklindeki sahih tanımını (Bkz. İbnu’s-Salâh, *a.g.e.*, s. 11) İbn Hacer, “adil ve **zabıtı tam** olan ravinin muttasıl isnadla rivayet ettiği şaz ve muallel olmayan hadis” şeklinde değiştirmiştir.

60 İbnu’s-Salâh, *a.g.e.*, s. 77. Beykûnî’nin manzumesini şerheden es-Suleymânî, İbnu’s-Salâh, en-Nevevî ile el-İrakî’nin *metrûk* hadisten söz etmediklerini belirtmiştir. (bkz. es-Suleymânî, *el-Cevâhirü’s-Suleymâniyye*, s. 370). Bunun doğru olmadığını belirtmek gerekir. Zira İbnu’s-Salâh, *metrûku* mustakil bir nev’ olarak ele almamışsa da şazı tanımlarken Ebu Ya’lâ el-Halîlî’den naklen “Şaz, tek isnadı bulunan, sika veya gayr-i sika ravinin tek başına rivayet ettiği dir. Tek başına rivayette bulunan ravi sika değilse metrûk olur...” demektedir. (Bkz. *Uhumu’l-Hadis*, s. 77). en-Nevevî de aynı ifadeleri kendi eserinde nakletmiştir. (Bkz. *Tedribu’r-Râvî*, I, 195).

61 İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 71.

62 İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 68.

aynı olanlar *mu'telif*tir. Bunun da zıttı *muhtelif*tir," demek suretiyle söz konusu ıstılahları tanımlamıştır. Şeyh Alaüddin de sadece beyitlerde yer alan ضِدُّهُ kelimelerini مِثْلُهُ kelimeleriyle değiştirmekle yetinmiştir.

مُتَّفِقٌ لَفْظاً وَحَطَأٌ مُتَّفِقٌ وَضِدُّهُ فِيمَا دَكَّرْنَا الْمُفْتَرِقُ
مُؤْتَلَفٌ مُتَّفِقٌ الْخَطِّ فَقَطْ وَضِدُّهُ مُخْتَلِفٌ فَاحْشِ الْعَلَطُ

el-Manzumetu'l-Beykûniyye şarihi ez-Zurkânî'nin (ö.1122/1710) belirttiği gibi ضِدُّهُ kelimesinin مِثْلٌ manasında da kullanıldığını nazarı dikkate aldığımızda⁶³ buradaki kelime değişikliğinin manayı etkilemediğini söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi ikisinin ibaresinden muttefik ile mufteriki ayrı ayrı neviler olarak algıladıklarını söylemek mümkündür. Halbuki "isim, kunye ve nesebleri yazılış ve okunuş yönünden aynı, fakat şahısları yönünden ayrı olan raviler hakkında kullanılan bir tabir" olan *muttefik* ve *muhtelif* tek bir nev'dir.⁶⁴ Aynı şekilde "isim, lakab ve neseblerden yazılış (hat) yönünden aynı, fakat okunuş yönünden ayrı olan" ravileri ifade etmek için kullanılan⁶⁵ *mu'telif* ve *muhtelif* tabirini de, tek bir nev'i ifade etmek üzere kullanılan bir ıstılah olmasına rağmen, birbirinden farklı iki nev' şeklinde ele aldıklarını görüyoruz.

10. Şeyh Alaüddin, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'nin sonunda yer alan şu iki beyiti de dışarıda bırakmıştır.

وَقَدْ أَتَتْ كَالجَوْهَرِ الْمُكُونِ سَمِيئُهَا مَنْظُومَةُ الْبَيْفُونِي
فَوْقَ الثَّلَاثِينَ بِأَرْبَعِ أَتَتْ أَقْسَامُهَا تَمَّتْ بِحَجْرِ خَيْمَتِ

(Gizli cevher gibi oldu. Adını *Manzûmetu'l-Beykûni* koydum, otuz dört beyit oldu böylece hadis kısımları tamamlandı ve hayırla sonlandı).⁶⁶ Bunun yerine şöyle bir beyitle manzumesini bitirmiştir.

وَ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَ السَّلَامِ عَلَى النَّبِيِّ وَ آلِهِ الْكِرَامِ

Sonuç

Ohin Medresesi, klasik şark medreselerinin günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş bilinen örneklerindedir. Onun bugüne kadar kesintisiz bir şekilde gelmesinde, kurucusu Şeyh Fethullah'tan (ö.1317/1899) sonra müderrislik yapan Şeyh Alaüddin (ö.1369/1949) önemli bir rol oynamıştır. Medresedeki

63 ez-Zurkânî, *a.g.e.*, s. 208.

64 Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 113; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 349.

65 Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 113; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 336.

66 el-Beykûnî, *a.g.e.*, s. 8.

öğretim faaliyetini, yaşadığı dönemin çok zor olan şartlarına rağmen devam ettiren Şeyh Alauddin, geride bıraktığı eserlerle de dikkat çekmektedir. Fıkıh, akaid, tecvid, mantık, vad', beyân ve munazara ilimlerine dair yazdığı eserlerinin yanın da hadis usulüne dair manzum bir risalesi de bulunmaktadır.

Hadis Usulüne dair olan sözkonusu risale, Ömer b. Muhammed b. Fettûh el-Beykûnî' (ö.1080/1669) tarafından yazılmış olan *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'yi esas alan bir çalışmadır. Şeyh Alauddin, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'nin beyitlerinin sıralanışını aralarında bazı takdim ve tehirler yaparak değiştirdiği gibi bazı beyitlerini de dışarıda bırakmıştır. Beykûnî'nin ele almadığı bazı ıstılahları de ekleyen Şeyh Alauddin, bu şekliyle otuz dört beyitten oluşan *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye*'yi kırk beyitte yeniden inşa etmiş gibidir.

İki manzumeyi karşılaştırdığımız zaman, Şeyh Alauddin'in manzumesinin, ıstılahları birbirleriyle olan münasebetlerini dikkate alarak sıraladığı için, daha düzenli ve akıcı olduğunu söylemek mümkündür. Eklediği ıstılahlarla daha derli toplu bir usûl bilgisi sunan Şeyh Alauddin, bazı ıstılahların tanımlarında İbn Hacer el-Askalânî'nin Nuhbetu'l-Fiker'inin etkisiyle olduğunu düşündüğümüz bazı değişiklikler de yapmıştır.

Kaynakça

Bağcı, H. Musa, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, 541-573, Ankara, 2003.

..... *Hadis Tarihi ve Metodolojisi Ders Notları*, Diyarbakır, 2011.

el-Bağdâdî, el-Hatîb Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, , tahk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1986

Beroje, Sahip, *Şeyh Fethullah el-Verkanîsî*, "Bazı Fikhî Görüşleri ve Fikhî Anlayışı", *Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, 721-742, İstanbul, 2008.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay. İstanbul, 1989.

Çiçek, M. Halil, *Tatvan ve Çevresinde İlmi Çalışmalar ve Ohin Medresesi Örneği*, Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2008.

....., *Şark Medreselerinin Serencâmı*, Beyan Yay., İstanbul, 2009.

Emîr es-San'anî, Ebu İbrahim Muhammed b. İsmail, *Tavdihu'l-Efkâr li Mâ'ânî Tenkihi'l-Enzâr*, Beyrut, 1997.

Güneş, Seyfullah, *Cumhuriyet Döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Hadis Öğretimi*, (Y.Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış Y. Lisans Tezi), Van, 2011.

el-İrâkî, Zeynuddin Abdurrahim b. Huseyn, *Fethu'l-Muğis bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis*, tahk. A. Muhammed Şakir, Kahire, 1988, s. 317.

İbn Cubrîn, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Semerâtu'l-Ceniyye fi Şerhi'l-Beykûniyye*, Riyad, 1416.

İbn Dakik el-'Îd, *el-İktirâh fi Beyâni'l-İstilâh*, Beyrut, 1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, tahk. Abdulkerim el-Fadîlî, Beyrut, 2009

İbnu's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, tahk. Nureddin İtır, Şam, 1986.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler*, DİB Yay. Ankara, 1984.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İmam Şafî'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslami Araştırmalar Dergisi (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)*, XI/1,2,3, Ankara, 1997.

Koçkuzu, Ali Osman, "el-Beykûniyye", *DİA*, VI, s. 68. İstanbul, 1992.

Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, AÜİF Yay. Ankara, 1985.

Korkusuz, M. Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşebendî*, İstanbul, 2010.

en-Neysâbü'rî, el-Hâkim Ebu Abdillah, *Mârifetu Ulûmi'l-Hadis*, tahk. Mu'zam Huseyn, Medine, 1977.

el-Ohinî, Muhammed Asım, *Birketu'l-Kelimât fi Menâkibi Bâdi's-Sâdât*, Şarkiyat Araştırmaları Derneği Kütüphanesi yazmalar bölümü.

Öztoprak, Sadreddin, *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan Yay, İstanbul, 2003.

Sıracuddin, Abdullah, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, Halep, 2009.

es-Suleymânî, Ebu'l-Hasan Mustafa b. İsmail, *el-Cevâhiru's-Suleymâniyye Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, Riyâd, 2006.

es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Tedribu'r-Râvî*, tahk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1993.

Yalar, Mehmet, "Tatvan ve Çevresinde Tarihi Medrese Geleneği", *Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, 643-658, İstanbul, 2008.

Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul, 2011.

ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdalbâkî, *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye bi Şerhi Muhammed b. Abdalbâkî ez-Zurkânî*, tahk. Salah Muhammed Avida, Beyrut, 2004.

EK-1

Şeyh Alauddin'in Manzumesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابدأ بالحمد مصلياً على	محمد خير نبي ارسلنا
و آله الغرّ الكرام البرره	وصحبه المنتخبين الخيره
علم الحديث ذو قوانين مُحدّد	يدرى بما احوال متن و سنده
فالسند الإخبار عن طريق	كالإسناد لدى الفريق
و المتن ما انتهى إليه السند	من الكلام و الحديث قيّدوا
بما أضيف للنبيّ من قول أو	فعل أو تقرير و نحوها حكوا
و قيل بل ذاك يرادف الخبر	و شهّروا ⁶⁷ شمول هذين الأثر
فما أضيف للنبيّ المرفوع	و ما لتابع هو المقطوع
و ما أصفته الى الأصحاب من	قول و فعل فهو موقوفٌ زُكّن
و المسند المتّصل الاسناد من	راويه حتى أصله إن لم بين
و ما بسمع كلِّ راوٍ يتّصل	اسناده الأصل فهو المتّصل
تواترٌ مروئيٌّ ⁶⁸ جمع يُستحال	وفاقهم في كذب ذلك المقال
عزيزنا المرويُّ عن إثنين	مشهورٌ رُوِي فوق ما إثنين
والفرد ما قيّدته بثقة	او مصرٍ او جمعٍ على رواية
ثمّ الصحيح منها و هو ما اتّصل	اسناده و لم يشُدَّ ولم يُعلَّ

67 Elimizdeki nüshada شهِرُوا kelimesinin altında başka bir nüshada kelimenin حكموا şeklinde olduğu belirtilmektedir.

68 Elimizdeki nüshada مروِي kelimesinin altında başka bir nüshada kelimenin انباء şeklinde olduğu belirtilmektedir.

يُرْوِيهِ عَدْلٌ ضَابِطٌ عَنْ مِثْلِهِ مُسْتَكْمَلٌ فِي ضَبْطِهِ وَ نَقْلِهِ
و الْحَسَنِ الْمَعْرُوفَ طَرَقًا وَعَدَّتْ فِي ضَبْطِهَا لَا كَالصَّحِيحِ اشْتَهَرَتْ⁶⁹
وَ كُلِّ مَا عَنِ رَتْبَةِ الْحَسَنِ قَصُرَ فَهُوَ الضَّعِيفُ وَ هُوَ أَقْسَامًا كَثُرَ
فَمَا حَذَفْتَ مِنْ أَوَّلِ السَّنَدِ أَوْ كَلِمَةٍ مَعْلُوقٍ يَا ذَا الرَّشَدِ
و مَرْسَلٌ مَا فَوْقَ تَابِعٍ سَقَطَ وَ قُلٌّ غَرِيبٌ مَا رَوَى رَاوٍ فَقَطَّ
وَ كُلُّ مَا لَمْ يَتَّصِلْ بِجَالِ اسْنَادِهِ مُنْقَطِعُ الْاَوْصَالِ
وَ الْمُعْضَلُ السَّاقِطُ مِنْهُ إِثْنَانِ وَ مَا أَتَى مُدَلَّسًا نَوْعَانِ
فَالأَوَّلُ الْاِسْقَاطُ لِلشَّيْخِ وَ أَنْ يَنْقُلُ عَمَّنْ فَوْقَهُ كَعَنْ وَ أَنْ
وَ الثَّانِي لَا يُسْقِطُهُ لَكِنْ يَصِفُ أَوْصَافَهُ بِمَا بِهِ لَا يَنْعَرَفُ
وَ مَا يُخَالِفُ ثِقَةً فِيهِ الْمَلَا فَالشَّاذِ وَ الْمَقْلُوبِ قِسْمَانِ تَلَا
اِبْدَالِ رَاوٍ مَا بَرَاوٍ قِسْمِ وَ قَلْبِ اسْنَادٍ لِمَتْنٍ قِسْمِ
وَ مَا بَعَلَّةٌ غُمُوضٍ أَوْ خَفَا مُعَلَّلٌ عِنْدَهُمْ قَدْ عُرِفَا
وَ ذُو اِخْتِلَافِ سَنَدٍ أَوْ مَتْنِ مُضْطَرِبٌ عِنْدَ أَهْمِلِ الْفَرْنِ
وَ الْكَذِبُ الْمُخْتَلَقُ الْمَصْنُوعِ لِأَصْلِهِ فَذَلِكَ الْمَوْضُوعِ
مَتْرُوكُهُمْ مَا وَاحِدٌ اِنْفَرَدَ مُتَهَمٌ بِكَذِبِهِ فَهُوَ كَرَدَ
وَ الْمُنْكَرُ الْفَرْدُ بِهِ رَاوٍ عَدَا أَوْصَافَهُ لَا تَحْمِلُ التَّفْرُدَا
وَ الْمُدْرَجَاتُ فِي الْحَدِيثِ مَا أَتَتْ مِنْ بَعْضِ أَلْفَاظِ الرُّوَاةِ اتَّصَلَتْ
وَ كُلُّ مَا قَلَّتْ رِجَالُهُ عَلا وَ ضِدُّهُ ذَاكَ الَّذِي قَدْ نَزَلَا

69 Elimizdeki nüshada استكملت kelimesinin altında başka bir nüshada kelimenin şekline olduğu belirtilmektedir.

مُسَلْسَلٌ قُلُّ مَا عَلٰی وَصَفِ اَتٰی مثلُ اَمَا وَ اللّٰهُ اُنْبَاٰنِ الْفَقٰی
 كَذٰلِكَ قَدْ حَدَّثَنِيَه قَائِمًا اَوْ بَعْدَ اَنْ حَدَّثَنِي تَبَسَّمَا
 مُعْنَعْنٌ كَعْنٌ سَعِيدٍ عَن كَرَم وَ مُبَهَّمٌ مَا فِيَه رَاوٍ لَمْ يُسَمَّ
 وَ مَا رَوٰی كُلُّ قَرِيْنٍ عَن اَخِيَه مُدَبَّجٌ فَاَعْرِفِيَه حَقًّا وَ اُنْتَجِيَه
 مُتَّفِقٌ لَفْظًا وَ خَطًا مُتَّفِقٌ وَ مِثْلُهُ فِيَمَا ذَكَرْنَا الْمِفْتَاقُ
 مُؤْتَلَفٌ مُتَّفِقٌ الْخَطَّ فَقَط وَ مِثْلُهُ مُخْتَلِفٌ فَاخْشِ الْعَلَطُ
 وَ اَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَ السَّلَام عَلٰی النَّبِيِّ وَ آلِهِ الْكِرَامِ

التبادل الثقافي بين الأتراك والعرب

عيد فتحى عبد اللطيف*

ملخص

يتناول هذا البحث التبادل الثقافي بين الأتراك العثمانيين والعرب في فترة سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامى ، وقد كان سلاطين الدولة العثمانية وعلمائها ووزرائها وقوادها يهتمون اهتمامًا عظيمًا باللغة العربية رعاية وحفظًا ودراسةً وتعليمًا وتأليفًا بشتى الطرق واختلافها ، من خلال توفير الكتب والمكتبات ورعاية العلوم العربية والإسلامية ، وبناء المدارس والمساجد ، وغير ذلك.

ÖZ

Türkler ve Araplar Arasında Kültürel Değişim

Bu makale, Osmanlı İmparatorluğunun İslam dünyasındaki hakimiyeti döneminde, Osmanlı Türkleri ile Araplar arasındaki kültürel değişimi ele almaktadır. Osmanlı döneminde padişahlar, yöneticiler, ilim adamları ve askeri erkân, Arap dili ve öğretimine büyük önem vermişlerdir. Bu çerçevede, çeşitli alanlarda Arapça birçok kitap yazılmıştır. Bu da, Osmanlı Devletinin Arap diline verdiği önemi göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk, Arap, Kültür, Dil, Değişim.

ABSTRACT

Cultural Relations between Turks and Arabs

This article evaluates the cultural relations between Turks and Arabs in the period of Ottoman Empire's domination on the Islamic World. Sultans, administrators, scholars and military administrators in the Ottoman period have reflected great importance to the teaching of Arabic Language. Within this framework, many books have been written in Arabic language in various fields. This also shows the importance of the Ottoman Empire to Arabic language.

Keywords: Turk, Arab, Culture, Language, Change.

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Misafir Öğretim Üyesi.

الموضوع :

يلحظ أن معظم الكُتَّاب والدارسين أساءوا فهم العصر العثماني ، وصوروا الفترة التي سيطرت فيها الدولة العثمانية على العالم العربي بأنها فترة خمول وانحيار اقتصادى تام ، وضعف سياسى عام ، وتخلف علمى كبير، وانحطاط أدبى عظيم ؛ وأخذوا يبرهنون على آرائهم ببعض الحجج والبراهين التي لا تقف أمام النقد ، ويتضح من ذلك تأثرهم بمؤامرة تهدف إلى القضاء على الإسلام والمسلمين ، من خلال تمزيق وحدة الدولة العثمانية والسيطرة عليها فكرياً واقتصادياً وسياسياً¹؛ ولهذا أحاول كما حاول بعض الباحثين جاهدين الوقوف في وجه هذا الاتجاه ، وإنصاف الدولة العثمانية ؛ وتوضيح دورها الكبير في الحفاظ على التراث العربى والإسلامى . وقد ادعى كثير من المفكرين والكُتَّاب العرب أن العثمانيين قد حاولوا القضاء على اللغة العربية ، وكان هؤلاء قد لفوا لف المستشرقين الذين حاربوا الدولة العثمانية وتاريخها بغية تشويه صورتها .

وسوف توضح هذه الدراسة مدى التبادل العلمى والثقافى بين الشعوب العربية والتركية العثمانية فى تلك المرحلة من مراحل التاريخ ، وسوف توضح أيضاً ما كان سائداً فى العصر العثمانى من اهتمام شديد بدراسة اللغة العربية التى كان يدرس بها علوم الشريعة الإسلامية والفلسفة والعلوم والفنون ، كما كان هناك تبادلاً ثقافياً واضحاً بين البلدان العربية الإسلامية وبين العلماء العثمانيين الذين يعود جنسهم إلى الجنس التركى ، حيث تعلم هؤلاء باللغة العربية فى مدارس عربية وإسلامية وحفظوا القرآن الكريم ، ودرسوا علومه ، وأنتجوا كنزاً عظيماً من المؤلفات فى مختلف العلوم ، وسوف يكون ردنا بناء على عدة محاور ، منها:

أولاً : المدارس العربية :

حفلت الحضارة الإسلامية بعدد كبير من المؤسسات التى غلب عليها طابع الصفة الدينية كالمساجد والخانقاوات والزوايا ، ومنها ما غلب عليها الطابع الاجتماعى كالحمامات والأسبلة والبيمارستانات ، ومنها ما غلب عليه التعليم كالمدارس والمكاتب ، ومنها ما كان له طابع اقتصادى كالوكالات والخانات والفنادق والأسواق²، وقد تجمع المؤسسة الواحدة بين لونين من ألوان النشاط كالمساجد التى كان لها صفة تربية دينية ، وصفة علمية تعليمية .

(¹) انظر : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها للدكتور عبد العزيز الشناوى : ص 14

(²) انظر : العلم بين المسجد والمدرسة للدكتور سعيد عاشور : ص 15

ونتيجة لانتشار المذاهب الفقهية المختلفة ، و ظهور المذهب الشيعي منافسًا للمذهب السني فقد ظهرت المدارس ، وكانت أولى المدارس في الإسلام هي المدرسة "البيهقية" في نيسابور ؛ لتقوية المذهب السني في مواجهة الامتداد الشيعي الذي بدأ باحتياح الفاطميين لمصر وبلاد الشام ، وتلبية لرغبة السلاطين في إحكام السيطرة على رجال الدين ، وإلى إعداد كوادر موالية للخليفة في كل مجالات الحياة كالقضاة والوزراء وكبار موظفي الدولة³.

واشتهر بمصر كثير من المدارس التي لاقت اهتمام السلاطين والأمراء والوزراء⁴ ، الذين اهتموا بتزويدها بالمكتبات الزاخرة بصنوف الكتب ، وأوقفوا عليها الأوقاف⁵.

أما في العصر العثماني فقد اكتفت الدولة بما قام به الوزراء والوجهاء والأغنياء والولاة ، ذلك لأنها ورثت عن دولة المماليك أكثر من ثلاثة آلاف مدرسة عالية ومتوسطة ، وكان لكل جامع سلطاني مدرسته⁶ ، أما المناطق التي كان بها قلة واضحة في عدد المساجد والمدارس كالمدينة ومكة وبعض مدن الشام، فقد لاقت اهتمام السلاطين العثمانيين الذي قاموا ببناء كثير من المساجد والمدارس ، وأوقفوا لها أوقافًا في عدة مدن من مصر⁷.

وكانت الدراسة تبدأ من الكتاتيب التي كانت منتشرة في كل قرى مصر ومدنها ، حتى وصل عددها أكثر من ستة آلاف كتّاب ومدرسة ، وكان لهذه الكتاتيب دورها الكبير في تلقين التلاميذ مبادئ العلوم كالقراءة والكتابة ، والحساب ، وحفظ القرآن الكريم ، والحديث⁸ . ثم يتحول الطلاب إلى التعليم الابتدائي في مدارس المساجد الكبرى التي أقيمت بالمدن ، وتسير الدراسة فيها على نمط الدراسة في الأزهر ، على أيدي مدرسين تخرجوا في الأزهر⁹.

³ انظر المرجع السابق : ص 20 ، وانظر : المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي لأمين فؤاد سيد : ص 94

⁴ انظر : المدارس في مصر لأمين فؤاد سيد : ص 152 . 303

⁵ وبذلك انتشر التعليم في عهدهم في كثير من مدن مصر، كالقاهرة والإسكندرية ودمياط وقوص وأسيوط وأبو تيج وأخميم وسوهاج وغيرها .

⁶ انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 839

⁷ انظر : المرجع السابق : 2 / 487

⁸ انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 489 ، وانظر : حقيقة الغرب للدكتور مصطفى عبد الغني

ص : 43 ، 110 ، 111 ، المؤرخون والعلماء في مصر لعبد الله عزباوي : 16 . 22

⁹ انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوي : 2 / 684

وكان التعليم الابتدائي قد انتشر في مصر العثمانية منذ القرن العاشر الهجري ، وكان إجبارياً¹⁰ . وتبدأ مرحلة التعليم المتوسط عقب الانتهاء من التعليم الابتدائي ، وكانت تلك المدارس توجد في كل مدينة ، ويجري الانتقال بين صفوفها من خلال امتحان يعد للطلاب ، كما يمكن للطلاب أن يجتاز أكثر من صف خلال سنة دراسية واحدة ، وبعدها تبدأ مرحلة التعليم العالي التي لا تكون إلا في المدن الكبيرة كالقاهرة وإستانبول وأدرنة وبورصة وبغداد¹¹ .

أما في بلاد الشام فبالرغم من تدهور الدراسة بما نوعاً ما ، فقد وجدت الكثير من المدارس في المدن الكبيرة ، وكان هناك دائماً مدارس تنشأ هنا أو هناك ، وبالرغم من عدم وجود منهج ثابت يتم تدريسه في تلك المدارس ، فقد كان آلاف الطلاب يفدون عليها في سن مبكرة ، وكانت الدراسة ابتدائية ، تعقبها مرحلة دراسية متقدمة محدودة ، يتلقى الطالب فيها العلم على يد شيخ دروساً معينة في الفقه والشريعة ومبادئ الرياضيات والتصوف والفلسفة ، والمنطق ، هذا بالإضافة إلى علوم العربية كالبيان والبلاغة والعروض ، ، وكانت هذه الدراسة تتم في عدة حلقات ، ولم يكن لنظام التدريس امتحان أو شهادة ، ولكن كل ما في الأمر يوجد "إجازة" يمنحها الشيخ لتلميذه ، يصبح بموجبها أهلاً للتعليم¹² .

ومن أهم مراكز التعليم ومؤسساته في بلاد الشام زمن العثمانيين : حلب ، ودمشق ، والقدس ، ونابلس ، والرملة ، وحمص ، وغزة ، وصيدا ، وحماة ، وعكا ، وطرابلس ، وبعليك ، وغيرها ، ويذكر المرادى أحد أكبر مؤرخي القرن الثاني عشر الهجري ، أكثر من خمس وأربعين مدرسة في مدن بلاد الشام ، في زمن العثمانيين ، كما ذكر أن تلك المدارس كان بها العديد من المكتبات التي تحتوي على كتب كثيرة ، وأنها كانت تعتمد على النسخ والطباعة واقتناء الكتب المتفرقة التي كان يتم يتداولها بين طلاب العلم بصفة مستمرة¹³ .

(¹⁰) وكان مقتصرًا على تعليم مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن والنقد والبلاغة ، والرياضيات والخط والتاريخ والجغرافيا ، وفي بعضها تدرس الموسيقى والخط . انظر : تاريخ الدولة العثمانية ليلمز أوزتونا : 2 / 488 ، وانظر :

تفاعل الفكر الإسلامي بالفكر الغربي لعبد الحق عدنان : ص 167

(¹¹) انظر في ذلك : تاريخ الدولة العثمانية ليلماز أوزتونا : 2 / 485 ، 488

(¹²) انظر : الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر للدكتور أسامة عانوتي ، المكتبة الشرقية ،

الجامعة اللبنانية ، بيروت ، لبنان ، 1971م ، ص 27

(¹³) انظر : الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر للدكتور أسامة عانوتي ، المكتبة الشرقية ،

الجامعة اللبنانية ، بيروت ، لبنان ، 1971م ، ص 27

وكان العثمانيون قد أسهموا كثيراً في بناء المدارس ، وجددوا بعضها الآخر ، كما نهض الولاة والأمراء والأثرياء إلى بناء المدارس والتكايا الصوفية ، فاشتهر بعض هذه المدارس شهرة واسعة¹⁴ .

ويذكر المرادى بكثير من التفصيل بعض الكتب التي كانت تستخدم كمناهج علمية يتبعها شيوخ تلك المدارس ، ومن هذه الكتب : في الفقه : شرح التحرير وشرح المنهج للشيخ زكريا الأنصاري . وفي الحديث : موطأ الإمام مالك ، وصحيح الإمام البخاري ، وصحيح الإمام مسلم ، والشمائل للترمذي ، والمصاييح للبعغوي ، والمشارق للصنعاني ، والجامع الصحيح للسيوطي . وفي التفسير : تفسير الكشاف للزمخشري ، وتفسير البيضاوي . وفي القراءات : الشاطبية ، والرائية ، والعهدة . وفي النحو والصرف وعلوم العربية : الألفية وشروحها ، وشرح مغني البيب ، وشرح الكافية ، وحاشية العصام ، وشرح قطر الندى ، وشرح التلخيص ، ومختصر المعاني والبيان . وفي العلوم العقلية : إيساغوجي ، وجوهرة التوحيد . وفي التصوف : الفتوحات المكية ، وفصوص الحكم¹⁵ .

ويذكر بعض الباحثين أن بيوت العلماء في تلك الفترة كانت تشبه إلى حد كبير المدارس الصغيرة ، حيث كان يدرس بعض هؤلاء الشيوخ في بيوتهم ، مثل عبد الرحمن السفرجلاني المتوفى سنة (1150 هـ = 1738 م) ، وعبد الله البصري المتوفى سنة (1170 هـ = 1757 م) ، وعبد الرحمن الكيلاني المتوفى سنة (1172 هـ = 1758 م) ، وأبو الفتح العجلوني المتوفى سنة (1193 هـ = 1779 م) ، وغيرهم كثير .

¹⁴ ومن أهمها : في دمشق : المدرسة المرادية سنة (1118 هـ = 1706 م) ، والنقشبندية البرانية سنة (1150 هـ = 1737 م) وقد تأسست على يد الشيخ مراد الحسيني المرادى ، والمدرسة السليمانية التي أنشأها سليمان باشا العظم سنة (1150 هـ = 1737 م) ، والعبدية التي أنشأها عبد الله باشا العظم سنة (1193 هـ = 1779 م) . أما في حلب : المدرسة الخسروية التي بناها خسرو باشا سنة (951 هـ = 1544 م) ، والمدرسة العثمانية التي بناها والي حلب عثمان باشا سنة (1143 هـ = 1730 م) ، والمدرسة الأحمدية التي بناها القاضي أحمد بن طه حلبي سنة (1165 هـ = 1751 م) ، والمدرسة المنصورية التي بنيت سنة (1206 هـ = 1791 م) . انظر : بلاد الشام إبان العهد العثماني للدكتور محمد التونجي ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1425 هـ = 2004 م ، ص 122 - 123

¹⁵ انظر : الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر للدكتور أسامة عانوتي ، المكتبة الشرقية ، الجامعة اللبنانية ، بيروت ، لبنان ، 1971 م ، ص 29 - 30

ثانيًا : الأزهر الشريف :

وكان للمساجد الكبرى في العالمين العربي والإسلامي دورها الكبير في التعليم ، منذ دخول الإسلام إلى مصر¹⁶ ، وكان الجامع الأزهر الذى بناه جوهر الصقلي بأمر من المعز لدين الله الفاطمي سنة (361 هـ = 972م) مركزًا للدعوة الشيعية الإسماعيلية في مواجهة جامع عمرو بن العاص الذى كان مركزًا لدراسات أهل السنة¹⁷. وكانت الدراسة في الأزهر مقتصورة على المذهب الشيعي الفاطمي في الفقه ، وتعاليم الشيعة في الدين والفلسفة والتوحيد¹⁸ .

ثم بدأ الأزهر في التحول عن المذهب الشيعي إلى المذهب السني بداية من عهد صلاح الدين ، الذى جعل الدراسة فيه للمذاهب الأربعة ، ورتب لذلك العلماء والفقهاء ، وأجزل لهم العطاء¹⁹ . ولكنه أصبح منذ العصر المملوكي دارًا للصوفية بجوار كونه مدرسة لطلاب العلم ، ومسجدًا للعبادة²⁰ .

أما في العصر العثماني فقد قدر الله تعالى للأزهر الشريف أن يكون أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامي ، حيث يفتد إليه الطلاب من جميع أرجاء العالم، كما ازدادت مكانته لدى السلاطين العثمانيين عما كان عليه لدى سلاطين الأيوبيين والمماليك ، إذ رأوا الأزهر مركزًا قويًا للمذهب السني في مواجهة المذهب الشيعي ، مما أتاح لعلماء الأزهر حرية في اختيار العلماء والدراسات والبحوث ، دون الخضوع لرقابة الحكومة أو توجيهها أو إشرافها ، وكذلك ظلت الدراسات والمراجع والكتب كلها باللغة العربية، استمرارًا وتدعيمًا للمركز الانفرادي الذى تشغله لغة القرآن الكريم في الحياة العلمية في مصر²¹.

¹⁶ (ومن هذه المساجد : جامع عمرو بن العاص ، ومسجد ابن طولون بالقطائع ، فكان محط رحال العلماء ، ومستقر الحلقات العلمية التى تدرس فيها علوم الدين واللغة والأدب ، واشتهر فيه العديد من العلماء والأئمة والأدباء والشعراء . انظر : مصر والشام لشوقي ضيف : ص 15 ، والأزهر في ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 15 . 16)

¹⁷ (. انظر : مصر والشام لشوقي ضيف : ص 77)

¹⁸ (. انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوى : 2 / 676)

¹⁹ (انظر : الأزهر في ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 87 . 88)

²⁰ (انظر : الأزهر في ألف عام لخفاجي : 1 / 103 . 104 ، ومصر والشام لشوقي ضيف : ص 551)

²¹ (انظر : الجامع الأزهر ودوره في نشر الثقافة العربية لسيد إسماعيل كاشف : ص 62 ، وانظر دور الأزهر في

الحياة العلمية في مصر في كتاب " المؤرخون والعلماء في مصر " لعبد الله عزباوى : 22 . 66

وكان لهذه الحرية التي منحها سلاطين العثمانيين لعلماء الأزهر أثرها الواضح في أن لعب الأزهر الشريف دوره : العلمي والثقافي والسياسي والاجتماعي خير قيام ؛ حيث قام الأزهر بنشر الثقافة العربية والإسلامية من خلال علوم التفسير والقرآن والحديث الشريف والفقه والتوحيد ، كما كان ملاذًا ومعقلًا للغة العربية وآدابها ، وحافظ على الهوية الإسلامية العربية بها²² . ويرجع انفراد الأزهر بتوجيه الثقافة العربية الإسلامية في مصر والعالم الإسلامي إلى عدم وجود معاهد علمية تنافسه أو تدانيه في شهرته ، أو في رسوخ قدمه²³ .

وكان منصب شيخ الأزهر الذي وضعه سلاطين آل عثمان عاملاً من عوامل الحفاظ على الطابع العربي في مصر ؛ إذ منع العثمانيون تعيين العلماء العثمانيين في هذا المنصب ، طوال الحكم العثماني ، وتركت هذا المنصب للعلماء المصريين فقط ، كما عملت على ألا يتقلده علماء من المذهب الحنفي مذهب الرسمي للدولة²⁴ .

وكان للأزهر الشريف دور كبير في بروز مصر في العصر العثماني ، بوصفها حاضرة الفكر الإسلامي²⁵ ؛ إذ تخرج فيه كثير من العلماء والأدباء والشعراء والمفكرين الذين يرجع نسبهم إلى العديد من الإمارات العربية والإسلامية المختلفة . وبالرغم من ذلك فقد اتهمت مصر العثمانية بنفور المهتم عن التأليف ، وانصراف المؤرخين عن تناول الشؤون العامة إلى تملق الحكام والولادة ، وتدوين سير السلاطين والأمراء ، واستكانة العلماء وابتعادهم عن الاجتهاد ، وجهلهم طرق التفكير الحديثة ، وطرق البحث العلمي الحديث ، وظهور الشروح والحواشي ، وغياب العلوم العقلية والرياضية والفلكية²⁶ .

⁽²²⁾ انظر في ذلك : الأزهر في ألف عام لمحمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 116 ، 127 ، 128 . الجامع الأزهر ودوره في نشر الثقافة العربية لسيدة إسماعيل كاشف : ص 66 ، مصر والشام لشوقي ضيف : ص 560 ،

دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر لعبد العزيز الشناوي : 2 / 682

⁽²³⁾ انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوي : 2 / 676

⁽²⁴⁾ كان الشيخ محمد عبد الله الخرشى المالكي المتوفى سنة (1101 هـ) أول من تولى هذا المنصب في مصر .

انظر : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر للدكتور عبد العزيز الشناوي : 2 / 678 . 679 ، 683 ، 700 ، 701 ، 704 ، 706 ، 708 ، وهامش رقم 1 ، ص 708 ، وانظر أيضاً : الأزهر في ألف عام

للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 129

⁽²⁵⁾ انظر : تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 7-8 ، مصر والشام لشوقي ضيف : ص 553

⁽²⁶⁾ انظر : الأزهر في ألف عام للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي : 1 / 117 . 118

ثالثًا : مناهج التعليم في الدولة العثمانية :

كان الأمير «عثمان» مؤسس الدولة العثمانية منذ أن تولى الحكم سنة (680هـ= 1281م) قد أحاط نفسه بعلماء قبيلته ومشايخها الذين كانوا يهتمون بحفظ القرآن الكريم وتحفيظه، ومع تولى «أورخان» الحكم خرج التعليم من المسجد إلى المدرسة، حيث فتح أول مدرسة في مدينة «إزميد» التي فتحها سنة (728هـ= 1327م)، وكان أول مدرس بها هو «داود القيصرى»، ودرست بها كثير من الكتب، فدرّس في مادة التفسير كتابي «تفسير الكشاف» للزخشري، و«تفسير البيضاوى» لناصر الدين «عبد الله بن عمر البيضاوى»، وفي الحديث كتب الصحاح الستة، وهي: «صحيح البخارى»، و«صحيح مسلم»، و«سنن الترمذى»، و«سنن أبى داود»، و«سنن النسائى»، و«سنن ابن ماجه»، وكتاب «مصاييح السنة» للبعوى. ودرس في مادة الفقه كتاب «الهداية» لشيخ الإسلام «برهان الدين على بن أبى بكر المرغانى»، وكتاب «العناية في شرح الوقاية» لعلاء الدين «على بن عمر الأسود»، وفي أصول الفقه كتاب «التلويح» للفتازانى، و«منار الأنوار» للنسفى، و«المغنى» لجلال الدين عمر، و«مختصر ابن الحاجب». وفي العقائد كتاب «القاضى الإيجى»، وكتاب «النسفى» و«الطحاوى»، وفي علم الكلام كتاب «تجريد الكلام» للطوسى، و«طوابع الأنوار» للبيضاوى، و«المواقف» للإيجى، وفي علم البلاغة كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكى، و«تلخيص المفتاح في المعانى والبيان» للقزوينى، وفي المنطق كتاب «الإيساغوجى»، و«مطالع الأنوار» لسراج الدين الأرموى، وفي الفلك كتاب «الملخص» لمحمود بن محسن الجعمينى.

وفي النحو: «ألفية ابن مالك» و«العوامل» للشيخ «عبد القادر الجرجانى»، و«الكافية في النحو» لابن الحاجب، وكتب «ابن هشام»: «شذور الذهب»، و«قطر الندى»، و«مغنى اللبيب»، وفي الصرف «أساس التصريف» لشمس الدين الفنارى، و«الشافية» لابن الحاجب وغيرهما. أما في الطب فقد كانت الكتب المقررة تشمل كتاب «ابن سينا» المشهور «القانون» وكتب «ابن عباس المقوس». كما قام بالتدريس في المدارس الطبية العثمانية عدد من العلماء والأطباء الذين تلقوا تعليمهم في البلاد العربية و«إيران» و«تركستان»، ومن أهم الأطباء في ذلك العصر: «قطب الدين العجمى»، والطبيب «شكر الله الشروانى»، و«يعقوب الحكيم»، و«إلياس القرامانى»²⁷.

²⁷ انظر : موسوعة سفير للتاريخ الإسلامى ، القسم الخاص بالدولة العثمانية .

رابعاً : العلماء الأتراك في بلاد العرب :

حفل العصر العثماني على امتداد عصوره ، واتساع أراضيه ، واختلاف الأجناس البشرية التي انضوت تحت حكم الدولة العثمانية وهيمنتها ، بكمّ هائل من المؤلفات التي كتبت باللغة العربية ، بأيدي علماء اختلفت أجناسهم وألوانهم ، ولغاتهم ، ولكن اتحدت ثقافتهم ودينهم ، واشتركوا في معرفتهم العظيمة باللغة العربية ، وما اتصل بها من علوم شرعية وفقهية وتفسيرية وفلسفية ، وغير ذلك ، ولكن ما يشغلني هنا هو أشهر المؤلفات التي ألفها علماء وكتاب كانوا ينتمون وينتسبون إلى جنس العثمانيين ، لأن هذا يدلنا على أن الدولة العثمانية لم تحارب المؤلفات العربية من قبل علماء الترك أنفسهم الذين أتقنوا اللغة العربية فضلاً عن لغتهم الأصلية ، ومن خلال ذلك يتضح لنا بكل جلاء ووضوح أن الدولة العثمانية إذا كانت لم تحارب أبناء جلدتها وتمنعه من تعلم العربية والتأليف بها ، لم تمنع - بالطبع - أبناء العرب وأولادهم من إجادة لغتهم والتأليف بها .

وبرز كثير من علماء الدولة العثمانية في مجال الثقافة الإسلامية المكتوبة باللغة العربية، نتيجة لتلك الصلات الثقافية بين الدولة العثمانية ومصر ، ولهذا ظهر الكثير من العلماء الذين كان لهم أكبر الأثر في تقدم الحياة العلمية في الدولة العثمانية وفي غيرها من بلاد الإسلام ، حيث كان تعلم كثير من هؤلاء العلماء في مصر أو في إحدى البلدان الإسلامية العربية ، ثم عادوا إلى بلادهم فاشتهروا بها ، وبدأ طلاب العلم يفتدون إليهم من كل حدب وصوب²⁸ ، ومن هؤلاء : الشيخ علاء الدين القونوي المتوفى سنة (727 هـ = 1327 م) ، وكان أحد كبار العلماء الذين هاجروا من منطقة الأناضول بتركيا إلى مصر أيام الناصر محمد بن قلاوون ، وتعلم بها . والشيخ ولي الدين محمد بن محمد بن إبراهيم الديباجي المولوي الشافعي المنفلوطي المتوفى سنة (744 هـ = 1372 م)²⁹ . والشيخ "داود القيصرى القرمانى الصوفى" المتوفى سنة (751 هـ = 1350 م) الذى تعلم في مصر الحديث والتفسير والأصول ، والعلوم العقلية ، وبلغ في العلم مكانة عظيمة حتى عين في مدرسة أورخان في مدينة إزنيق ، وهى أول مدرسة عثمانية تقام في الدولة العثمانية

²⁸ انظر : الثقافة التركية في مصر ، لأكمل الدين إحسان أوغلى ، وصالح سعداوى صالح ، مركز الأبحاث للتاريخ

والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ، 2003 م ، ص 158 - 159

²⁹ انظر : كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة ، ص 1043 ، وإيضاح المكنون للبغدادي : 1

سنة (1331م)³⁰. والشيخ أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود بن أحمد الرومي البابرتي المتوفى سنة (786هـ = 1384م) أحد كبار علماء الحنفية في مصر ، والذي كان قد تعلم ودرس في مصر على كبار علمائها في ذلك الوقت ، وكان حسن المعرفة بالفقه واللغة العربية ، ثم تولى المدرسة الشيخونية في القاهرة ، وكان صاحب نفوذ كبير في الحياة السياسية ، وحكم البلاد ، وله مشاركات كبيرة في القضاء والدين ، والمسائل الحقوقية بين الناس وبين الولاة والأمراء وغير ذلك ، وقد ظل بالقاهرة إلى أن وافاه أجله ، وكان قد ألف عدة كتب ورسائل باللغة العربية ، منها : شرح مختصر ابن الحاجب ، وشرح المنار ، والتلخيص ، وشرح البزدوي وغيرها³¹. وكان قد تعلم عليه كثير من العلماء المبرزين من العرب والأتراك على حد سواء في الحياة العلمية ، ومن أشهر هؤلاء : القاضي صدر الدين ابن القاضي جمال الدين ابن علاء الدين التركماني المتوفى سنة (776هـ = 1375م) وموفق الدين الرومي قاضي قضاء العسكر بالقاهرة والقدس المتوفى سنة (810هـ = 1407م) ، ومحمد بن خاص التركي بدر الدين الحنفي المتوفى سنة (813هـ = 1410م) . والشيخ بدر الدين محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز المشعروف بابن قاضي سماننة المتوفى سنة (818هـ = 1415م) ، وغيرهم³².

ومنهم أيضاً : شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الرومي الحنفي المعروف بمنلا فنارى ، المتوفى سنة (834هـ = 1430م) أحد كبار علماء الدولة العثمانية ، رحل إلى مصر ودرس بها العلوم الشرعية والقراءات والعربية ، على كبار علمائها ، ثم رحل إلى مدينة بورصة التركية فتولى القضاء بها ، إلى أن توفي بها³³.

والشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام الفقيه الحنفي ، المتوفى سنة (861هـ = 1457م) ، وله عدة مؤلفات منها : "شرح الهداية لبرهان الدين المرغيناني ، و"التحريير في علم الأصول" و"فواتح الأفكار في شرح

³⁰ انظر : الثقافة التركية في مصر ، لأكمل الدين إحسان أوغلي ، ص 161 - 162

³¹ انظر : السابق نفسه : ص 163 - 164 ، والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ، بيروت ، 4 / 250 ،

والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لابن تغري بردى ، القاهرة ، 1963 م ، 11 / 302

³² انظر : الثقافة التركية في مصر ، لأكمل الدين إحسان أوغلي ، ص 164 - 166

³³ انظر : الشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده : ص 22 ، الثقافة التركية في مصر ، لأكمل الدين إحسان

لمعات الأنوار في التشريح" ، وفتاوى وشروح كثيرة . والشيخ محيي الدين أبو عبد الله محمد بن سليمان بن سعيد بن مسعود الرومي البرغمي الكافيجي ، المتوفى سنة (879 هـ = 1474 م) ، وكان إماماً في المعقولات واللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والجدل والمنطق والفلسفة ، وله كتاب " شرح قواعد الإعراب " و " شرح كلمتي الشهادة " ³⁴ . ويحيى بن نصوح بن إسرائيل الحنفي المتوفى سنة (950 هـ = 1532 م) عدة كتب منها : شرح العوامل المائة ، وشرح المصباح في النحو ، والدر النظيم شرح رسالة في اللغة لعبد اللطيف بن عبد العزيز . ومصطفى بن شمس الدين القرحصاري الأختري ، المتوفى سنة (968 هـ = 1560 م) والذي ألف كتاب " الأختري " وهو قاموس عربي تركي . و " محمد بن أحمد بن عبد الله الرومي الإنجساري الإنكشاري " المعروف بمماميه ، المتوفى سنة (987 هـ = 1580 م) ، وكان قد ولد في مدينة إستانبول سنة (930 هـ = 1530 م) ثم رحل إلى مدينة دمشق ببلاد الشام ، وانضم إلى فرقة الإنكشارية هناك ، ثم انصرف إلى الدراسة ، فأصبح ترجمان المحكمة الصالحية ، ومحكمة المواريث ، وكان له أشعار جيدة ، وله ديوان شعر اسمه " روضة المشتاق " جمعه سنة (971 هـ = 1563 م) ، وله ديوان آخر اسمه " برهان البركان " للإستشهاد وبيان أنواع البيان والبديع ، وله كثير من المقاطع الشعرية المتفرقة ³⁵ .

و " درويش محمد بن أحمد بن طالو الطالوي الأرتقي الدمشقي ، المتوفى سنة (1014 هـ = 1605 م) ، وكان قد ولد في دمشق سنة (955 هـ = 1540 م) لأب تركي الأصل كان يعمل في جيش السلطان العثماني سليم الأول ، وقد انضم ابنه درويش إلى طريقة صوفية ، وتعلم حتى أصبح أستاذاً بالمدرسة الحاتمية ، ونائباً لقاضي الحنفية ، ثم رحل إلى إستانبول ، وعمل بها في التدريس فترة ، ثم عاد إلى دمشق ، وظل بها إلى وفاته بعد أن حج إلى بيت الله الحرام ، وله الكثير من الكتب والمؤلفات والأشعار ، والتي من أهمها : كتاب سانحات دمي القصر في مطارحات بني العصر ³⁶ .

³⁴ انظر : شذرات الذهب لابن العماد ، 7 / 326 - 327 ، الشقائق النعمانية ، ص 64 - 65 ، الثقافة

التركية في مصر ، لأكمل الدين إحسان أوغلي ، ص 160 .

³⁵ انظر : تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 13 - 14

³⁶ انظر : خلاصة الأثر للمحيي : 2 / 149 ، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 19 - 20

ومصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المعروف بحاجي خليفة المتوفى سنة (1067هـ= 1657م) ، وكان أبوه من موظفي نظارة الحرب من مدينة استانبول ، ثم انضم إلى الجيوش التركية في الرابعة عشرة من عمره ، وقد خاض الكثير من الحروب في الأناضول وفي إيران والعراق ، ولكنه ما لبث أن تفرغ للعلم بعد أن ترك الجندية ، وقد ترك الكثير من المؤلفات العلمية التي كتب بعضها بالعربية : منها : العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم ، جعله ذليلاً للشقائق النعمانية لطاش كبرى زاده ، وكتاب كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون ، وتحفة الأخبار في الحكم والأمثال والأشعار ، وسلم الوصول إلى طبقات الفحول ، وميزان الحق في اختيار الأحق ، وغيرها³⁷ .

كما كان هناك العديد من العثمانيين الذين برعوا في مختلف العلوم والفنون باللغة العربية ، وألفوا مؤلفاتهم أيضاً باللغة العربية³⁸ نفى مجال الشعر ، برع كلٌّ من : محمد بن موسى القيصري المتوفى سنة (1000هـ= 1591م) ، وله أشعار دينية جيدة ، ومحمد بن أحمد بن محمد بن جنتيمر الحنفى وله كتاب منتخب الأفكار في مدح الخنكيار ، أى السلطان سليمان الثانى ، ومحمد أفندى الكرىمى وله ديوان شعر ورسائل وألغاز ، وعبد الله بن مصطفى بن محمد كوبرولوزاده المعروف بأبى نائلة وله ديوان شعر ، وكتاب الإفادة المنفعة في قراءات الإمامة الأربعة ، وعبد الباقي بن محمد بن مصطفى عريف المتوفى سنة (1125هـ = 1713م) ، وله مقامة فتح قندية ، والرسالة القلمية ، ورسالة في الحقيقة والحجاز .

أما في مجال علوم اللغة : فجمال الدين إسحق القرماني المتوفى سنة (930هـ = 1533م) وله التوايح في الصرف ، ومصطفى بن محمد أينكولى وقد كتب سنة (935هـ = 1528م) معجماً عربياً . وحسام الدين بن عبد الله الرومى . ومصطفى بن محمد البروسوى المتوفى سنة (998هـ = 1590م) وله تنبيه الأنام في توجيه الكلام في لحن العامة ، ومجمع العبارات على أفصح اللغات ، وشمس الدين أبو الثناء أحمد بن محمد الزيلى الشمسى السيواسى المتوفى سنة (1009هـ = 1600م) ، وله نجم الهدى في مناقب الشيخ شمس الدين السيواسى ، وحل معاهد القواعد التي ثبتت بدلائل الشواهد ، وشرح منار الأنوار . ومصطفى بن إبراهيم المتوفى سنة

³⁷ انظر : تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 312 / 9 - 316

³⁸ لقد ذكرت معظم أسماء العلماء الذين برعوا في هذه الفنون ، نقلاً باختصار عن تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان ، الجزء التاسع ، ذكر فيه معظم علماء أرض الروم ، ممن برع في الشعر والأدب والنثر ، والفقهاء والتفسير وعلوم القرآن الكرىم والفلسفة والتصوف والرحلات ، وغير ذلك .

(1024هـ = 1615م) وله زبدة الأمثال وهو كتاب في الأمثال اعتمد فيه على الزمخشري والميداني وغيرها . وعبد الله الدنقزى المتوفى نحو سنة (1038هـ = 1628م) وله بناء الأفعال . وخضر بن محمد المفتى الأماصي وله أنبوب البلاغة في ينبوع الفصاحة وقد كتبه نحو سنة (1060هـ = 1651م) ، وله أيضاً تهيج غصون الأصول . وعبد الله بن محمد رياض زادة كاتب محمد الرابع ، وله : أبكار الأبيكار في كشف الغطاء عن أبكار الأفكار ، وهو عن أخطاء مصنفى المعاجم العربية . ومحمد التيروى العيشى المتوفى سنة (1046هـ = 1636م) وله المنقحات المشروحة ، وهو كتاب تعليمى في البلاغة . وصالح أفندى بن شيخ الإسلام أحد أعلام القرن الحادى عشر ، وله قاموس الأروام في نظام الكلام ، وهو معجم تركى . ومحمد بن مصطفى بن محمود حاجب زاده الإستانبولى المتوفى سنة (1100هـ = 1698م) وله هدية الصبيان في تصريف الأفعال ، وبداعة الحكام في إحكام الأحكام ، وهو استفسارات عربية وتركية ، وشرح السراجية . وملا عبد الله بن عبد الرحمن بن موسى ، وله المقدمة الفخرية ، وهو كتاب في النحو ، وشرح المنح الإلهية . وعيسى بن على بن حسن بن مزيد بن يوسف بن على البلوى الكردى ، وله كتاب مفيد الإعراب وقد كتبه سنة (1113هـ = 1701م) . وعبد الله بن محمد بن ولى الحنفى ، وله أزهر الشروح على التصريف العزى ، وقد كتبه سنة (1123هـ = 1711م) ، ومحمد سليم بن حسين بن عبد الحلیم أفندى المتوفى سنة (1138هـ = 1725م) وله موارد البصائر لفرائد الضرائر ، وهو في الضرورة الشعرية . وشيخ الإسلام محمد أسعد بن على ينبولى أفندى المتوفى سنة (1166هـ = 1752م) وله إطباق الأطباق ، وهو مجموعة من الأقوال المأثورة ، وبهجة اللغات وهو معجم عربى فارسى تركى ، وله مجموعة رسائل فلسفية . ومحمد راغب باشا والى مصر سنة (1159هـ = 1746م) والمتوفى سنة (1176هـ = 1763م) ، وله سفينة الراغب ودفينة الطالب ، وهو مختارات أدبية ، ومنتخبات ، ورسالة العروض . ومحمد بن حميد الكفوى المتوفى سنة (1168هـ = 1754م) وله رسالة في المناظرة ، وشرح بانة سعاد ، وحاشية على حاشية الجرجانى على شرح الإيجى لمختصر المنتهى ، وغيرها .

أما في مجال التدوين التاريخي : رمضان الطيب ، وله الرسالة الفتحية الرادوسية في فتح رودس في عهد السلطان سليم ، وكان طبيبه الخاص ، وقد كتبه سنة (928هـ = 1521م) . وعلى بن محمد اللخمى الإشبلى المغربى ، وله الدر المصان في سيرة المظفر سليم خان . وسنان الدين يوسف بن على بن محمد شاه بن محمد اليكاني ، المتوفى سنة (945هـ = 1539م) وله

رسالة في الإشارة إلى غزوة روافض العجم واستيلاء ملك الروم على مملكة الشام . وأبو الخير أحمد بن مصلح الدين مصطفى المعروف بطاشكبرى زاده المتوفى سنة (968هـ = 1560م) وله عدة مؤلفات منها : نوادر الأخبار في مناقب الأخيار ، وهو في سيرة أصحاب النبي ، صلى الله عليه وسلم ، والشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية . وصارم الدين بن يوسف المختار الرومي الملى ، المتوفى سنة (1040هـ = 1630م) وله الروض الأرج الشميم العاطر النسيم . وأحمد ديدى بن لطف الله السلانيكي المولوى الصديقي منجم باشى ، المتوفى سنة (1113هـ = 1703م) منجم السلطان مراد الرابع ، وله تاريخ الدول ، وهو تاريخ عربي للأسر الحاكمة منذ آدم إلى سنة (1083هـ = 1672م) وقد نقله عن سبعين مصدرًا عربيًا وفارسيًا وتركياً . ومحمود بن محمد القرباغى محيى الدين ، المتوفى سنة (942هـ = 1535م) وله جالب السرور وسالب الغرور ، والمقالات في علم المحاضرات ، ورسالة في مناقب الشيخ . ومحمد بن محاسن الأنصارى الحنفى كاتب السلطان سليمان الأول ، وله تحفة الزمان إلى الملك المظفر سليمان ، وأبو الفيض محمد بن الحاج حيدر الكفوى ، المتوفى سنة (1053هـ = 1643م) وله حدائق الأخبار في حقائق الأخبار . وأحمد بن إبراهيم الرسمى المتوفى سنة (1197هـ = 1783م) وله المقامة الزلالية والبشارية . ومحمد بن الحاج على العطار ، وله كتاب الرياض الأنيفة في النكات والأشعار الرقيقة ، وقد كتبه سنة (1140هـ = 1727م) .

أما في مجال الحديث : خير الدين خضر بن محمود بن عمر العطوفى المرزيعونى ، المتوفى سنة (948هـ = 1541م) ، وله روض الإنسان في تدبير صحة الأبدان ، وهو في الطب النبوى ، وشرح البردة ، وشرح مشارق الأنوار ، وحاشية على البيضاوى ، وحاشية على الكشاف ، وحصن الآيات العظام في تفسير أوائل سورة الأنعام . وعلى بن حسن بن على الأماسى ، وله تحفة ذوى الألباب في ترجمة من خرَّج لهم الشيخان من الأصحاب . ومصلح الدين مصطفى بن شمس الدين القرحصارى ، المتوفى سنة (968هـ = 1560م) وله كتاب خلفة آدم . ومحمد شاهى أقحى زاده المتوفى نحو سنة (1039هـ = 1626م) وله النظم المبين في الآيات الأربعين ، والمقام المحمود في أحاديث أخلاقية . وشيخ الإسلام محمد بن محمود بن أحمد دباغ زاده ، المتوفى سنة (1110هـ = 1698م) وله رشحة النصيح من الحديث الصحيح . وبير محمد ديدى أفندى بن السيد مصطفى بن حبيب بن محمد أبى المكارم زين الدين البروسوى المنسوب إلى

أرضروم ، وله المدحة الكبرى من الكلام القديم في حق سيدنا محمد المصطفى ، ورسالة في السياسة الشرعية .

أما في مجال الفقه الحنفي : حبيب بن علي إلیاس ، له الكفاية ، وهو مقدمة في الطهارة والصلاة ، ومصالح الدين موسى بن موسى الأماصي خازن كتب السلطان سليم الأول ، وله مخزن الفقه . وعلاء الدين علي بن أحمد الجمالي ، المتوفى سنة (931هـ = 1525م) وله أداب الأوصياء ، والمختار للفتوى ، ومختصر الهداية ، ورسالة في حق الدوران . وكمال الدين بن أسايش بن يوسف الشرواني ، وله مفتاح السعادة . ويعقوب بن سيدي علي زاده الرومي البناني ، المتوفى سنة (930هـ = 1524م) وله أسرار الأحكام ، وحاشية علي شرح ديباجة مصباح النحو ، وله شرح باللغة العربية علي كلستان سعدي . ودرويش محمد بن أفلاطون طورسون بن أكمل الدين أفلاطون زاده البرسوي ، المتوفى سنة (937هـ = 1530م) وله صكوك ، واختيار الأحكام . ومحمد بن عمر بن حمزة الواعظ ملا عرب محي الدين المتوفى سنة (938هـ = 1531م) ، وله السداد في فضل الجهاد ، ورسالة في مسألة الجبر والقدر . وبرهان الدين بن محمد بن إبراهيم الحلبي المتوفى سنة (956هـ = 1549م) وله عدة مؤلفات منها : شرح منية المصلي ، والرهبان والوقص لمستحل الرقص ، ونعمة الذريعة في نصرته الشرعية ، ودره الموحدين وردة الملحدین ، والقول التمام عند ذكر ولادته عليه السلام ، ورسالة في حق أبويه عليه السلام ورسالة المسح ، ونظم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وشرحه ، ورسالة في توجيه التشبيه ، وتسفيه الغبي ، وملتقى الأبحر في فروع فقه الحنفيه الذي وجدت عليه الكثير من السروح منها : مجمع الأنهر لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان شيخ زاده المتوفى سنة (1078هـ = 1667م) ، وشرح الدر المنتقى لعلاء الدين محمد بن علي الحصفكي مفتي الشام المتوفى سنة (1088هـ = 1677م) ، وغيرها . وعلي حلبي بن أمر الله محمد إسرائيل سيف الدين قنالي زاده الحميدي المتوفى سنة (979هـ = 1572م) وله طبقات علماء أو فقهاء الحنفيه ، ورسالة في طبقات المسائل ، والاستيعاب في أحكام الأوقاف ، ورسالة في الغصب ، ورسالة في الوجود الذهني ، ورسالة اللطائف الخمس ، والرسالة القلمية ، وشرح الهداية ، والمحاکمات العلية في الأبحاث الرضوية في إعراب بعض الآي القرآنية . ومحمد بن سلمان الكفوي المتوفى سنة (990هـ = 1582م) وله كتاب أعلام الأخبار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، وشرح آداب البحث . وفضل بن علي الجمالي البكري الرومي المتوفى سنة (991هـ = 1583م) وله الضمانات في

الفروع الفقهية ، ورسالة الوظائف في النحو ، وأدب الأوصياء ، وعون الفائد . ومصطفى بن سنان الطوسى ، المتوفى سنة (1032هـ = 1623م) وله المرام في أحوال البيت الحرام . ومصطفى بالى بن سليمان زاده المتوفى سنة (1069هـ = 1658م) وله ميزان الفتاوى ، والأحكام الصمدانية ، وشرح الهداية ، وشرح كنز الدقائق ، وأحاديث لأبي أيوب الأنصارى . وحافظ الوارداتى المفتى المتوفى نحو سنة (1060هـ = 1650م) وله معين المنتهى في الفرائض ، وترتيب زيبا ، وهو معجم مفهرس للقرآن الكريم . وملا حسين بن إسكندر وله مجمع المهمات الدينية على مذهب السادة الحنفية ، ومقدمة في العقائد والفقہ على مذهب الإمام أبي حنيفة ، والعبادة ووسيلة السعادة ، وجواهر المسائل فيما يحتاج إليه كل عاقل وجاهل ، ولباب التجويد للقرآن المجيد ، وتحفة نجباء العصر . ومحمد بن محمود طرقي زاده المتوفى سنة (1068هـ = 1657م) صاحب جامع الأسئلة العديدة في زيد الأجوبة المفيدة ، وقانون العلماء في ديوان الفضلاء ، في تاريخ الحنفية ، وتحفة الإخوان في بيان الحلال والحرام من الحيوان ، وروضة العلوم في المنطوق والمفهوم .

أما في مجال علوم القرآن الكريم : محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوى محي الدين شيخ زاده المتوفى سنة (950هـ = 1543م) صاحب : حاشية على البيضاوى ، وشرح الشاطبية ، وغيرها . ومصلح الدين مصطفى بن شعبان السرورى المتوفى سنة (996هـ = 1561م) صاحب : تفسير سورة يوسف ، وحاشية على البيضاوى ، وشرح الأمثلة المختلفة ، وشرح المصباح ، وشرح مراح الأرواح ، وغيرها . وأبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادى ، المتوفى سنة (982هـ = 1574م) صاحب : إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، ورسالة في جواز وقف النقود ، ورسالة في المسح على الخفين ، وتحفة الطلاب في المناظرة ، وقصيدة ميمية في الغزل ، وقصة هاروت وماروت ، وغيرها كثير . ومصطفى عبد الرحمن الإزميرى المتوفى سنة (1156هـ = 1743م) صاحب : عمدة الفرقان في وجوه القرآن ، وبدائع البرهان على عمدة الفرقان ، وتقريب حصول المقاصد في تخريج ما في النشر من الفوائد ، وحصين القارىء في اختلاف المقارىء ، ورسالة الضاد ، وغيرها .

أما في مجال العقائد : عبد البارى بن طورخان بن طورمشى السينوبى ، صاحب حياة القلوب في الرد على الخلوئية . ومحمد أبو اللطف البكرى صاحب منية العباد إلى الاستعداد لأيام المعاد ، وتحفة الأحباب في الدعاء المستجاب . ومحمد بن بير على محي الدين البركوى المتوفى سنة

(981هـ = 1573 م) صاحب إنقاذ المهالكين وله ترجمة إلى اللغة التركية ، والدر البيتم في التجويد ، والرد على الشيعة ، وتحفة المسترشدين في بيان مذاهب فرق المسلمين ، وجلاء القلوب في أسس العقيدة ، وكتاب الإيمان والاستحسان ، ودامعة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين ، ورسالة في أصول الحديث ، ومعدل الصلاة ، وذخر المتأهلين والنساء في معرفة الأطهار والدماء ، وراحة الصالحين وصواعق المنافقين في الفقه ، ورسالة فيما شاع وذاع بعلم القرآن العظيم ، والطريقة المحمدية ، وإيقاظ النائمين ، وامتحان الأذكياء في النحو ، وكتاب الإرشاد ، وروضات الجنات في أصول الاعتقاد ، وإظهار الأسرار في النحو ، وشرح الأحاديث الأربعين ، ومحك المتصوفين والمنتسبين إلى سلوك طريق الله ، وشرح الدر البيتم في القراءة ، وروضة الجنات في العقائد ، ونجاة الأبرار ، وغير ذلك كثير . وأشرف معين الدين ميرزا مخدوم بن عبد الباقي الحسنى الشيرازي سبط الشريف الجرجاني المتوفى سنة (995هـ = 1587 م) صاحب النواقض في الرد على الروافض ، وذخيرة العقبي في ذم الدنيا . ويحيى بن علي بن نصوح نوعي المتوفى سنة (1007هـ = 1598 م) صاحب محصل المسائل الكلامية وملخص وسائل العقائد الإسلامية . وعلى بن أحمد الهيبي الإمام المتوفى نحو سنة (1020هـ = 1611 م) صاحب السيف الباتر لأقارب الشيعة والروافض الكوافر . والسيد مطهر بن عبد الرحمن بن علي بن إسماعيل بن عرب قاضي صاحب رسالة في تكفير الشيعة ، ورسالة في تفسير آية من سورة الأحزاب . وكافي حسن أفندي الأقحصاري المتوفى سنة (1025هـ = 1616 م) صاحب روضات الجنات في أصول الاعتقادات ، وأصول الحكم في نظام العالم ، ونور اليقين . ومحمد أمين الأسكداري المتوفى سنة (1149هـ = 1736 م) صاحب شرح الكافية ، وشرح المنار ، وشرح إثبات الواجب ، وشرح العقائد العضدية ، وحاشية على النونية ، وجامع الأنوار . وحسين بن يوسف الأضرومي صاحب الرسالة المنجية من الخطأ الواقع بين الفرقة الناجية وغير الناجية ، ألفها سنة (1154هـ = 1741 م) .

أما في مجال التصوف : شيخ حامد بن جلال الدين الحارثي شيخ زاده الهندي المتوفى في إستانبول سنة (959هـ = 1522 م) صاحب لطائف الإشارات في منازل السائرين ومقامات العارفين . وأحمد يوسف بن يعقوب الخلوئي سنبل سنان أفندي ، المتوفى سنة (989هـ = 1581 م) صاحب الرسالة التحقيقية لطلاب الإيقاف في طريقة الصوفية المحمدية لأهل العرفان . وعبد المجيد بن نصوح بن إسرائيل صاحب رياض الناصحين وحياض السالكين وسرور الناظرين .

ونور الباصرين ، وتضليل التأويل . وعزيز محمود الأسكدارى هداى ، المتوفى سنة (1038هـ= 1628م) صاحب حياة الأرواح ونجاة الأشباح ، وفتح الباب ورفع الحجاب ، وخاصة الأخبار فى أحوال النبي المختار ، والمجالس ، والتبر المسبوك المشتمل على ما جرى من اللطائف فى أثناء السلوك ، وجامع الفضائل وقامع الرذائل ، وكشف القناع عن وجه السماع ، ومفتاح الصلاح ومرقاة الفلاح ، وحببة المحبة ، ورسالة فى الطريقة المحمدية وسيلة إلى السعادة السمرمدية ، وغيرها . وإبراهيم حقى بن عثمان الفقيرى الأرض رومى ، المتوفى سنة (1186هـ= 1772م) ، صاحب : حصن العارفين ، ومنتخبات المنثوى فى تقليل الأكل كتبه بالفارسية ، والإنسان الكامل ، والمربعات العربية ، ومائة وخمسون حكمة ، وغيرها .

أما فى مجال السياسة والفلسفة : القاضى حسين بن حسن السمرقندى ، أحد كتاب القرن العاشر الهجرى ، السادس عشر الميلادى ، صاحب كتاب الكنوز فى حل الرموز ، وخلاص الأمة فى معرفة الأمة . ومحمود بن إسماعيل بن إبراهيم ميكائيل الخيرى ، أحد كتاب القرن الحادى عشر الهجرى ، السابع عشر الميلادى ، صاحب كتاب : الدرّة الغراء فى نصائح الملوك والوزراء ، وشرح الإعراب عن قواعد الإعراب ، وغيره .

أما فى مجال الفلك والطبيعة : محمود بن محمد ميرم جلى ، المتوفى سنة (931هـ= 1524م) صاحب رسالة الجيب الجامعة ، ورسالة فى أحكام الطالع ، ورسالة فى تحقيق سمت القبلة ، وشرح الرسالة الفتحية ، وغيرها . وأسعد بن على بن عثمان اليانوى المتوفى سنة (1134هـ= 1722م) صاحب : التعليم الثالث أو ترجمة الكتب الثمانية لأرسطو ، وشرح الأنوار فى المنطق ، وترجمة كتاب أرسطو فى المنطق ، وترجمة كلام الحكماء فى المنطق وغيره ، ومختصر مطالع الأنوار فى المنطق ، وترجمة شرح مطالع الأنوار ، والمشارى والمطارحات فى المنطق ، وترجمة كلام الحكماء فى الحكمة الطبيعية .

أما فى مجال الطب : محمد بن محمد القوصونى بدر الدين (قيصونى زاده) المعروف بندائى ، أحد علماء القرن العاشر الهجرى ، صاحب زاد المسير فى علاج البواسير ، ومقالة فى جواز استعمال حجر البادزهر الحيوانى ، ودستور الطب المصباح ، وكمال الفرحة فى دفع السموم وحفظ الصحة ، ومقالة فى الحمام ، والدرّة المنتخبة فيما من الأغذية الحجرية ، وله نصائح فى القهوة ، وكتاب منافع الناس . وصالح بن نصر الله الحلبي حكيم باشى بن سلوم المتوفى سنة

(1081هـ = 1670م) صاحب : غاية البيان في تدبير بدن الإنسان ، وغاية الإتقان في تدبير بدن الإنسان ، ومركبات ، والأقرباذين .

أما في الموسيقى : محمد بن عبد الحميد اللاذقي أحد أعلام القرن العاشر الهجري ، السادس عشر الميلادي ، صاحب الفتحية في علم الموسيقى ، وزين الإحسان في علم التأليف والأوزان . ومحمد أفندي بن أحمد بن محمود بن محمد الكنجي بن أبي عصرون ، المتوفى نحو سنة (1150هـ = 1737م) صاحب : بلوغ المنى في تراجم أهل الغناء ، ورشف النبيه في تجريد التشبيه .

أما في مجال التأليف الموسوعي : شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا ، المتوفى سنة (940هـ = 1533م) ، صاحب : رسالة في تحقيق العلم ، رسالة في جواز الاستئجار على تعليم القرآن ، ورسالة فيما يتعلق بخلق القرآن ، ورسالة في أن القرآن كلام الله القديم ، ورسالة في إعجاز القرآن ، وتفسير القرآن الكريم ، ورسالة في التفسير ، والنوادر اللطائف في تفسير الآيات التي احتوت على النكت والطرائف ، وتفسير سورة الملك ، ورسالة في تسمية آية الكرسي سيد القرآن ، ورسالة في أنواع علم الحديث ، وشرح أربعين حديثاً ، وفصل في ظهور الحق ومظاهر الأشياء ، ورسالة في الجبر والقدر ، ورسالة في تفضيل البشر على الملك ، ورسالة في تفضيل الأنبياء على الملائكة ، ورسالة في تحقيق المعجزة ، ورسالة في القول : إن الشهداء أحياء في الدنيا ، وعلم الحقائق ، وفي تحقيق لفظ الزنديق وتوضيح معناه الدقيق ، ورسالة في الفقر ، والإصلاح في الفقه ، وفي أدب القاضى ، وفي تحقيق مسألة الاستخلاف ، ورسالة في الروح ، ورسالة في آداب البحث ، وفي تحقيق توقيفية أسماء الله تعالى ، وفي الكلام النفسى ، وبيان حد الخمر ، ورجوع الشيخ إلى صباه ، وتعليم الزمر وتحريم الخمر ، وتحقيق معنى النظم والصياغة ، ورسالة في تقسيم المجاز والاستعارة ، وتحقيق الكناية والاستعارة ، ورسالة في بيان طبقات الفقهاء ، ورسالة في طبقات المجتهدين ، ورسالة في بيان أحوال السلف وطبقاتهم من العلماء الراسخين ، وغيرها كثير .

خامسًا : أثر العلماء العرب في الدولة العثمانية :

كان هناك العديد من الشيوخ والأئمة والعلماء العرب والمسلمين الذين كان لهم تأثير واضح ومهم في الطلاب العثمانيين دون غيرهم ، وذلك لقرب بلدانهم من الدولة العثمانية نفسها ، أو لوصول الطلاب العثمانيين الذين انشغلوا بالعلم والبحث عن العلوم الشرعية والفقهية إليهم ، ولذلك اقتصوا بمؤلاء العلماء والأئمة دون غيرهم ، وكان من أشهر هؤلاء العلماء والشيوخ : الشيخ شمس الدين محمد بن الجزرى ، المتوفى سنة (833هـ = 1387م) ، أحد أبرز علماء عصره في علم القراءات ، والذي كان أحد كبار العلماء المصريين الذين تركوا أثرًا واضحًا على الحياة العلمية عند العثمانيين ، وكان قد سافر إلى مدينة الإسكندرية سنة (789هـ = 1387م) ، ثم ما لبث أن انتقل منها إلى أنطالية بطريق البحر ، ومنها إلى بورصة عاصمة الدولة العثمانية في ذلك الوقت ، وهناك التحق بالسلطان العثماني بايزيد الصاعقة ، وجلس بها للتدريس فأخذ عنه كثير من طلاب العلم ، وخصص له السلطان راتبًا كبيرًا ، ولما هزم السلطان بايزيد أمام قوات تيمورلنك سنة (805هـ = 1402م) انتقل إلى مدينة كاش وسمقند التي استقر بها فترة يدرس ويعلم ، ثم جعله تيمورلنك قاضيًا على شيراز ، فظل بها فترة طويلة ، ولابن الجزرى العديد من المؤلفات في القراءات العشر ، وله ذيل على طبقات القراء للإمام شمس الدين الذهبي ، وطبقات القراء ، ومختصر التقريب ، وتجبير التفسير في القراءات العشر ، وشرح المصايح ، وطبقة النشر في القراءات العشر ، والدرجات العلية في طبقات الحنفية ، وغير ذلك³⁹ .

بدر الدين أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباسى الشافعى القاهرى الإستانبولى ، المتوفى سنة (963هـ = 1556م) ، وكان قد ولد في القاهرة ، ثم رحل إلى إستانبول وعاش بها مدة طويلة ، ثم عاد إلى القاهرة حيث توفى بها ، له كتب منها : أنفع الوسائل إلى بديع الرسائل ، والمواعيد الوفية⁴⁰ .

و"يوسف بن أبي الفتح بن منصور الشُّقِيفى الدمشقى " المتوفى سنة (1056هـ = 1646م) وكان قد ولد في دمشق سنة (994هـ = 1586م) وكان والده واعظًا بالمدرسة

³⁹ انظر : إنباء الغمر لابن حجر العسقلانى : 8 / 245 - 248 ، وبدائع الزهور لابن إياس : 1 / 487 ، الشقائق النعمانية لطاشكبرى زادة ، استانبول ، 1405 هـ ، ص 37 ، الثقافة التركية في مصر لأكمل الدين

إحسان أوغلى ، ص 167 - 168

⁴⁰ انظر : تاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 50 - 51

السليمية ، وإمامًا للسلطان العثماني "عثمان الثاني" في إستانبول ، ثم ما لبث أن عاد إلى دمشق بعد قتل السلطان ، فعمل واعظًا في الجامع الأموي ، وأستاذًا في المدرسة السليمية ، ثم رحل إلى إستانبول حيث دعاه السلطان مراد الرابع سنة (1044هـ = 1634م) ليكون إمامًا له ، فظل بهذا المنصب حتى وفاته⁴¹.

و"محمد بن يوسف الكريمي الدمشقي" المتوفى سنة (1068هـ = 1657م)، وكان قد ولد في دمشق سنة (1008هـ = 1599م) ، ثم رحل إلى إستانبول مع والده سنة (1028هـ = 1619م) ، وعمل مدرسًا بالمدرسة العزية بدمشق بعد وفاة والده ، ثم أصبح قاضيًا في إستانبول ، ولكنه ما لبث أن اعتزل الحياة زهيدًا ، إلى أن وفاته ، وللكريمي ديوان شعر ورسائل⁴² .
 وشهاب الدين "أحمد بن محمد بن عمر" المصري الشافعي ، المعروف بالشهاب الخفاجي ، المتوفى سنة (1069هـ = 1659م) ، قاضي القضاة ، وكان قد ولد في سرياقوس في مصر ، ودرس بالقاهرة على كبار علماء وقته ، ثم رحل إلى مدينة إستانبول حيث واصل دراسته هناك ، ولما تخرج أصبح قاضيًا في بلاد الروم ثم في سالونيكى ، وعينه السلطان مراد قاضي العسكر في مصر ، ولكنه ما لبث أن عاد إلى إستانبول فظل بها وقتًا من الزمن ، ثم عاد إلى القاهرة ، حيث توفى بها ، وكان الخفاجي قد ترك تراثًا عظيمًا من المؤلفات ، منها : ديوان شعر ، وكتاب خبايا الزوايا فيما في الرجال من بقايا ، وكتاب ربحانة الألبا ونزهة الحياة الدنيا ، وطراز المجالس ، وشفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل ، وشرح درة الغواص للحريري ، وحاشية على البيضاوي ، وقصيدة في مدح النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وله معارضة لمقصورة ابن دريد ، وديوان الأدب في ذكر شعراء العرب ، وغيرها⁴³.

و"محمد أمين ابن فضل الله بن محب الله بن محمد محب الدين بن أبي بكر تقي الدين بن داود المحبي" المتوفى سنة (1111هـ = 1699م) ، أحد كبار العلماء والشعراء والمؤرخين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين . ولد المحبي في دمشق سنة (1061هـ = 1651م)

⁴¹ انظر : خلاصة الأثر للمحبي : 4 / 493 ، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 24 - 25

⁴² انظر : خلاصة الأثر للمحبي : 4 / 273 ، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 26 - 27

⁴³ انظر : خلاصة الأثر للمحبي : 1 / 331 ، تاريخ الآداب العربية لجرجى زيدان : 4 / 126 ، وتاريخ

الأدب العربي لكارل بروكلمان : 8 / 55 - 57 ، تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) للدكتور عمر موسى

ونشأ بها في كنف والده فوجهه إلى طلب العلم ، فقرأ على كبار علماء وقته ، ورحل إلى بيروت مع والده سنة (1077 هـ = 1666 م) ثم تركها وانتقل إلى استانبول سنة (1081 هـ = 1670 م) حيث عمل هناك عدة سنوات ، ثم ما لبث أن رحل إلى بيروت ، ومنها إلى دمشق ، ثم رحل سنة (1086 هـ = 1675 م) إلى بروسة في صحبة المفتي " محمد بن عبد الحلیم ، الذى ولاه منصب والى قاضى العسكر ، ثم ما لبث أن رحل في رفقته إلى استانبول ، وظل معه حتى توفى في سنة (1092 هـ = 1681 م) فرحل المحبى إلى دمشق وظل بها إلى أن خرج للديار الحجازية لأداء فريضة الحج سنة (1101 هـ = 1690 م) ، فعمل نائباً لقاضى مكة ، ثم رحل إلى مصر ، فتاب في القضاء بها ، ثم خرج للحج ، ودخل دمشق فولى تدريس المدرسة الأمينية بها ، فظل بها إلى وفاته . وله العديد من المؤلفات ، منها : خلاصة الأثر في تراجم أهل القرن الحادي عشر ، ونفحة الريحانة وورشحة طلاء الحانة ، وهو ذيل على ریحانة الألبا لشهاب الدين الخفاجي ، وجنى الجنتين في تمييز نوعى المثنيين ، وما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه ، والمثنى الذي لا يكاد يتثنى ، وقصد السبيل فيما في لغة العرب من الدخيل ، وبراحة الأرواح حالبة السرور والأفراح ، وهو رجز في الحكم ، والدر المرصوف في الصفة والموصوف ، وحاشية على القاموس سماها بالناموس ، ولكنه توفى قبل أن تكتمل ، وله ديوان شعر ، وله شعر لطيف مشهور أودع غالبه في كتابيه " خلاصة الأثر " ، و " نفحة الريحانة " ⁴⁴ .

⁴⁴ انظر : سلك الدرر للمرادى : 4 / 86 ، تاريخ الآداب العربية لجرجى زيدان : 3 / 295 ، وتاريخ الأدب العربى لكارل بروكلمان : 8 / 79 - 81 ، تاريخ الأدب العربى (العصر العثمانى) للدكتور عمر موسى باشا ، ص 627 ، الأعلام للزركلى : 6 / 266

سادسًا : علماء جمعوا بين الثقافتين العربية والتركية :

مع بداية نشاط العناصر التركية وسيطرتها على كثير من مقاليد الأمور في البلدان العربية بداية من عهد "أحمد بن طولون" مؤسس الدولة الطولونية في مصر ، ومرورًا بالدولة الأيوبية والدولة المملوكية وانتهاءً بالدولة العثمانية ، ظهرت الحاجة إلى التعرف على لغات تلك الأجناس المختلفة وتعدد عناصرها ، ومحاولة إيجاد الوسيلة للافتراق من هؤلاء الحكام ، فظهرت الكتب العربية التي تتحدث عن اللغة التركية ، وتشرح قواعدها ، فظهرت العديد من الكتب المترجمة من اللغة العربية إلى اللغة التركية ، ومن اللغة التركية إلى العربية⁴⁵ .

ومن أهم هذه المؤلفات : كتاب "الأنوار المضيئة" لببلييك القبحاقى وكان حينًا سنة (660هـ = 1262م) . وكتاب "الصحيح من الدرّة المضيئة" لعماد الدين داود بن على بن محمد الوراق المصرى ، وكان معاصرًا للسابق . وكتاب "العمدة القوية في اللغة التركية" لأمين الدين محمد بن عبد الولي البعلبي المصرى . وكتاب "مجموع ترجمان تركي وأعجمي ومغولي" وهو معجم مجهول . وكتاب "حلية الإنسان وحلبة اللسان" وهو معجم تركي لابن المهنا ، أحد كتاب القرن الثامن الهجرى ، الرابع عشر الميلادى . وكتاب "قواعد لسان الترك" لفخر الدين الديوريكى "المتوفى سنة (713هـ = 1313م) . وكتاب "الإدراك لسان الأتراك" لأبى حيان الأندلسى المتوفى سنة (745هـ = 1344م) . وكتاب "القوانين الكلية في ضبط اللغة التركية" لكتاب مجهول ، يعود تاريخ كتابته إلى عصر تيمورلنك . وكتاب "بلغة المشتاق في لغة الترك والفجاق" لجمال الدين أبو محمد عبد الله التركى . وكتاب "التحفة الزكية في اللغة التركية" وهو كتاب مدرسى لتعليم اللغة التركية القفجاقية ، وقد طبع بمجمع اللغة التركية سنة (1945م) .

وكان من الطبيعى نظرًا لهذا التبادل الثقافى والعلمى المتبادل بين الجانبين العربى والتركى أن يظهر هناك الكثير من العلماء الذين جمعوا بين الثقافتين واللغتين العربية والتركية ، ولهذا فقد سعى كثير من العلماء تعلم اللغة التركية بجانب لغته العربية ، مثل : الشيخ عبد القادر بن عمر البغدادى المتوفى سنة (1093هـ = 1682م) أحد أعلام العربية في العصر العثمانى ، والذى كان أحد كبار العارفين باللغة الفارسية والتركية والعربية ، كثير الترجمة بينه .

⁴⁵ انظر : الثقافة التركية في مصر جوانب من التفاعل الحضارى بين المصريين والأتراك مع معجم للألفاظ التركية

- الشيخ "محمد بن إسماعيل السكندري" المتوفى سنة (1183هـ = 1769م) الذى كان يجيد اللغة التركية والفارسية ، وله أشعار جيدة باللغات الثلاث ، وكذلك من النوادر والحكايات .
- والشيخ "على بن محمد الجزائرى المصرى" المتوفى سنة (1185هـ = 1771م) الذى استطاع أن يتقرب من أمراء الترك فى وقته نتيجة لإجادته اللغة التركية .
- و"حسن الدرويش" المتوفى سنة (1231هـ = 1815م) الذى كان يجيد التركية والعربية والرياضيات والأدب وغير ذلك .

أهم نتائج البحث :

يتضح لنا مما سبق بيانه فى هذا البحث عدة نقاط نجملها فى قولنا :

1. إن العثمانيين قد وضعوا اللغة العربية التى هى لغة القرآن الكريم نصب أعينهم، ومبتغاهم ، ووسيلتهم إلى حفظ القرآن الكريم ، وفهم معانيه ، وتفسيره ، وفقه ما فيه من أحكام ، كما أنهم اعتبروا ذلك طريقاً وسيلاً لهم إلى رضوان الله - تعالى - عليهم ، ورضوان نبيهم - صلى الله عليه وسلم ، وبذلك يصلون إلى جنة ربهم سبحانه وتعالى .
2. وحفل العصر العثماني على إمتداد عصوره واتساع أراضيه بالعديد من المؤلفين والعلماء الذين يرجع أصلهم إلى الجنس التركى ، والذين كانت لهم مؤلفات مهمة كتبت باللغة العربية ، فى مختلف مجالات العلوم الإسلامية .
3. كما كثر العلماء الأتراك الذين انتقلوا إلى مصر والشام من أجل تلقى العلوم الإسلامية باللغة العربية ، فبلغ منهم كثيرون منزلة كبيرة فى البلدان العربية .
4. كما اتضح أن أكثر مؤلفات العلماء الأتراك كانت باللغة العربية ، ويدلنا على هذا الكم الهائل من المؤلفات والتراث العربى الإسلامى الذى تركوه لنا فى مجال الفقه والتفسير وعلوم القرآن والحديث النبوى الشريف ، واللغة العربية من نحو وصرف ، والشعر العربى، والنثر العربى ، والرحلات ، وغير ذلك .

أهم المصادر والمراجع :

1. أكمل الدين إحسان أوغلى ، وصالح سعداوى صالح ، الثقافة التركية فى مصر جوانب من التفاعل الحضارى بين المصريين والأتراك مع معجم للألفاظ التركية فى العامية المصرية ، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول ، 2003 م .

2. ابن إياس (محمد بن أحمد) : بدائع الزهور في وقائع الدهور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية - 1402هـ = 1982م .
3. حمد بن صادق الجمال : اتجاهات الفكر الإسلامى المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجرى ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض، الطبعة الأولى ، 1414 هـ = 1994م .
4. عبدالعزيز محمد الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتري عليها - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - 1984م .
5. عبد العزيز محمد الشناوي : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربى لمصر ، بحث ضمن أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة (مارس . أبريل 1969) ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ، 1971م .
6. ابن العماد الحنبلى (عبد الحى بن أحمد) - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - تحقيق محمود الأرنؤوط - دار ابن كثير - بيروت - 1406هـ = 1986م .
7. كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى (العصر العثمانى) ، ترجمة : محمود فهمى حجازى ، وعمر صابر عبد الجليل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1995م .
8. المحبى (محمد أمين) : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر ، طبعة مصر ، 1284 هـ .
9. المحبى (محمد أمين) : نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي 1387هـ = 1969م .
10. المحبى (محمد أمين) : ذيل نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي 1387هـ = 1969م .
11. يلماز أوزتونا : تاريخ الدولة العثمانية - منشورات مؤسسة فيصل للتمويل - إستانبول - الطبعة الأولى - 1408هـ = 1988م .

Kaynakça

Brockelmann, Carl, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, terc. Mahmud Fehmi Hicaz, Ömer Sabir Abdülcilil, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1995.

el-Cemal, Hamd b. Sadık, *İtticabatü'l-Fikri'l-İslami'l-Muasır fi Mısır fi'n-Nısfı'l-Evvel mine'l-Karni'r-Rabi'a Aşere*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, Birinci Baskı, 1994/1414.

İbn İyas, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed, *Bedaiü'z-zuhur fi vekaii'd-duhur*, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 2. Baskı, 1982/1402.

İbnü'l-İmad el-Hanbeli, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-zehab fi ahbari men zehab*, tahk. Mahmûd Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1986/1406.

İhsanoğlu, Ekmelüddin; Salih, Salih Sadavi, *es-Sekafatü't-Türkiyye fi Mısır : Cevanibu mine't-tefauli'l-hadari beyne'l-Mısıriyyin ve'l-Etrak maa Mucemi li'l-Elfazi't-Türkiye fi'l-Ammiyyeti'l-Mısıriyye*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 2003.

el-Muhibbi, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki, *Hulasatü'l-eser fi a'yanil-karni'l-hadi aşer*, Kahire, 1284.

_____ *Nefhatü'r-reyhane ve raşhatu tılai'l-hane*, tahk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, byy., 1969/1387.

_____ *Zeylü Nefhati'r-reyhane ve raşhati tılai'l-hane*, tahk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, byy., 1969/1387.

Öztuna, Yılmaz, *Tarihü'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Müessesetu Faysal li't-Temvil, 1. baskı, İstanbul, 1988/1408.

Şenavi, Abdülaziz Muhammed, *ed-Devletü'l-Osmaniyye: Devletü İslâmiyyeti müftera aleyh*, Mektebetü'l-Enclo'l-Mısıriyye, Kahire, 1984.

_____ *ed-Devrül-Ezher fi'l-Huffaz ale't-Tabi'l-Arabi li Mısır, Bahsu Dımnı Ebhasi'n-Nedveti'd-Devliyye li Tarihi Mısır*, (Maris, Nisan 1969), Kültür Bakanlığı, Darü'l-Kütüb, Kahire, 1971.

التراث الشعبي فى مسرح سعد الله ونوس

رشا ناصر العلى*

ملخص

تعرض هذه الدراسة رؤية عميقة لمسرح سعد الله ونوس ، موظفة الأساليب النقدية الحديثة فى قراءة مجمل المسرحيات ، واهتمت القراءة بقدرة ونوس على توظيف الأمثال والحكايات الشعبية لإبراز رؤيته المعاصرة لواقعه الذى يعيشه ، و هذا الامر يدل على أهمية المسرح فى إثراء الحياة الثقافية.

ÖZ

Sa'dullâh Vennûs'un Tiyatrolarında Folklor

Bu çalışma, bütün tiyatro eserlerinin incelenmesinde kullanılan çağdaş eleştiri yöntemlerine dayanılarak Sa'dullâh Vennûs'un tiyatroculuğu üzerinde derin bir incelemeyi ele almaktadır. İnceleme daha çok, Vennûs'un içinde yaşadığı gerçeği ifade bakımından eserlerinde atasözlerini ve halk hikâyelerini kullanım biçimi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu durum, tiyatronun kültürel hayatın zenginleştirilmesindeki önemini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Tiyatro, Vennûs

ABSTRACT

Folklore in the Theatre of Saadallah Wanus

This study presents a deep vision of the theatre of Saadallah Wanus who employed the same methods of modern criticism in all his plays. The study focuses on the capability of Saadallah Wanus to employ the proverbs and folk tales to highlight his contemporary vision of the reality that he observes. His vision indicates the importance of theatre in enriching the cultural life.

Keywords: Folklore, Theatre, Wanus

* Dr., Ba's Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Hıms, Suriye.

الموضوع

إن القراءة التي تتجه إلى مسرح سعد الله ونوس ، لن تحقق أهدافها إلا إذا وضعت في اعتبارها أن تنطلق من وعي هذا المسرحي الكبير بجوهر التراث الشعبي ، هذا الوعي الذي يدرك أن الشعب وتراثه هو المصدر الحقيقي للإبداع في كل الفنون ، وذلك برغم ما يكون عليه هذا التراث من فطرية حيناً ، وسداجة حيناً ، وخشونة حيناً ، إذ كل ذلك يمثل القاعدة الأساسية التي يستلهما المبدع في إنتاج إبداعه ، وبهذا يتحقق الالتحام بين النص وقارئه ، أو مشاهده ، من خلال (التأثير والإمتاع والإقناع) على صعيد واحد.

ومن المؤكد أن ونوساً بذل جهداً عميقاً للوصول إلى الأنساق المضمر خلف هذا التراث ، وأطال التأمل فيه لاستكشاف هذا المضمرة ، وإنطاق المسكوت عنه ، وبهذا أمكنه أن يحول هذه الأنساق إلى إسقاط للواقع بكل مستوياته الثقافية.

وليس من المتاح في هذه الدراسة استيعاب كل الأنساق التراثية الشعبية في مسرح ونوس ، ومن ثم فإنها تتوقف عند نسقين منها ، (الأمثال) و(الحكايات) .

وأهم ما يبدو في هذه الأنساق هو تعبيرها عن كل ما له علاقة بالتغيير في مواجهة القوى المحافظة . وعلى هذا كانت هناك مجموعة من القواسم المشتركة تجمع بين المواد التراثية الشعبية التي استخدمها ونوس ، وهي :الأول تعبيرها عن عدم الرضى عن الوضع السائد . ويتمثل الأخير في محاولتها تغيير هذا الوضع والعمل على تعديله في أقل الاحتمالات.

وتجدر الإشارة إلى أن ونوساً في بواكير تأليفه المسرحي ، قد مال إلى توظيف التراث الأسطوري اليوناني ، لكنه في مرحلة لاحقة أصبح أكثر ميلاً - في الأغلب الأعم - إلى العودة للتراث الشعبي العربي . وقد كان لهذه العودة أسبابها التي نذكر منها : أولاً أن التراث الشعبي أكثر تمثيلاً لروح الشعب ومنطق تفكيره.ثانياً أن المسرح -أساساً-مؤسسة جماهيرية شعبية، يخاطب فيها الكاتب جمهوره، بل إنه يؤلف ما يؤلف من خلاله¹.ثالثاً غنى التراث الشعبي وتنوعه ، سواء من

¹ انظر، دكتور عز الدين إسماعيل ، توظيف التراث في المسرح العربي ، مجلة فصول ، المجلد الأول ، العدد الأول ، أكتوبر 1980 : 178 .

حيث المادة ، أو من حيث وسائل الأداء المختلفة . رابعا أن الأدب الشعبي ينبع من اللاوعي واللاشعور الجمعي...وعنه تصدر الأفعال والتعبيرات الواعية ، وهو يعكس إلى حد ما الاهتمام الروحي للشعب ، واحتياجاته النفسية في كل زمان ومكان.

كل ذلك جعل ونوسا وغيره من الكتاب المسرحيين العرب أكثر التصاقا بالتراث الشعبي ، ومن ثم حاولوا إضفاء طابعه على قوالب مسرحياتهم ، بدءا من مارون النقاش ، ومرورا بنحيب سرور وألفريد فرج ونعمان عاشور ، ووصولاً إلى سعد الله ونوس . ساعين إلى تحقيق نوع من التآلف بين الموضوع الشعبي وعناصر الأداء التي استمد أغلبها من أدوات القص الشعبي في ألف ليلة وليلة ، الذي يعد المصدر التراثي الأول في المسرح العربي.

* *

توظيف الأمثال الشعبية:

تعد الأمثال الشعبية من أكثر المأثورات القولية الشعبية جريانا على الألسن ، بوصفها أقوالا موجزة تلخص التجارب الفردية للإنسان ، لكنها ارتفعت من الفردية إلى الجماعية ، وقد استطاعت أن تتخذ لنفسها محورا أساسيا يعكس ثقافة المواطن العربي ، وحياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ومدى تطورها ؛ لذلك كان من الطبيعي أن تترك بصماتها على النتاج الأدبي المسرحي ، وأن تدفع كاتبها مسرحيا مثل ونوس إلى توظيف الأمثال في مسرحه ، فهي لا تقل خصبا وثراء ودلالة عن أي محور تراثي شعبي آخر.

وفي محاولة عن كشف آلية توظيف هذه الأمثال في مسرح ونوس ، في بعد فكري ورؤية إبداعية معاصرة ، نجد أن توظيفه لها كان ينشد التفاعل مع قضايا العصر ، أي إن التوظيف كان مرهونا بقدرتها على المعاصرة ، وتلبيتها للحاجة الاجتماعية والروحية والثقافية . ولم يكن انتقاء ونوس لبعض الأمثال الشعبية التي وظفها في مسرحه اعتباطيا بل واعيا ، لذلك كان من الضروري معرفة كيفية التعامل مع هذه المادة المنتقاه من الأمثال.

إن استقراء مجموعة الأمثال التي وظفها ونوس ، مكننا من استنتاج منطوق تصرفه فيها ، وأدواته الفنية التي وظفها . وتتمثل هذه الأدوات في العناصر الآتية : العنصر الأول

التكثيف أو (الجمع بصيغة المفرد) أي إن المثل الواحد يضم عدة أمثال في باطنه ، من ذلك المثل التائر: "المقدور مقدور" ² . فهذا المثل صدقياً لأمثال متعددة " المكتوب ما منه مهروب - إذا وقع القدر عمي البصر- لا يغني حذر من قدر" ³ .

ولا يخفى ما في هذا التكثيف من دلالة على ضعف الإرادة وعدم القدرة على المواجهة ، وهذا هو ما بدا في موقف سكان بغداد - في مسرحية (مغامرة رأس المملوك جابر)- من الخلاف الدائر بين الخليفة ووزيره حول الحكم ؛ إذ يؤثر الشعب السلامة وعدم التدخل في المشاكل السياسية ، على الرغم من أثر هذا على حياتهم الاقتصادية والاجتماعية ، وهذا ما تكشف عنه الأحداث ، إذ يعم الدمار بغداد في نهاية المسرحية ، وتغدو السلامة التي ينشدها الشعب وهما وسراباً.

ويتمثل العنصر الثاني في القلب ، ففي مسرحية (الاغتصاب) تقول أم عزة : (صار الدم ماء) وهذه الجملة قلب لمتل أصله " الدم ما يبصير ميه" ⁴ . ومن المعروف أن لكل مثل مورداً ومضرباً ، "ويراد بمورد المثل الحالة التي قيل فيها ابتداءً ، ويراد بمضربه الحالات والمواقف المتحددة التي يمكن ان يستعمل فيها المثل" ⁵ . وإذا قارنا بين مضرب المثل ومورده ، نجد أن التوظيف المقلوب للمثل - أي نقله من عدم الصيرورة إلى الصيرورة - جاء مقصوداً من قبل ونوس ، ليصور الواقع الحاضر ، وتمزق العلاقات الاجتماعية تمزقاً كاملاً . وقد ورد هذا المثل على لسان (أم عزة) عندما ذهبت إلى أخيها ، تشكو إليه العسر وضيق ذات اليد ، فيساومها على بيتها مقابل المال الذي سيعطيه إياها. " أم عزة : تصوري يا عزة ، ساومني أخي على البيت .أخي من أبي

² سعد الله ونوس ، الأعمال الكاملة ، دار الأهالي ، الطبعة الأولى ، دمشق 1996م ، المجلد الأول : 208 .

³ محمد سعيد مبيض، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية، دارالثقافة، قطر 1986م: 30-267-280.

⁴ السابق ، المجلد الثاني: 94

⁵ د. عبد المجيد قطامش ، الأمثال العربية ، دراسة تاريخية تحليلية ، دار الفكر ، دمشق ، 1988م: 14/1

وأمي يريد أن يسلبنا مأوانا ويرمينا إلى العراء. أصبح الدم ماء ، ولا أحد يستطيع أن يعتمد على أحد"6.

ويتكرر هذا المثل في المسرحية على لسان الفارعة ، أخت المناضل إسماعيل ، ولكن بالرغم من ورود المثل كما هو دون قلب ، فإنه وضع في سياق مشابه للسياق السابق ، سياق تغيير العلاقات الاجتماعية وتمزقها ، في مجتمع تحكمه المادة والمصلحة ، إذ يرفض والد دلال (زوجة إسماعيل) ، أن يعترف بابنته لأنها اقترنت بشخص قد يجلب له مشاكل مع حكومة الاحتلال ، ومن ثم تتأثر مصالحه وتجارته .

" الفارعة :... تصور يا محمد . زرت اليوم السيد بشير البوسي والد دلال . قلت لعلها تكون مناسبة للصفاء والدم لا يصير ماء ، حين أخبرته عن ابنته غسلنا بالشتائم هي وأنا معا"7.

ونجد مثالا للقلب في مسرحية (رحلة حنظلة من الغفلة إلى اليقظة) ، والمثل الذي ورد هو : (في السجن لا يوجد أبرياء) ، وأصل المثل باللهجة الشامية " ياما برحوا بالحبوس مظلومين"8 دلالة على أنه ليس كل محبوس مذنباً ، إذ قد يكون بريئاً ، ويعجز عن الإتيان بدليل براءته . غير أن ونوسا يورد هذا المثل مقلوباً لا على لسان السجين البرئ (حنظلة) ، وإنما على لسان السجن الذي يبرر الأعمال القمعية للسلطة ؛ إذ يرفض سماع دفاع حنظلة عن نفسه ، ويعتبر كلامه ادعاءات كاذبة ، فالحبس لا يجوي في نظره إلا من ارتكب جرماً أو شبهة ، فيخالف المثل بذلك مورده الأصلي ، حيث يشير المثل إلى أن السجن كثيراً ما يجوي أبرياء ، أما في مضربه في المسرحية فيستخدم تبريراً لقمع السلطة .

" حنظلة : أما آن أن تشملني الرحمة . لم ارتكب أي شيء . لا جرماً ولا خطيئة .

ومع هذا أوقفوني ذات صباح ، ثم قادوني إلى السجن ، ورموني في ظلمته .

⁶ سعد الله ونوس ، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد الأول : 514

⁷ السابق ، المجلد الثاني : 94

⁸ محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، مرجع سابق : 328

الشرطي: لو لم ترتكب جرماً أو شبهة ما كنا حبسناك . في السجن لا يوجد أبرياء⁹ . وهكذا نجد أن القلب في المثليين السابقين كان موظفاً ليلائماً المثل طبيعة الواقع الحاضر، فالمثل في صورته القديمة ، وبمفهومه القديم لم يعد صالحاً للتعبير عما استجد في حياتنا المعاصرة من تغير لبعض المفاهيم والأخلاقيات.

ويتمثل العنصر الثالث في **التوليد** ، وهنا يلجأ ونوس في بعض الأحيان إلى توليد صيغة لغوية لها الهيكل البنائي للمثل الشعبي ، وهذا التوليد قد يكون بالمعنى أو بالمضادة . ومن أمثلة التوليد بالمعنى ما ورد في مسرحية (رحلة حنظلة من الغفلة إلى اليقظة) ، على لسان الشخص الرابع في المسرحية ، وهو يمثل رجل الشرطة ، الذي يرى أنه من أوليات الحكومة استئصال المرض قبل استفحاله ، واعتقال الشبهة وهي ما تزال في الخواطر والنوايا.

الشخص 4: قاعدتنا الأولية... الوقاية خير من العلاج.

الشخص 2 : وفي حالات الاستعصاء الدماغية عصا الشرطة هي المجدية.

الشخص 1 : ...ولهذا يتحتم علينا أن نعتقل الشبهة وشبهة الشبهة . وأن نسحق

الشغب وهو لا يزال في الخواطر والنوايا .

الشخص 4: أكدنا مراراً ونعود فنؤكد ، حبس احترازي خير من مواجهة فتنة¹⁰

لقد جاءت الصيغة اللغوية (حبس احترازي خير من مواجهة فتنة) مستولدة من القاعدة الصحية السابقة (الوقاية خير من العلاج) ، فالحكومة تنظر إلى حنظلة على أنه مرض يجب معالجته بالحبس ، فالحبس هو الذي يضمن سلامة النظام للحكومة واستقراره، ثم إنهما لم يعد لديها هم سوى القمع ومزيد من الاعتقالات ، التي قد تمتد إلى أبرياء أمثال حنظلة . وعلى هذا تحول المثل (الوقاية خير من العلاج) من مستواه الإيجابي في صورته الأولى ، إلى الاحتراز من المرض قبل وقوعه ، إلى مستوى آخر سلبي ، وهو استخدام السلطة لهذا المثل ليكون مبرراً في يدها لقمع الفتنة قبل أن تحدث .

⁹ سعد الله ونوس ، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد الثاني : 10

¹⁰ السابق ، المجلد الثاني : 54 ، 55

ويلاحظ أن الوصول إلى التوليد - في المثال السابق - مسبق بإجراءات تفسيرية للمثل تباعده عن مورده ، وهو يؤدي إلى (فتح المثل) لعملية الولادة ، حيث يأتي التفسير الأول بتقديم إجراء تطبيقي (عصا الشرطة هي المجدية) ، وهذا الإجراء يركز على العلاج دون تحديد المرض.

ثم يتلو هذا التفسير تفسير آخر أكثر وضوحا للحفاظ على السلطة ، يعتمد الإجراء التطبيقي أيضا في ضرورة (اعتقال الشبهة وشبهة الشبهة) ، ثم على إجراء ثالث ، حيث يتحول (الاعتقال) إلى (سحق الشغب) وهو ما زال في (النوايا).

وتقود هذه التفسيرات النسق إلى توليد صيغة موازية للمثل السائر، وهو ما يعني أن الصيغة الجديدة تجمع بين منطق النسق الأول، ومنطق المثل الموازي، ومن ثم يكون التأثير مزدوجا. أما مثال الحالة الثانية : أي التوليد بالمضادة ، فنجد في نهاية المسرحية السابقة ، ويرد على لسان حنظلة ، فبعد أن قطع رحلة طويلة من العذاب والشقاء نتيجة لتبنيه فكرة سلبيا تجاه ما تقتضيه بعض المواقف في الحياة من جرأة ومواجهة ، وجد أن المبادئ التي يتبناها في حياته ، من مثل (امشي الحيط الحيط وقل يارب السترة، الطاقة التي يأتيك منها الريح سدها واستريح ، بينك وبين الجار سمك الجدار).

هذه السلسلة الطويلة من الأمثال الاخزامية الاستسلامية ، لم تضمن له السلامة التي كان ينشدها ، فنراه بعد أن تعرض للتعذيب والسجن يتحول عن هذه (الأمثال/المبادئ) ، إلى تبني مثل آخر من اختراع ونوس وهو (كل ما حولي يعينني لأن فيه مصيري).

لقد أراد ونوس من خلال هذه المسرحية أن يبني وعيا ويقدم درسا تطبيقيا ، وأن يدفع المتلقي إلى التخلي عن مثل هذه السلبيات في حياته ، كما يدفعه إلى المبادرة بمشروع يقوم على فهم جريء للواقع ، وهذا اكتشافه حنظلة في النهاية ، إذ استفاق من غفلته بعد رحلة شاقة:

حنظلة : كانت الرحلة شاقة ، لكنها تستحق العناء .

حرفوش : (بعفوية بملوانية) الاسم.

حنظلة : حنظلة بن الحنظلي من مواليد الدرويشية.

حرفوش : المبدأ.

حنظلة : قولة امش الحيط الحيط وقل يا رب السترة لا تقود إلى السترة.

حرفوش : هذا ختام الرحلة "11

لقد قاد ونوس حنظلة تدريجياً إلى تبني مثله الجديد وهو (كل ما حولي يعنيني) ، وكأنه أراد أن يؤلف من عنده مثلاً يقف في مواجهة هذه السلسلة الطويلة من الترسبات السلبية في عقلية المواطن العربي ، وهذا ما عبر عنه في قوله : " يجب ألا ننسى أن المسرح فن شرطي ، لتقدم الأمور في حدودها القصوى ؛ أي أن نقدم تحاذل الجماعة الإنسانية حتى نهايته ، وأن نقدم العقلية المتخاذلة بكل ثرائها ، من الأمثلة الشعبية والحكم والمقولات ، ثم نقدم في مواجهتها أيضاً المحاولة المناقضة التي لم تتبلور بعد في تيار فعال في المجتمع ، وقادر فعلاً على أن يمسك المبادرة"12

كما يتمثل العنصر الرابع في الحركة الأفقية للصياغة بالتقديم والتأخير . ونجد مثل ذلك في مسرحية (الاغتصاب) ، في معرض الحديث الذي دار بين الفارعة وزرحة أخيها دلال ، إذ تحاول إقناعها بالأكل بعد أن عافتهت نفسها، نتيجة بُعد زوجها إسماعيل عنها ، الذي يقبع في سجون الاحتلال الصهيوني .

الفارعة : (تضع إبريق الشاي . وتجلس على الأرض) لا تتحدثي عن الفراق .

سيعود وستتعبين من الإنجاب .. يا الله يا دلال .. مدي يدك.

دلال : لا أجد أي قابلية.

الفارعة : مفتاح اللسان كلمة ، ومفتاح البطن لقمة . يا الله .. لا تجعليني أزعل"13

وأصل المثل : مفتاح البطن لقمة ومفتاح الشر كلمة¹⁴ . ونحن نعرف أن الصدارة في

الكلام تكون لما هو أهم ؛ وقد جاء التقديم هنا للجملة الثانية لما فيها من إشارة وتمهيد للشر

¹¹ سعد الله ونوس ، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد الثاني : 58

¹² السابق ، المجلد الثالث : 104

¹³ السابق نفسه ، المجلد الثاني : 73

الذي سوف يصيب إسماعيل ودلال ، إذ يتعرضان للتعذيب والاعتصاب ، وذلك حين يرفض إسماعيل الإدلاء بأية كلمة تخص رفاقه الفدائيين ، لأن كل شيء يبدأ بخطوة واحدة ثم يستمر ، فالكلمة تجر الكلمة ، واللقمة تجر اللقمة ، والاعتقال يجر وراءه اعتقالات كثيرة ، بدأت باعتقال إسماعيل ثم زوجته ثم أخته الفارعة... إلخ.

وفي مسرحية (مغامرة رأس المملوك جابر) نجد تقديمًا للنتيجة على المقدمة ، نلمس ذلك في قول المرأة الثانية رداً على سؤال الرجل الرابع عن الأحوال في البلاد .

الرجل الرابع : لا مؤخدة... وهل بينكم من يعرف بالضبط ما يجري !

الرجل الأول: (ساخرا) بالضبط!

المرأة الثانية : اضطراب الأحوال كالحريق لا يخفي دخانه¹⁵

في كلام المرأة الثانية حضرت ألفاظ المثل (لا دخان بلا نار) مع تحريف بسيط ، فقد ترددت مفردات (الدخان) ، وجاءت مفردة (الحريق) بديلاً عن (النار). وفي المثل الأصلي تسبق مفردة (الدخان) وتتأخر مفردة (النار) ، أي إن النتيجة تسبق المقدمة ، المقدمة : نار ، والنتيجة : دخان.

وقد جاء ونوس وعدل المثل ، ليجعل المقدمة أولاً (الحريق) ، والنتيجة ثانياً (دخان) . ولكن ورغم هذا التعديل يحافظ المثل على سياقه الأصلي ، فكل خبر مبالغ فيه لا بد أن يكون له أصل صحيح ، وإذا كان تقديم النتيجة على المقدمة يمثل قلباً لمعيار الإدراك ، فإن المقصود الإشارة إلى اضطراب الواقع ، وإخلال معاييره ، ومن ثم حاول ونوس أن يعيد للصيغة بعض معقوليتها بإدخال الجملة دائرة (التشبيه) حيث يكون المشبه (اضطراب الأحوال) ويكون المشبه به (الحريق) ، في حين نجد أن هذا المثل يرد بلفظه في مسرحية (أحلام شقية) على لسان (فارس) ، في محاولة منه لإثارة الشكوك والشبهات حول المستأجر الشاب بشير ، إذ يحاول فارس إقناع

¹⁴ محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، مرجع سابق : 293

¹⁵ سعد الله ونوس ، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد الأول : 153

كاظم زوج (غادة) بوجود علاقة بينها وبين بشير ، لأنه يريد التخلص منه بسبب استحواذه على اهتمام زوجة فارس وعطفها ، ويخاف أن تسلمه كل ما لديها من نقود .

كاظم:حقا.إنك رجل وضع.أثير الشبهات حول امرأتى كي أخلصك من مستأجر
يضايقتك؟

فارس : يا حضرة المساعد يقولون : لا دخان بلا نار . والشبهات لا تولد بلا
أسباب"16.

كما يتمثل العنصر الخامس في نقل مضمون المثل من المستوى العامي إلى
المستوى الفصيح ، لكن دون أن يفقد دلالاته وجوهه ، ولعل ذلك يندرج ضمن رؤية ونوس
لدور المسرح في إزالة الفروق بين العامية والفصيحة ، أو رفع العامية إلى مستوى الفصيحة ، وقد
عبر عن ذلك بقوله : "أعتقد أن على المسرح أن يشارك في هذا العمل التنويري الذي تقوم به
وسائل ثقافية مختلفة ، والذي سيؤدي ذات يوم إلى إخماء الفروق بين الفصحى والعامية . ومع
محاولات الكتاب حين يكونون واعين بهذه القضية ، فإننا نجد أننا قادرون على استخدام مستوى
من مستويات الفصحى، يتضمن - بشكل أو بآخر - طريقة التعبير المحكية أو العامية"17

وليس من المبالغة إذا قلنا : إن أغلب الأمثال التي وردت في مسرحيات ونوس - إن لم
تكن بأكملها - لا تخرج عن هذا المستوى الذي يجمع بين العامية والفصحى ، الذي تحدث عنه
ونوس ، وأمثلة ذلك كثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال :

- " من ير مصيبة غيره تمن عليه مصيبته"18 . والأصل هو : " اللي يشوف مصيبة غيره
بتهون عليه مصيبته"19 - " لا يجبر إناء الخزف إذا كسر"20 والأصل فيه : (اللي انكسر ما
بيصلح) أو " مثل القزاز إذا انكسر ما بينجبر"21

16 السابق ، المجلد الثاني : 282

17 السابق نفسه ، المجلد الثالث : 126 ، 127

18 المسرحية : 95

19 محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، مرجع سابق : 57

- " من يتزوج أمنا نناديه عمنا "22 ، والأصل فيه : " مين ما أخذ أمي بصيح له يا عمي "23
- " الطاقة التي يأتيك منها الريح سدها واستريح "24 ، والأصل: "الباب اللي يجيلك منه الريح سده واستريح "25 .
- (لا تنم بين القبور ولا تر منامات مفزعة) والأصل فيه : " لا تنم بين القبور وتشوف المنامات "26 .
- ولعلنا نلاحظ أن نقل المثل العامي إلى الفصيح ، قد احتفظ ببعض خواص العامي ، كما هو واضح في استخدام الفعل (استريح) والفصيح (استرح).

* * *

توظيف الحكاية الشعبية :

تشكل الحكاية الشعبية المحفوظة لنا ، إما بفضل التدوين خلال كتب التراث ، أو من خلال التواتر الشفاهي عبر الأجيال ، ذاكرة جماعية من تراث الشعب ، ومصدرا ثريا استقى منه ونوس العديد من موضوعات مسرحياته؛ إذ ساعدته الحكاية الشعبية بحكم مرونة بنيتها التي تسمح بالإضافة والحذف والتغيير ، على التدخل بثقافته وبراعته الإبداعية في إنشاء صيغ جديدة للحكايات الشعبية .

وتظهر استفادة ونوس من هذه الحكايات في ثلاثة مسرحيات ، وهي : الفيل يا ملك الزمان ، ومغامرة رأس المملوك جابر ، والملك هو الملك.

²⁰ المسرحية : 120

²¹ محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، مرجع سابق : 58- 291

²² المسرحية : 159

²³ محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، مرجع سابق : 297

²⁴ المسرحية : 8

²⁵ محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، مرجع سابق : 53

²⁶ السابق ، 26857

وهو في توظيفه للحكاية الشعبية يتعمد اللجوء إلى حكاية يعرفها (المشاهد/القارئ) مقدما ، وتشكل جزءا من وعيه الثقافي ، لكن بهمت دلالتها مع الألفة ، فأراد تحليتها مرة أخرى ، لتصبح موضوع تأمل مرة أخرى ، ومناسبة للحوار حول ما يعانيه الإنسان من قضايا ومشاكل. فليست الغاية إذن التعريف بما هو معروف ، وإنما تحويل ما هو معروف إلى دراما جدلية تعليمية ، تكسر إيها الملتقي الذي سببته الألفة ، وتشركه في إنتاج دلالات جديدة ، وقد عبر ونوس عن ذلك بقوله : " لم تخطر ببالي إطلاقا مسألة تأصيل المسرح عبر اختيار حكاية شعبية . ربما خطر ببالي أن استلهم إحدى حكايات التراث ، وهذا واضح في (الفيل يا ملك الزمان) ، يمكن أن يحقق فرصة لكي يتأمل الجمهور أمثلة يعرفها بصورة أكثر عمقا وصفاء ، أي إنه لا يؤخذ بسيرة الحكاية لأنه يعرفها مسبقا ، وإنما يكون العرض بالنسبة له لتأمل هذه الحكاية، وتدبر العبرة المستخلصة منها"²⁷.

لكن ما يهمننا في توظيف ونوس للحكاية الشعبية هو معرفة كيفية تعامله مع هذه الخامات التراثية ، من حيث الإضافة والحذف والتعديل ، وهل طال ذلك المضمون فقط أم الشكل والمضمون ؟ وهل كان التعديل اضطراريا أو لخدمة هدف معين ؟ سنتعرف على ذلك من خلال الوقوف على كل مسرحية على حدة .

الفيل يا ملك الزمان :

وقد استفاد ونوس مما ترويه الجذات والأمهات لأبنائهن ، وهذه الحكاية لا تزال تتردد على الألسنة حتى يومنا هذا ، ومؤداها أن فيل الملك المدلل يعيش فسادا في كل مكان تطأه قدماه . فعندما يتحول في المدينة يقتلع الأشجار ، ويهدم البيوت ويقتل الماشية ، ويزهق الأرواح ، ولا أحد يجرؤ على التصدي له أو الوقوف بوجهه ، لأنه فيل الملك ، يطعمه بيده ، ويشرف على حمامه بنفسه . وبين السلطة والشعب يقف زكريا ، الذي يتميز باسمه عن باقي أفراد الشعب ، ويحرض الناس على الحركة والعمل على إيقاف المآسي التي يسببها الفيل ؛ لذلك يعمل جاهدا

²⁷ سعد الله ونوس ، حوار أجراه معه نبيل حفار ونشر في مجلة الطريق ، العدد الثاني 1986م ، الأعمال

على انتزاع الخوف من قلوبهم ، لمقابلة الملك صفا واحدا وكلمة واحدة ، لشرح ما يفعله فيه . لكن الشعب يخزل زكريا ، إذ يقف وحيدا أمام الملك ، وتختنق الأصوات في حناجر الشعب الخائف المتردد ، فلا يجد مفرا سوى الدعاء للملك ، والمطالبة بتزويج الفيل ، كي تخف وحدته وينجب المزيد من القبيلة .

ويطالعنا هنا سؤال ، هو : كيف تعامل ونوس مع هذه الحكاية الشعبية ؟ وما الإضافة التي أضافها؟. لقد احتفظ ونوس للحكاية الشعبية بعناصرها المركزية ، واحتفظ لها بالمصمون المباشر ، وقام بمسرحتها عن طريق أولا تقسيم الحكاية إلى أربعة مشاهد معنونة ، ثانيا توزيع الأدوار على شخصوس المسرحية ، التي لا تمايز بينها غير شخصية زكريا. الذي يصفه ونوس بملامح تميزه فهو (شاب نحيل ، عصبي الوحه ، عيناه محتفتان بالغضب)²⁸ . وقد ميزه ونوس بتسميته أولا ، وبوصف ملامحه ثانيا ، لأنه هو الذي يجرى الناس على أخذ القرار بالذهاب إلى الملك ، وهو الذي يقوم بتدريهم على ترتيب الكلام ، ليكونوا كلمة واحدة وصفا واحدا أمام الملك، أي هو الذي يخطط للسعي جماعيا إلى الملك ، وتقديم شكوى له ، عساه يرفع بلاء فيه عنهم . ثالثا أنهى ونوس المسرحية بنهاية تعليمية بريختية ، وهنا تظهر استفادة ونوس من الشكل البريختي التعليمي حيث يخرج الممثلون عن أدوارهم ، ليعلنوا للجمهور أنهم قد مثلوا له حكاية ، لكي يتعلم منها العبرة .

" الجميع : هذه حكاية .

ممثل 5 : ونحن ممثلون .

ممثل 3 : مثلناها لكم كي نتعلم معكم عبرتها .

ممثل 7 : هل عرفتم الآن لماذا توجد القبيلة " ²⁹ .

فالقبيلة هنا ترمز لرجال الشرطة المفسدين ، وهي تكثر حين يجين الشعب ويستكين ، فلا يطالب بحقوقه...ولكن تنبغي الإشارة هنا إلى أن ونوسا قد نقل هذه الحكاية إلى المسرح

²⁸ سعد الله ونوس ، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد الأول : 458

²⁹ سعد الله ونوس ، السابق ، المجلد الأول : 458

للإشارة إلى ان هذا المضمون للحكاية غير صحيح ، لأن زكريا لم يعمل على إيقاف الفيل عند حده ، ولا معارضة السلطة أمام تركها الحرية للمفسدين ، وإنما لجأ إلى السلطة ذاتها ، دون أن يتصدى لها بالفعل ، ومن ثم خذله الناس ، لأنه خذل نفسه أولاً ، ومن ثم فإن ما تقوله المسرحية إضافة للحكاية الشعبية : أن مواجهة الفساد والسلطة التي تسانده يكون بالتمرد عليها تمرداً إيجابياً أو بمعنى آخر : يجب ألا نتصدى للفساد مباشرة، وإنما يجب التصدى أولاً لمن هم وراء هذا الفساد بالثورة وليس بالكلام والاحتجاج . وعلى هذا يكون التعديل أساسياً في هدف الحكاية ، بل لا بد أن يكون من الأسفل وإجباراً للسلطة ، أو استبعادها على الأقل.

مغامرة رأس المملوك جابر

استمد ونوس مادة هذه المسرحية بأحداثها وشخصياتها من الحكاية الشعبية الموجودة في سيرة الظاهر بيبرس . يقول ونوس : " عثرت على حدودة "المملوك جابر" عندما كنت أقلب في الطبعة الشعبية من سيرة الظاهر بيبرس ، كانت الحدودة مروية بصفحة ، أو صفحة ونصف . هالتي دلالتها . وبدأت أفكر في عمل مسرحي ، ولكن خلال فترة عملي كانت الشخصيات تنمو لا كحقائق تاريخية ، وإنما كشخصيات حية تعيش في الواقع ، وتطرح مشكلات هذا الواقع ، إذن في اللحظة التي بدأت فيها الكتابة كانت الحكاية كواقعة تاريخية انتهت ، وبهذا المعنى أقول : كنت أحس حين كتبت " المملوك جابر" أنني أكتب مسرحية معاصرة"³⁰.

ولكي يتسنى لي معرفة الإضافة التي أضافها ونوس إلى هذه الحكاية ، وكيف أنه عالج عن طريقها قضايا معاصرة تخص مجتمعه وواقعه ، لا بد لنا من الرجوع إلى الحكاية الأصلية ، لنعرف العناصر الأصلية فيها ، وهي تلك التي ترتبط بأحداث الحكاية وشخصياتها الأساسية ، والعناصر المتغيرة ، وهي تلك التي يضيفها الأديب إلى العناصر الأصلية ؛ إذ يضيف ما يراه مناسباً لأحداث الحكاية تبعاً للظرف الثقافي والاجتماعي الذي يعيشه.

³⁰ سعد الله ونوس ، السابق ، المجلد الثالث : 458

وتحكي الحكاية الأصلية قصة خلاف نشأ بين خليفة بغداد (شعبان المقتدي) ووزيره (العلقمي) ، نتيجة خلاف بين ولديهما حول حمام كانا يتلاعبان به ، فغلب حمام ابن الوزير حمام ابن الخليفة ، وأصبح الحمام من حقه ، فغضب ابن الخليفة ومضى إلى أبيه يطلعه على ما جرى ، فصاح الخليفة على غلمانه وأمرهم بأن يذبحوا حمام الاثنين ، فذبحوا حمام ابن الوزير جميعه ، وأبقوا على بعض حمام ابن الخليفة ، مما أثار غضب ابن الوزير ، الذي قصد والده وأطلعه على الأمر ، فاغتاظ الوزير العلقمي ، وأخذ يفكر في مكيده يُذهب بها ملك الخليفة ويفني عزه ، فأحس الخليفة بذلك إذ رأى في عيني وزيره الغدر ، لذلك جمع أرباب الدولة وأمرهم بإغلاق أبواب بغداد ، وتفتيش كل من خرج بجواب ، أما الوزير ، فقد أعياه التفكير في حيلة تمكنه من إرسال مکتوبه إلى ملك العجم (منكتم) ، ثم اهتدى إلى الحيلة ، فطلب أحد مماليكه ، ويقال له جابر ، وطلب منه إرسال رسالته ، ووعدته بأنه سيجزيه على ذلك بخمسمائة دينار وخلعة سننية ، وسيطلقه حراً لوجه الله تعالى ، لكن جابراً يبدي خوف بسبب الاحتياطات الأمنية المشددة على أبواب المدينة ، فما كان من الوزير إلا أن أخذ موساً وحلق به شعر رأس المملوك ، وكتب عليه رسالته ، وبعد أن اكتسى رأسه بالشعر ، وخفيت الكتابة ، أمره بالذهاب إلى بلاد العجم ، فأخذ المملوك يجد السير ، بعد أن فتشه الحراس على الأبواب ، فلم يجدوا معه شيئاً ، ووصل جابر إلى الملك منكمتم وقال له :معي لك رسالة من الوزير العلقمي ، وهي مکتوبه على رأسي ، فحلق رأسه وظهرت الكتابة ، فقرأ ما فيها " خطاباً من الوزير محمد العلقمي إلى بين أيادي الملك منكمتم الذي نعلمك به أن أمير المؤمنين خامر علينا وتكبر ، وظلم وتجبر ، وأنت أحق منه بالسلطنة ، لأنها من قدم الزمان لجدك الملك كسرى ..فحال وصول المملوك إليك ، تحضر ركبة كبيرة ، وتنزل بها على بغداد ، وأنا أملكك الأرض والبلاد ...وتعمل على قتل حامل الرسالة من غير إطالة، ليكون السر بيننا، ولا أحد يطلع عليه غيرنا"³¹.

ففرح ملك العجم وأرسل قوات كبيرة بقيادة ابنه (هلاوون) ، ليملك البلاد ويقتل العباد ، وأمر بدفن المملوك جابر.

³¹ انظر سيرة الظاهر بيبرس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1996م ، المجلد الأول :14

وبالمقارنة مع الحكاية السابقة ، نلاحظ أن سعد الله ونوس قد حافظ في مسرحيته على معظم جوانب الحكاية الأصلية ، لكن ذلك لم يمنعه من إضافة بعض العناصر ، وإسقاط بعضها الآخر، والتعديل في بعض الأحداث ، فاكتمت الحكاية الشعبية في مسرحيته وجودا جديدا بنية وتأويلا . وسنلخص في النقاط الآتية الكيفية التي تعامل بها ونوس مع الحكاية الأصلية : أولا أولى ونوس جل اهتمامه للملوك جابر ، وجعله محور العمل المسرحي ، في حين تركز الحكاية الأصلية على الخلاف الذي دار بين الخليفة ووزيره. ثانيا إن الحيلة التي خرج بها من بغداد جعلها ونوس من اقتراحه هو ، وليس من اقتراح الوزير (كما في الحكاية الأصلية) ، ولذلك فإنه يعمد في المسرحية إلى تقديم وصف جسدي ونفسي يشير إلى نبوغ الملوك وذكائه، إذ يقول في وصفه : " شاب تجاوز الخامسة والعشرين من عمره ، معتدل القامة شديد الحيوية ، يمتاز بملامح دقيقة وذكاة ، وفي عينيه يتراءى بريق نفاذ يوحى بالفطنة والذكاء" ³².

كما يرسم لشخصية جابر بعدا اجتماعيا ، فهو من طبقة المماليك ، ويطمح بالقفز إلى طبقة أعلى ، وإلى تغيير واقعه الاجتماعي ، لذلك فهو ينتهز فرصة الخلاف بين الخليفة ووزيره ليغير واقعه الفردي ، إذ يطمح بمكانة عالية وثروة وفيرة، كما يطمح بالزواج من الجارية زمرد... وهكذا فإن الأبعاد الثلاثة لشخصية جابر ، التي رسمها ونوس ، تبرر له اختلاق حيلة يستطيع من خلالها خدمة سيده الوزير بإرسال الرسالة إلى ملك العجم ، كما يتيح له تحقيق مطامحه وآماله ، بمعنى آخر، إن هذه الإضافة في المسرحية كانت مبررة ومنطقية ، وهي تخدم هدفا معينا ، فهناك دافع يدفع جابر إلى هذه المغامرة ، وهناك هدف يراد تحقيقه ، وبين الدافع والهدف تجري أحداث المسرحية ووقائعها ، التي لم تحدث مستقلة بعضها عن بعض ، بل يسلم الواحد منها إلى الآخر في وحدة بنائية متماسكة.

ثالثا: في الحكاية الأصلية نعرف سبب الخلاف الذي حصل بين الخليفة ووزيره ، أما في المسرحية ، فيجعل ونوس السبب مجهولا ، ومثار تأويلات كثيرة تحمل دلالات معاصرة ، فتركه

³² سعد الله ونوس ، السابق ، المجلد الأول : 142

لسبب الخلاف مجهولاً يفسح المجال في المسرحية للتداول فيما يمكن أن يكون سبباً للخلاف بين الخليفة ووزيره بشكل خاص ، وبين السادة بشكل عام . يتضح ذلك من خلال الحوار الذي دار بين سكان بغداد نتيجة سؤال أثاره الرجل الرابع عن سبب الخلاف .

" الرجل الأول :...أتأمل أن يكون الخلاف من أجل تخفيض الضرائب!

الرجل الثاني : أو من أجل تحسين أحوال الرعية.

الرجل الثالث : عشت عمراً طويلاً ، ياما رأيت سادة يعلون وآخرين يولون . أما عامة

بغداد فحالم هو هو ، وإن ضمنوا السلامة كان فوزهم عظيماً .

الرجل الأول :أمر معروف.لا يختلف السادة من أجل عامة بغداد (لحظة ..هامسا)

ربما كانت الخزينة تزرب .

الرجل الثاني : أو كان نزاعاً على قيادة العسكر.

الرجل الأول : لدى السادة دائماً أسباب كافية للخلاف . أما نحن فلا ناقة لنا ولا

جميل³³ .

هناك إذن سبب آخر لتعليق سبب الخلاف بين الخليفة ووزيره ، وهو تصوير علاقة

الشرطة بالشعب ، فالسلطة فوقية قمعية معزولة عن الشعب ، والشعب خائف مستكين لا

يتدخل في أمور السياسة والسادة .

رابعا:ألقى ونوس الضوء على وضع سكان بغداد ، وموقفهم المتخاذل ، وهذا ما لا

نجد في الحكاية الأصلية ، إذ لا نعرف من شأنهم شيئاً،ولا عن موقفهم من الخلاف الدائر في

البلاد ، وربما وجد ونوس في هذا الجانب نقصاً وتهميشاً لدور الشعب ، فأراد ملء هذا النقص

بمخيلته...ولكنه في مسرحيته لم يعط لهؤلاء السكان أي ملامح تميزهم ، إذ جردهم من السمات

المميزة ، وحوّلهم إلى أرقام ، فهم عبارة عن أصوات مغموعة خائفة،لا يدافعون عن حقوقهم ، ولا

يتجرؤون على التدخل في الأمور السياسية ، فهم لا ناقة لهم ولا جمل.

" الرجل الأول: يأمرونا بالبيعة.

المجموعة: فبايع

الرجل الثاني: ويأمرونا بالطاعة

المجموعة : فنطيع

المرأة الأولى: ذلك هو سر الأمان في هذا الزمان"³⁴.

خامسا: عمد ونوس إلى خلق علاقة غرامية بين الوزير وجاريتته شمس النهار ، وبين جابر وخادمتة زمرد ، وتأتي هذه الإضافة في ضوء تصوره لبيئة الحكام والقصور ، فهم منشغلون دائما بملاذتهم وأهوائهم ، ولكي يجعل للمملوك جابر دافعا آخر للإقدام على مغامرته هذه .

سادسا: أضاف ونوس شخصيات كثيرة للحكاية الأصلية ، وهذا مكنه من التحرك بسهولة في عالم القصور والملوك ، كما مكنه من تمثيل طبقات الشعب كافة في ذلك العصر ، فهناك منصور وجابر وياسر ، ويمثلون طبقة المالك ، وشمس النهار وزمرد ، وتمثلان طبقة الجوّاري ، بالإضافة إلى سكان بغداد المجردين بأرقام ، ويمثلون طبقة الشعب ، ولهب سياف بلاد العجم .

سابعا: حافظ ونوس على الإطار المكاني للحكاية في بغداد ، أما الإطار الزمني فهو (سالف العصر والأوان).

ثامنا : هذا من ناحية المضمون ، أما من ناحية الشكل ، فإنه يقترح لتنفيذ الحكاية السابقة أسلوب المقهى ، حيث يتفرق رواد المقهى على الكراسي الموجودة في أرجائه ، وحيث (العم مؤنس) الذي يقرأ للرواد كل مساء حكايات جديدة ، ويتدخلون هم في مجرى الأحداث ، ويتبادلون مع الممثلين التعليق والحديث .

وهنا يبرز حرص ونوس الشديد على التقرب من متلقيه عبر كل الوسائل : فهو يختار حكاية شعبية يعرفها وتلقى هوى لديه ، كما يختار المقهى ، وهو أيضا مكان معروف وأثير لدى

³⁴ سعد الله ونوس ، السابق ، المجلد الأول : 140

المتفرج العربي بوصفه مكانا للتسلية وسماع القصص الشعبية ، وهو لا يكتفي بذلك ، بل يأخذ من التراث الشعبي أحد أساليب توصيل القصص المتمثل في سرد الحكواتي .
وقد ساعده هذا الشكل (أي المقهى) على إثارة حوار مرتجل بين الخشبة والقاعة ، كما مكّنه الراوي الموجود في هذا المقهى من الربط بين عنصري الماضي والحاضر ، فيتزك للمتلقي مهمة الموازنة بين العصرين ، وإجراء إسقاطاته على الواقع الحاضر ، بالإضافة إلى أن شكل المقهى قد حقق تقنيات تعريبية مختلفة ، من ذلك: تقنية المسرح داخل المسرح - تبادل الأدوار بين الممثلين - النزعة التعليمية - الراوي - سرد الحدث المسرحي ثم القيام بتجسيده... إلخ.

الملك هو الملك :

يستمد ونوس مادته الدرامية في هذه المسرحية من إحدى حكايات ألف ليلة وليلة وهي بعنوان (النائم واليقظان)³⁵ .

وكما هو معروف تعد (ألف ليلة وليلة) واحدة من أهم المصادر الشعبية ، التي اعتمد عليها المسرحيون العرب ، لما تتمتع به من شهرة بين الناس ، ولما تزخر به من عناصر المتعة والظرافة والخيال ؛ فتصلح لأن تكون وسيلة من وسائل المتعة ، وإطارا يعبر من خلاله الكاتب عن قضايا فكرية مختلفة .

تحكي القصة المذكورة قصة نزوة من نزوات الخليفة العباسي هارون الرشيد ، إذ يشعر بالضجر في ليلة من الليالي ، فيتنكر هو وسيفه مسرور في زي تاجرين ، وينزلان للتجول في أحياء بغداد ، وشاءت المصادفة أن يلتقيا برجل يقال له أبو الحسن ، الذي يصرح أمامهما بأمنيته وأحلامه ، إذ يلجم بأن يصبح خليفة للبلاد يوما واحدا ، ليقوم إعوجاج الحكم ، وينتقم من التجار الذين تأمروا عليه ، وكانوا سببا في إفلاسه ، وينتقم كذلك من الشيوخ الذين كانوا يكيدون له ويعكرون صفوه ، فتلذ للرشيد عندئذ أن يلعب لعبة تسلية ، وتذهب الضجر عن نفسه ، فما كان منه إلا أن دس لأبي الحسن مخدرا ثقيلًا ، وأمر سيفه مسرورا بنقله إلى القصر ، وعندما

³⁵ انظر ألف ليلة وليلة ، تقدم طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة زهران ، الجزء الثاني ، 1999م.

يستيقظ أبو الحسن صباحا ، يجد نفسه خليفة متشحا بحلة الخلافة ، فيكذب عينيه ، ويسأل من حوله عما إذا كان الخليفة حقا ، فيؤكدون له أنه الخليفة ، فيعاقب الشيوخ الأربعة الذين كانوا يكيدون له ، ويمنح أمه مبلغ مائة دينار ، ولكن النهار يمضي دون أن يظهر شيئا من حكمته أو حزمه المزعومين، بل على العكس ، تحدث مفارقات كثيرة ومضحكة تنم عن جهله بأمور الخلافة والحكم . وينتهي النهار بتخديره مرة ثانية وإعادته إلى بيته ، حيث يستيقظ صباحا ، فيستغرب وجود والدته عند رأسه ، إذ ما يزال يعتقد أنه أمير المؤمنين.

ويذكر الرشيد بوشعير أن هناك حكايات أخرى استلهما ونوس من ألف ليلة وليلة في مسرحيته هذه ، لكن استلهامه لها يبقى باهتا إذا قيس بالحكاية السابقة .

ومن هذه الحكايات حكاية أبي عزة وخادمه عرقوب المستوحاه من حكاية المعلم والخدام .. وكذلك حكاية هارون الرشيد مع محمد بن علي الجوهري ، الذي كان يتشبه بالخليفة في ملبسه ومأكله ومجلسه ... وموقف الفقير (عميد) الذي سرق تفاحة من السوق فهجم عليه البائع وأشبعه ضربا ، فيه نفحة من حكاية العبد الأسود " ريجان " الذي اختطف تفاحة من أحد الأطفال في الشارع ، وقدمها هدية لبنت الوزير التي كان يحبها³⁶.

إن هذا الاستدعاء المكثف لحكايات ألف ليلة وليلة ، يعكس اهتمام ونوس الشديد بهذا المؤلف التراثي الضخم ، كما يعكس إعجابه به ، فقد سئل يوما عن أفضل كتاب يريد أن يقرأه في عزلة تستغرق ستة أشهر ، فأجاب ألف ليلة وليلة .

لكن ما يهمنا الآن هو الإضافات والتعديلات التي أجراها ونوس على الحكاية التي لخصناها سابقا ، فهما هي هذه الإضافات ؟

لقد أحدث ونوس تغييرات عديدة شملت الشخصيات والأحداث والبناء ، وتنحصر هذه التعديلات في النقاط الآتية : أولا خلص ونوس الحكاية من روح الدعابة ، كما جعل مكانها وزمانها مطلقين ، إذ يقول ونوس على لسان شخصه : (نحن الآن في مملكة خيالية... وحكايتنا

³⁶ الرشيد بو شعير ، دراسات في المسرح العربي المعاصر ، دار الأهالي ، دمشق ، ط1، 1997، م : 49 ، 50

وهيية) ، ولذلك فإنه يستبدل بشخصية الرشيد شخصية ملك ما لمملكة ما . وهذا ما يسمى بالتعميم والتجهيل³⁷ .

أي إن المسرحية تتجنب تحديد المكان والزمان اللذين يصنعان الإطار العام للأحداث ، مما يتيح للمضمون صلاحية مستمرة ، تصدق وقائعه في كل زمان ، كما تتيح لنوس تحميل الملك دلالات بعيدة عن الفكرة التي يحتفظ بها المتلقي عن هارون الرشيد .

ثانياً: استبدل ونوس بمسرور سيف هارون الرشيد ، الذي رافقه في جولاته التنكيرية ، بربير الوزير ، وأوكل شخصية السيف إلى شخصية أخرى .

ثالثاً: تحكي الحكاية الأصلية أن أبا الحسن - بعد أن تربع على عرش الخلافة - قد حقق كل ما يتمناه ، إذ أمر بجلد الناس الذين آذوه ، وأعطى والدته مبلغاً من المال ، أما في مسرحية ونوس فإنه ينسى خصوماته السابقة ، بل إنه يُظهر تعاطفاً مع هؤلاء التجار الذين كانوا سبباً في إفلاسه ، ويتراجع عن عقابهم ، كما يتغاضى عن خلافه مع الشيخ طه لاتفاق مصالحه مع مصالحهم . وعندما تأتي أم عزة تشكو له ما فعله التجار بزوجه ، يتهمها بالإساءة إلى سمعة الدولة ، ويحكم على نفسه بالتجريس ، وعلى ابنته بأن تكون جارية في قصره .

"الملك... كل ما فعله الشهبندر ، وهو ما يفعله دائماً، أنه حمى نفسه ورزقه . التجارة حلال والمنافسة حلال . حين فتح زوجك محله دون أن يتفق مع الشهبندر ، صار خصماً ومنافساً ، لم يسرقه أحد أو يغشه ، وإنما ورط نفسه في مباراة أكبر من مقدرته وإمكانياته ، وكانت النتيجة أنه خسر وأفلس .. كان بالأحرى أن توجهي شكواك ضد زوجك . فهو سبب بلائك .. وهذه الجلسة طالت .. وهاك أحكامي ... سجل أيها الوزير .. حكمنا على زوج هذه المرأة بالتجريس . يدار به في كل أسواق المدينة . من الباب الصغير إلى الساحة المركزية..."³⁸ .

³⁷ انظر الدكتور عز الدين إسماعيل ، القصص الشعبي في السودان " دراسة في فنية الحكايات ووظيفتها " ، الهيئة

العامة للتأليف والنشر 1971م : 12 - 15

³⁸ سعد الله ونوس ، السابق ، المجلد الأول : 562 ، 563

ويأتي هذا التعديل في الحدث لإبراز فكرة معينة ، وهي أن الملك هو الملك ، وأن أي فرد يعتلي كرسي الحكم ويمسك الصولجان ، بإمكانه أن يتحول إلى ملك حقيقي صارم ، يستخدم العنف بوصفه وسيلة لحفظ ملكه والسيطرة على شعبه .

رابعاً: بناء على الفكرة السابقة ، جعل ونوس أبا عزة هو المسيطر على اللعبة ، وليس هارون الرشيد كما في الحكاية الأصلية .

خامساً:أضف ونوس شخصيات كثيرة ، أسهمت في رسم خلفية اجتماعية واقتصادية وسياسية للأحداث ، كما أسهمت في تحديد اتجاهات المجتمع ، فهناك الشيخ طه الذي يمثل السلطة الدينية ، وشهندر التجار الذي يمثل السلطة الاقتصادية ، وشخصيتا (زاهد وعبيد) اللذان يأخذان دور الراوي ، فيمهدان للأحداث ويعلقان عليها ، وفي بعض الأحيان يشاركان فيها ، وهما يمثلان جماعة الشباب الثوريين الذين يشكلون نظاما سريا للإحاطة بالنظام الملكي .

كما أن هناك شخصيات أسهمت في رسم الجو الاجتماعي لأبي عزة قبل أن يصبح ملكا مثل : أم عزة وعزة والخادم عرقوب ، كما توجد شخصيات تمثل بطانة الملك كالسياف وميمون الذي يدلك الملك وزوجة الملك ، ومقدم الأمن .

وهنا نقول : إنه على الرغم مما بدا في المسرحيات السابقة من مظاهر التحريف والتغيير والتبديل في الحكاية الأصلية ، فإنها لم تفقد إحكامها البنائي، حيث يرتبط أول الحكاية بآخرها ، وحيث تتضافر عناصر المسرحية كلها مع أحداثها وشخصياتها ، وتركيباتها لإبراز المغزى العام وتأكيداه .

ومن هنا عني ونوس بالعناصر كلها ، لما لها من دور وأهمية في بناء المغزى العام للمسرحية ، وهو وإن أضاف بعض العناصر ، فإن إضافته لها لا تضعف البناء التركيبي للمسرحية ، إذ يخلق لوجودها مبررا منطقيا ووظيفيا .

وإذا كانت الحكاية الشعبية في أصلها تؤدي وظيفتين أساسيتين ، ألا وهما : الإمتاع والتثقيف ، فإن توظيف ونوس لها في مسرحياته لم يفقدها هاتين الوظيفتين ، لكن الوظيفة الثانية – أي التثقيف – كانت تنطوي على جانب وعظي تعليمي ، وكانت تتم على نحو مباشر

بالتوجه إلى الجمهور ومخاطبته في نهاية كل من المسرحيات الثلاثة ، كما هو مألوف في المسرح البريختي .

وهكذا نجد أن ونوس لم يقدم الحكاية الشعبية في صيغتها الجاهزة المتوارثة ، وإنما قام بإخضاع الحكاية الشعبية للمتغيرات الثقافية والاجتماعية التي يمر بها مجتمعه ، وكان على وعي كبير بهذه المتغيرات، لذلك كانت مسرحياته تمتلك جانب القدرة على التسلية والتثقيف والنقد الاجتماعي ، مما أفسح مجالاً أمام المتلقين لتصفح صحائف حياتهم.

نخلص من هذا كله إلى ما يأتي :

أولاً كان الموروث الشعبي تقنية مركزية في مسرح سعد الله ونوس ، وكان بمثابة نافذة أطل منها وعيه على العالم ؛ فقد رأى ونوس في هذا التراث ازوداجية مدهشة ، إذ إنه يجمع بين طفولية الإنسانية ونضجها على صعيد واحد ، ومن ثم وسع من دائرة توظيفه للتراث الشعبي ، فتحرك من الأمثال إلى الحكاية الشعبية ، لكنه لم يحتفظ لهذه المدونة بكونيتها التي جاءت عليها ، وإنما استكمل ما رآه فيها من نقص ، وعدل ما رآه فيها من تحريف ، مستعينا - في ذلك - بما حفظته المرويات الشعبية في أشكالها المختلفة ، لأنها أمدته بشيء من المسكوت عنه ، وأفصحت له عن بعض ما استغلق عليه ، ثم أنه أعطى لنفسه الحق - بوصفه مبدعاً- في أن يتصرف في المادة الأولية التي وصلته بما يخدم مستهدفاته الفنية في تقديم مسرح ينتمي إليه ، بقدر ما ينتمي إلى هذا الجنس الفني في عموميه .

بمعنى آخر ؛ أنه لا يعيد البنيات التراثية كما هي عليه ، إذ يرى أنه لا يضيف شيئاً إذا أعادها كما هي ، لذلك يُعمل يده فيها حذفاً وإضافة وتعديلاً ، بما يعبر عن موقفه من هذا التراث وفهمه له ، وبما يعبر عن وعيه لواقعه الحاضر كذلك.

ثانياً: لم تكن نظرة ونوس للتراث نظرة تقديسية ، بل إنه في أحيان كثيرة يضع نفسه في موضع المعارضة لهذا التراث ، كما رأينا في توظيفه للأمثال الشعبية ، التي تنطوي على جانب كبير من السلبية ، وهذا يعكس تطوراً لرؤيته للتراث ، من محاولة التوظيف للإسقاط على الواقع المعاصر ، إلى التوظيف بغرض التأمل ومحاوره هذا التراث .

ثالثاً: أن هناك تدرج في توظيف التراث الشعبي ، من توظيف للمضمون إلى توظيف للشكل والمضمون ، وهو يرجع إلى حكاية يعرفها المتلقي ، ويطرحها في رؤية جديدة كاشفة. لقد تأكد من متابعة توظيف التراث الشعبي في مسرح سعد الله ونوس أنه حقق لنفسه أولاً قدرة خاصة في مواجهة واقعه ، الذي شعر فيه بالاغتراب الداخلي والخارجي ، ثم حقق ثانياً نوعاً من الطاقة المحركة لهذا الواقع للخروج به إلى أفق الإنسان الصحيح .

قائمة المصادر والمراجع

- ألف ليلة وليلة ، تقلم طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة زهران ، المجلد الثاني 1999م
 الرشيد بو شعير، دراسات في المسرح العربي المعاصر، دار الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى 1997
 سيرة الظاهر بيبرس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المجلد الأول 1996م
 د. عبد المجيد قطامش ، الأمثال العربية ، دراسة تاريخية تحليلية ، دار الفكر ، دمشق 1988م
 د. عز الدين إسماعيل ، أ- توظيف التراث في المسرح العربي ، مجلة فصول ، المجلد الأول ، العدد الأول ، أكتوبر 1980 ب- القصص الشعبي في السودان "دراسة في فنية الحكايات ووظيفتها" ، الهيئة العامة للتأليف والنشر
 1971م محمد سعيد مبيض ، الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية ، دار الثقافة ، قطر 1986م

Kaynakça

- Dirasatü fi'l-Mesrahi'l-Arabiyyi'l-Muasır, *er-Reşid bu Şa'ir*, 1. baskı, Darü'l-Ehali, Dımaşk, 1997.
 el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, *Sîretü'z-Zahir Baybars*, c. 1, byy., 1996.
 İsmail, İzzeddin, *Tavzıfu't-Türas fi'l-Masrahi'l-Arabi*, Mecelletü Fusül, c. 1, sayı: 1, Ekim, byy., 1980.
 _____, Kasasü'ş-Şa'bî fi's-Sudan "Dirasetü Fi Fenniyyetü'l-Hikayat ve Vazifetiha", el-Heyetü'l-Âmme, byy., 1971.
 Katamış, Abdülmecid, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1988.
 Mübeyyid, Muhammed Saïd, *el-Hikem ve'l-emsalü'ş-şabiyye fi'd-diyari'ş-şamiyye*, Dârü's-Sekâfe, Katar, 1986.
 Sa'd, Taha Abdurrauf, *Elf leyle ve leyle*, Mektebetü Zehran, c. 2, byy., 1999.

فواصل الآيات القرآنية التي تشمل أسماء الله الحسنى

دسوقي إبراهيم محمد إبراهيم *

ملخص

يدرس هذا المقال فواصل الآيات القرآنية التي تشمل أسماء الله الحسنى دراسة إيقاعية ، من خلال دراسة المقاطع الصوتية ومدى تشابها ، وكذلك من خلال تماثل الحروف وتقاربها في المخارج والصفات ، مما يؤدي إلى إحداث نوع من التناغم بين آيات القرآن الكريم ، ويجعلها مؤثرة في وجدان من يقرأها أو يسمعها . ولم تنس الدراسة التأكيد على أهمية توظيف الجانب الصوتي في إنتاج الدلالة القرآنية.

ÖZ

Allah'ın Güzel İsimlerini İhtiva Eden Ayet Fasilaları

Bu makale, Allah'ın güzel isimlerini ihtiva eden Kur'an ayetlerinin fasılalarında fonetik ahenk, harflerin mahreç ve sıfatlarında benzerlik ve yakınlık açısından müzikal uyumu incelemektedir. Bu husus, Kur'an-ı okuyan ya da dinleyenlerin kalp ve gönüllerini etkileyen ayetler arasında harika bir musiki-nin oluşmasını sağlamaktadır. Yine bu araştırma Kur'an-ı Kerim'in yeni anlam inceliklerine ulaşmada, fasılalarındaki fonetik ahengin incelenmesinin önemini de vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Müzik, Fonetik, Kur'an

ABSTRACT

Verse Passages of The Koran with Excellent Names of Allah

This article examines rhythm of phonetics, musical harmony in utterance and in similarities of adjectives in Verse passages of the Koran with excellent names of Allah. This issue supplies a magnificent musicality on the hearts of people who reads and listens to the Verses. This article also stresses of reaching new meanings by studying the importance of rhythm of phonetics in Verse passages.

Keywords: Music, Phonetic, Koran

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Misafir Öğretim Üyesi.

الموضوع

الفاصلة في القرآن الكريم هي كلمة آخر الآية كفاية الشعر وقريئة السجع. وقال الداني : كلمة في آخر الجملة . وقال القاضي أبو بكر: الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعاني. وقد فرق الداني بين الفواصل ورؤوس الآي فقال : الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده ، والكلام المنفصل قد يكون رأس آية وغير رأس ، وكذلك الفواصل تكن رؤوس آية وغيرها ، وكل رأس آية فاصلة وليس كل فاصلة رأس آية¹.

ويعرف الباقلاني الفواصل بقوله : "حروف متشاكلة في المقاطع ، يقع بها إفهام المعاني وفيها بلاغة . والأسجاع عيب ؛ لأن السجع يتبعه المعنى ، والفواصل تابعة للمعاني"². ومعنى هذا، أن الفاصلة هي كل ما يمكن الوقوف عليه مفيدا معنى تاما. ووفقا لهذا يمكن عدُّ الوقف اللازم وحتى غير اللازم داخل الآية الواحدة فاصلة ؛ فمثلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ (البقرة:26) يمكن عدُّ (مثلا) هنا فاصلة. وهكذا في بقية أنواع الوقف. وقال الجعبري: "لمعرفة الفواصل طريقان: توقيفي، وقياسي. أما التوقيفي فما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم وقف عليه دائما تحققنا أنه فاصلة ، وما وصله دائما تحققنا أنه ليس بفاصلة . وما وقف عليه مرة ووصله أخرى احتمال الوقف أن يكون لتعريف الفاصلة أو لتعريف الوقف التام أو للاستراحة. والوصل أن يكون غير فاصلة أو فاصلة وصلها لتقدم تعريفها . وأما القياسي فهو ما ألحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص لمناسب ، ولا محذور في ذلك لأنه لا زيادة فيه ولا نقصان ، وإنما غايته أنه محل فصل أو وصل" .

¹ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ، دار إحياء العلوم - بيروت ، الطبعة الثانية ، 1992م ، الجزء الثاني : 268 وانظر كذلك : الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة

العصرية - صيدا - بيروت ، الطبعة الثانية 1972م ، الجزء الأول : 52

² انظر: إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحد صقر ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ : 270

ويقول السيوطي في تعريف الفاصلة: "فاصلة الآية كقرينة السجعة في النثر وقافية البيت في الشعر، ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف الحركة والإشباع والتوجيه فليس بعيب في الفاصلة". وفي مكان وقوع الفاصلة يقول السيوطي كذلك: "تقع الفاصلة عند الاستراحة بالخطاب لتحسين الكلام بها ، وهي الطريقة التي يبين القرآن بها سائر الكلام. وفي تسميتها يقول: "وتسمى فواصل لأنه يفصل عنده الكلامان ، وذلك أن آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها. ولا يجوز تسميتها قوافي إجماعاً، لأن الله تعالى لما سلب عنه - أي القرآن الكريم - اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضاً لأنها منه وخاصة به في الاصطلاح، وكما يمنع استعمال القافية فيه يمنع استعمال الفاصلة في الشعر لأنها صفة كتاب الله تعالى فلا تتعداه"³.

وإذا كانت الفاصلة تقع في داخل الآية وفي آخرها وفق ما سبق من تعريفات ، فإن هذا البحث يختص بدراسة الإعجاز القرآني في الفواصل التي تقع في أواخر الآيات . ليس ذلك فحسب ، بل في الفواصل التي تشمل أسماء الله الحسنى ، حرصاً مني على تخصيص مادة الدراسة للخروج بنتائج مرجوة مفيدة إن شاء الله عز وجل .

وتدرس هذه المقالة الفواصل من خلال أربعة محاور هي على الترتيب : نهاية الفواصل بحروف المد واللين ، إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل ، تقسيم الفواصل من حيث المتماثل والمتقارب في الحروف ، تقسيم الفواصل من حيث المتوازي والمتوازن والمطرّف .

* * *

وفيما يخص المحور الأول المتمثل في نهاية الفواصل بحروف المد وحركات اللين ، فبقراءة القرآن الكريم ومتابعة آياته في خواتمها يدرك أن معظم فواصل هذه الخواتم تنتهي بمذه الحروف (الراء ، الدال ، اللام ، الميم ، الطاء ، الزاي ، الباء ، الظاء ، النون ، التاء) بعد حروف المد وحركات اللين . ومثال الراء ﴿والله على كل شيء قدير﴾ (الحشر: 6) وكذلك: ﴿إنه على رجعه لقادر﴾ (نوح: 10) ، ومثال الدال ﴿وهو على كل شيء شهيد﴾ (سبأ: 47) ومثال الميم: ﴿والله واسع عليم﴾ (النور: 32) ومثال الطاء: ﴿إن الله بما يعملون محيط﴾ (آل عمران: 120) ومثال الزاي: ﴿وهو القوي العزيز﴾ (الشورى: 19) والظاء: ﴿إن ربي على كل شيء حفيظ﴾ (هود: 57) والتاء: ﴿وكان الله على كل شيء مقبلاً﴾ (النساء: 85).

³ انظر: الإتيان في علوم القرآن ، الجزء الثاني ، على الترتيب: 268 ، 269 ، 270

وبالنظر إلى هذه الحروف يدرك أنها قد جمعت بين عناصر كثيرة من الإعجاز القرآني. أولاً أن هذه الحروف جمعت بين الخصائص الصوتية التي تندرج تحتها الأصوات العربية، مثل الجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط والمخارج: الشفهي والثوي واللساني كما في الشكل⁴:

الصوت	الجهر والهمس	الشدة والرخاوة والتوسط	المخرج
التاء	مهموس	شديد	لساني
الذال	مجهور	شديد	لساني
الراء	مجهور	متوسط	ذلقي
الزاء	مجهور	رخو	لساني
الطاء	مهموس	شديد	لساني
الظاء	مجهور	رخو	لثوي
الميم	مجهور	متوسط	شفهي

ثانياً أنه بالنظر إلى الخاصية الأولى المتمثلة في الجهر والهمس نجد أن هذه الحروف تنتمي في معظمها إلى الجهر الذي يتصف بالوضوح والبيان والنصاعة مما يؤثر إيجابياً في أداء المعنى . وحتى الصوتان المهموسان (التاء - الطاء) نجدهما ينتميان في الخاصية الثانية إلى الشدة في النطق التي لا تقل عن الجهر في قوة أداء المعنى. ثالثاً: أن هذه الحروف انتمت في ثلاثة منها: التاء ، الذال ، الطاء - في الخاصية الثانية: الشدة والرخاوة والتوسط - إلى جانب الشدة ، مما يدل على الوضوح والإبانة والإعجاز في كل موضع من هذه المواضع، متجاورة مع الآيات التي تسبقها والتي تأتي بعدها كما ستبين الدراسة فيما بعد. رابعاً: أن هذه الأصوات اندرجت في معظمها إلى المخرج اللساني؛ لأن اللسان من أهم أعضاء النطق في الإنسان؛ فيه يعبر عن نفسه ، وبه يتواصل مع الآخرين حتى باللغات المختلفة، وبه أشار الله سبحانه وتعالى إلى نزول القرآن الكريم في الجانب اللغوي منه بقوله تعالى: ﴿وهذا لسان عربي مبين﴾ (النحل:103) وفي قوله تعالى: ﴿بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء:195)، ولأن اللسان من أهم مخارج النطق في الإنسان أنيطت به الأعمال من حيث الصالح والظالم ، وأنه قد يتسبب في انكباب الإنسان على مناخره في النيران كما جاء في

⁴ انظر في مخارج الأصوات العربية وخصائصها ، سيبويه ، الكتاب ، تحقيق محمد عبد السلام هارون ، مكتبة

حديث معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم . خامسا: أن هذه الحروف سُبقت بحروف المد (الألف - الواو - الياء) مع وجود حرف فاصل أحيانا كما في (قادر) . وقد أوحى هذا بعنصرين من عناصر الإعجاز القرآني في هذا السياق : الأول إحداهن نوع من التطريب والتنغيم ، وهي الصفات التي كانت متوفرة في الشعر العربي آنذاك ، ولأن القرآن الكريم يعد معجزة من جنس ما برز فيه العرب ، فقد نزل على لسانهم بضرب من التحدي مما هز وجدانهم ، وأبهر عقولهم فلم يستطيعوا أن يأتوا بمثله رغم براعتهم وفصاحتهم في اللغة التي نزل بها القرآن ، وهي لغة العرب. الثاني إن أصوات المد تمتلك قوة إسماع عالية جدا تفوق قوة إسماع الصوامت بكثير، بل إن قوة إسماع بعض الصوامت (وهي الانفجارية المهموسة) تكاد تكون معدومة⁵. كما تعد أصوات المد وسيلة لربط سلسلة من الصوامت في أثناء الكلام، ولأن قوة الإسماع في هذه الصوامت منخفضة جدا ، بل معدومة في طائفة منها ، فقد اعتمدت قوة الإسماع العالية في أصوات المد على إعطاء الصوامت التي تكتنفها في الكلام قدرة على الإسماع. وهذا يعني أن أصوات المد على غاية من الأهمية اللغوية ، فهي تقوم بتجميع الصوامت بعضها مع بعض لتأليف الكلام أولا، ثم تقوم بإعطائها قوة على الإسماع⁶.

أما أسماء الله الحسنى التي انتهت بحروف المد وحركات اللين ، فقد اعتمدت على حركات اللين (الفتحة - الكسرة - الضمة) ، ومن ثم جاء معهما ما يناسبهما من حروف المد (الألف - الواو - الياء) متبعة بصوت صامت في الحالة الأولى : الفتحة ، وبالنون في الحالتين الثانية والثالثة : الكسرة والضمة. ومثال الأول قوله تعالى : ﴿وما بينهما العزيز الغفار﴾ (ص:66) . وهنا نلاحظ أن الفاصلة ختمت بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة ، ونتيجة لوجود صوت اللين / الفتح جاء حرف المد/الألف ، ثم الصوت الصامت . ويتبع الفواصل السابقة يدرك مدى التناغم الذي يقع بينها؛ فالفواصل التي قبلها تقع في كلمات (النار-القهار-الأبصار-الأشرار).

أما اجتماع صوت اللين الكسرة مع الياء، فيلاحظ في اسم (عالمين) في قوله تعالى : ﴿وكننا به عالمين﴾ (الأنبياء:51) وكذلك : ﴿وكننا بكل شيء عالمين﴾ (الأنبياء:81) . وبالرجوع إلى الفواصل التي تسبق هاتين الفاصلتين ، نجد أن الفاصلة الأولى مسبوقة بفاصلة (منكرون) وملحوقة بفاصلة (عاكفون). والثانية مسبوقة بفاصلة (شاكرون) وملحوقة بفاصلة (حافظين) وفي كلمة

⁵ انظر: د. غالب فاضل المطلبي، في الأصوات اللغوية، دائرة الشؤون الثقافية والنشر-العراق، 1984م : 45

⁶ انظر: السابق : الصفحة نفسها

قادرين) نجد النوع الثالث وهو اجتماع صوت اللين /الضمة مع حرف المد الواو في قول الله عز وجل: ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ ﴾ (المؤمنون:18) ، وقد سبقت هذه الفاصلة بقوله (غافلين) ، كما لحقت بفاصلة (تأكلون) . وفي قوله: ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ أَنْ نُرِيكَ مَا نَعُدُّهُمْ لِقَادِرُونَ ﴾ (المؤمنون:95) نجد أن هذه الفاصلة سبقت بفاصلة (يوعدون) ولحقت بفاصلة (يصفون). وقوله: ﴿ فَلَا أَقْسَمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لِقَادِرُونَ ﴾ (المعارج:40) سبقت فاصلتها بقوله (يعلمون) ولحقت بفاصلة (مسوفين). ومثال مقتدرين قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَلَيْهِمْ مُّقْتَدِرُونَ ﴾ (الزخرف:42)، قد سبقت بفاصلة (منتقمون) ولحقت بفاصلة (مستقيم). وهكذا.

ومن الواضح أن نهاية الفواصل بحروف المد واللين في أسماء الله الحسنى ماثلة في القرآن الكريم على نحو ملحوظ ، والمهم أنما تأتي متسقة صوتياً مع ما يجاورها من فواصل. وفي هذا المجال يقول الزركشي: "قد كثر في القرآن الكريم ختم كلمة المقطع من الفاصلة بحروف المد واللين وإلحاق النون؛ وحكمته وجود التمكين من التطريب بذلك"⁷ .

وفي حروف اللين يقول الخليل : " في العربية تسعة وعشرون حرفاً . منها خمسة وعشرون حرفاً صحاحاً لها أحياناً ومدارج ، وأربعة حروف جوف وهي : الواو والياء والألف اللينة . والهمزة ، وسميت جوف لأنها تخرج من الجوف فلا تقع في مدرجة من مدارج اللسان ، ولا من مدارج الحلق ، ولا من مدارج اللهاة ، إنما هي هاوية في الهواء فلم يكن لها حيز تنسب إليه إلا الجوف"⁸. وفي التعليق على قول الخليل يقول الدكتور المطليبي : " فعدم وجود مخرج لهذه الأصوات يعني بعبارة علماء الصوتيات اليوم ، أنه لا أثر للاحتكاك في إصدار هذه الأصوات، وأن قوتها التصويتية كانت بسبب خروج الهواء . وهذه هي في الحق الميزة الأساسية التي تمتاز بها أصوات المد"⁹ .

وفي العلاقة بين حروف المد واللين يقول ابن جني: "اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمة ، فالفتحة بعض الألف ، والكسرة بعض الياء ، والضمة بعض الواو"¹⁰. ومن

⁷ انظر: البرهان في علوم القرآن ، الجزء الأول : 68

⁸ انظر: العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، بدون بيانات : 57

⁹ انظر : في الأصوات اللغوية : 70

¹⁰ انظر: سر صناعة الإعراب ، الجزء الأول : 17

الواضح أن الامتداد الذي ينتج من هذه الحركات الثلاث معطيا الحروف الثلاثة هو مصدر التنغيم في القرآن الكريم .

ويصف سيبويه حروف المد واللين وصفا مفصلا ، فيقول عن حرف الألف: "ومنها - أي من تلك الحروف - الهاوي ، وهو حرف اتسع لهواء الصوت مخرجه أشد من اتساع مخرج الياء والواو ، لأنك قد تضم شفتيك في الواو وترفع في الياء لسانك قبل الحنك، وهي الألف". وفي الواو والياء يقول: "ومنها اللينة ، وهي الواو والياء ، لأن مخرجهما يتسع لهواء الصوت أشد من اتساع غيرهما كقولك : وأي ، والواو . وإن شئت أجريت الصوت ومددت". وفي الوظيفة الغنائية التي تؤديها أصوات المد واللين يقول سيبويه عن القوافي في الشعر العربي: "إذا ما ترنوا - أي الشعراء العرب - فإنهم يلحقون الألف والياء والنون ما يُنَوُّن وما لا يُنَوُّن ، لأنهم أرادوا مد الصوت".

كما أن لهذه الحروف خصائص معينة لا تتوفر في غيرها ، وهنا يقول سيبويه: "وهذه الحروف غير مهموسات، وهي حروف لين ومد، ومخارجها متسعة لهواء الصوت، وليس شيء من الحروف أوسع مخارج منها، ولا أمد للصوت".

وبعد أن يصف سيبويه حروف المد واللين من حيث المخرج والخصائص ، يقول عنها: "وهذه الثلاثة أخفى الحروف لاتساع مخرجها ، وأخفاهن وأوسعهن مخرجا: الألف ، ثم الياء ، ثم الواو"¹¹. وأما عن النون التي تلحق أصوات المد واللين في أسماء الله الحسنى في حالة الجمع ، فإنها تتكاتف مع هذه الأصوات في أداء الدور الصوتي الذي يعد عنصرا مهما من عناصر الإعجاز القرآني . ويتولد هذا الدور المنوط بالنون من الشبه القائم بينها وبين حروف اللين . وهنا يقول ابن جني : " إن لنون شبيها بحروف اللين قويا لأشياء : منها أن الغنة التي في النون كاللين الذي في حروف اللين . ومنها اجتماعها في الزيادة معهن ، ومعاقبتها لهن في الموضع الواحد من المثال الواحد"¹².

* * *

¹¹ انظر: الكتاب، الجزء الرابع ، على الترتيب: 435 - 436، 435، 204، 176، 436. وانظر في مخرج الأصوات وصفاتها، ابن جني ، سر صناعة الإعراب ، دراسة وتحقيق الدكتور حسن هنداي ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى 1985م الجزء الأول: 46-64 وانظر في حروف المد واللين، الخصائص، ت. د. محمد على الجار، المكتبة العلمية، ج 124: 3-129

¹² انظر : سر صناعة الإعراب ، الجزء الثاني : 438 ، 439

ويتمثل المحور الثاني في إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل . وبداية يجب تعريف المقطع ، فالمقطع هو كمية من الأصوات ،تحتوي على حركة واحدة ، ويمكن الابتداء بها والوقوف عليها. وتنقسم المقاطع في اللغة العربية إلى خمسة أنواع: الأول مقطع قصير مفتوح (صوت صامت + حركة قصيرة/م) الثاني مقطع طويل مفتوح (صوت صامت + حركة طويلة/في) الثالث مقطع طويل مغلق بحركة قصيرة (صوت صامت + حركة قصيرة + صوت صامت/عَنْ ، مِنْ ، هَلْ). الرابع مقطع طويل مغلق بحركة طويلة (صوت صامت + حركة طويلة + صوت صامت/باب في حالة الوقف على الباء) الخامس مقطع زائد في الطول (صوت صامت + حركة قصيرة + صوت صامت + صوت صامت/بنت في حالة الوقف)¹³.

ولإيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل التي تشمل أسماء الله الحسني طرق عدة: الأول اختلاف حركات الإعراب مع اتفاق الأسماء الحسني. الثاني التغيرات الصرفية للاسم الواحد من الأسماء الحسني في الخواتم المختلفة. الثالث إيراد الاسم مفردا وجمعا ، إذ التثنية ليست من سماته سبحانه وتعالى ، فهو الواحد الأحد . وحينما يأتي الاسم جمعا فإنما يأتي من باب التعظيم . الرابع التقديم والتأخير .

ولأن مبنى الفواصل على الوقف كما يقول الزركشي¹⁴ ، فقد شاع مقابلة المرفوع من الفواصل بالبحر والعكس . ومن هذا المنطلق سأدرس إيقاع المناسبة بين مقاطع الفواصل في حالة الوقف ، على أن أبين دلالة الحركة الإعرابية في موضع النصب وتأثيرها الدلالي في إيقاع المناسبة بين فواصل الآيات ، وهو ما سيتجلى في النوع الأول .

أما النوع الأول المتمثل في اختلاف حركات الإعراب ، فيتضح على سبيل المثال في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَابًا رَحِيمًا﴾ (النساء:16) وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَوَابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات:12). وأما ما يخص الخاتمة الأولى، فيلاحظ أن فاصلتها تنتهي بمقطع طويل مفتوح (م+فتحة طويلة). وبمراجعة الفواصل التي سبقت فاصلة آية النساء ولحقتها، يدرك أن فاصلة الآية السابقة على هذه الآية تقع في كلمة (سبيلا) التي تنتهي بمقطع طويل مفتوح (ل+ فتحة طويلة)، وكذلك الآية اللاحقة تقع فاصلتها في كلمة (حكيم) التي تنتهي بمقطع طويل مفتوح أيضا (م+فتحة طويلة). ومع أن الحركة الطويلة تشمل الألف والواو والياء في حالة المد مما لا يؤثر

¹³ انظر: د. رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثانية ، 1985م: 101 ، 102

¹⁴ انظر: البرهان في علوم القرآن ، الجزء الأول : 69

ولا يغير في نوع المقطع، نجد أن مقاطع الفواصل في القرآن الكريم ترد بنفس الحركة الطويلة في عدة آيات متتالية ولا تنتقل إلى غيرها من الحركات الأخرى إلا لدواع بلاغية¹⁵. مما زاد القرآن الكريم جمالا وروعة في الأداء الصوتي من حيث التطريب، ولا يوجد لها نظير في فنون العرب.

والعامل المؤثر هنا في العملية الصوتية هو النَّبْرُ الذي يعرفه الدكتور إبراهيم أنيس بقوله: "النبر هو نشاط في جميع أعضاء النطق في وقت واحد. فعند النطق بمقطع منبور، نلاحظ أن جميع أعضاء النطق تنشط غاية النشاط". ولمعرفة مواضع النبر في الكلمة العربية يقول الدكتور إبراهيم أنيس: "لمعرفة مواضع النبر في الكلمة العربية، ينظر أولا إلى المقطع الأخير فإذا كان من النوعين الرابع والخامس، كان هو موضع النبر، وإلا نظرنا إلى المقطع الذي قبل الأخير، فإن كان من النوع الثاني أو الثالث، حكمنا بأنه موضع النبر، أما إذا كان من النوع الأول، نُظِرَ إلى ما قبله فإن كان مثله أي من النوع الأول أيضا، كان النبر على هذا المقطع الرابع حين نعد من آخر الكلمة. ولا يكون النبر على المقطع الرابع حين نعد من الآخر إلا في حالة واحدة وهي أن تكون المقاطع الثلاثة التي قبل الأخير من النوع الأول. هذه هي مواضع النبر العربي، كما يلتزمها مجيدو القراءات القرآنية في القاهرة"¹⁶.

فإذا طبقنا هذا الرأي على الفواصل السابقة وجدنا أن النبر يقع على المقطع الأخير منها وهو المقطع الطويل المفتوح (ما، لا). وهذا هو مصدر التناغم الصوتي بين الفواصل القرآنية.

وإذا نظرنا إلى خاتمة آية سورة الحجرات في فاصلتها (رحيم) نلاحظ أنها تنتهي بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة (حيم) على هذا النحو (ح + حركة طويلة / الياء + م) وبالمثل في الفاصلتين التاليتين (خبير) و(رحيم) نجد الفاصلة الأولى تنتهي بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة (بير) (ب + حركة طويلة/الياء + ز). كما تنتهي الفاصلة الثانية (حيم) بالمقطع نفسه. ومن ثم يقع النبر على هذين المقطعين. فسبحان الله.

ولكن ينبغي أن يعلم أن هذه المناسبة بطرقها المختلفة، لم تنحصر وظيفتها في المستوى الصوتي فحسب، بل كذلك في المستوى الدلالي؛ فقد نقل الإمام السيوطي عن ابن الصائغ - بعد أن ذكر نيحا وأربعين موضعا لإيقاع المناسبة في فواصل الآيات - قوله: "لا يمتنع في توجيه الخروج عن الأصل في الآيات المذكورة أمور أخرى مع وجه المناسبة، فإن القرآن العظيم كما جاء

¹⁵ شمل هذا المقطع فواصل الآيات، 15 - 24.

¹⁶ انظر: الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، 2007م، 158: 161.

في الأثر لا تنقضي عجائبه¹⁷ . وقد ذكر الزمخشري في كشافه أنه لا تحسن المحافظة على الفواصل مجردا إلا مع بقاء المعاني على سدادها على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتشامه كما لا يحسن تخير الألفاظ المونقة في السمع ، السلسلة على اللسان ؛ إلا مع مجيئها منقادة للمعاني الصحيحة المنتظمة ؛ فأما أن تحمل المعاني ، ويهتم بتحسين اللفظ وحده ، غير منظور فيه إلى مؤداه على بال ، فليس من البلاغة في فتيل أو نكير¹⁸ .

ووفقا لهذا ، فقد وردت الفاصلة الأولى (رحيما) في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَابًا رَحِيمًا﴾ (النساء:16) معتمدة على المقطع الطويل المفتوح لتعطي مساحة للنفس أطول من المساحة التي يعطيها المقطع الطويل المغلق بحركة طويلة¹⁹. وهذه الطلاقة التي يجدها الهواء والاتساع الذي يتصف به المخرج مما يؤدي إلى طول النفس ، كل هذه الأمور تدل - من وجهة نظري في الجانب المعنوي - على طلاقة الرحمة واتساعها حتى شملت كل شيء²⁰ . هذا عن توظيف حركة الفتح في أداء المعنى .

أما في إطار الموقع الإعرابي ، فقد جاءت الفاصلة خبرا ثانيا للناسخ (كان). وهو ما جعلها تنتهي بهذا المقطع المفتوح . وبالنظر إلى تركيب الخاتمة نجد أنها صُدِّرَتْ بالناسخ (إن) الذي يدل على التأكيد ، ثم دخول (كان) التي تدل على الاستقبال باقترانها بإن²¹. وفي رأيي أن (كان) إن كانت تدل وحدها على الماضي، ومع إن على الاستقبال، فإنها تدل في كل حالاتها - إذا كانت في معرض الحديث عن صفات الحق سبحانه وتعالى - على الأزمنة الثلاثة: الماضي ، والحاضر ، والاستقبال إلى يوم القيامة²². وعلى هذا يكون معنى الآية هنا أن الله كان توابا رحيما مع الأمم السابقة ، ووقت نزول القرآن ممتدا إلى يوم القيامة . إن اتصاف الباري بالرحمة المطلقة هو إيجاء للإنسان بأن يتصف بها حتى يتم التراحم في الأرض ؛ فإذا كان الحق سبحانه وتعالى يتوب على

¹⁷ انظر: الإتيان في علوم القرآن ، الجزء الثاني : 279

¹⁸ انظر: الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، الجزء الأول ، 72

¹⁹ انظر في صوت الألف، سيبويه، الكتاب، ج4: 435، 436. وابن جني، سر صناعة الإعراب، ج2: 471، 726

²⁰ انظر ، الأعراف : 156

²¹ انظر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الرابع: 127. وانظر في معاني (كان) : الأصفهاني، المفردات في

غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت : 444

²² انظر ، تفسير الرازي ، تحقيق عبد الرحمن يحيى بن علي المعلمي ، ملتقى أهل الحديث ، بدون تاريخ ، تفسير

سورة النساء : الآية 85

من يقلع عن الذنب ويرحمه ، فعلى البشر أيضا أن يرحموا مرتكبي الخطيئة إذا تابوا ورجعوا ولا يجعلوا هذا شوكة في ظهورهم ينغصون بها حياتهم من وقت لآخر²³.

وفي هذه الآية يمكن القول: إنها جاءت مؤكدة ب(إن) ومقتزنة ب(كان) - التي تدل على الأزمنة الثلاثة حسب الطرح الأخير - لتصبح الفاصلة في موقع الخبر المنصوب، وتضع في قلوب مرتكبي الفواحش من النساء الطمأنينة والرجاء في عفو الله عز وجل إبان نزول الآية وبعدها إلى يوم القيامة، لأن صفات الله إذا جاءت مقتزنة تفيد معنى الأزلية²⁴.

أما فاصلة (رحيم) التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: 12) ، فقد وقعت في منطقة الرفع خبرا ثانيا للناسخ (إن). ومن ناحية تصدر الخاتمة ب(إن) المؤكدة ، فإن هذا التأكيد ورد في سياق النهي عن ارتكاب بعض الذنوب المتمثلة في اجتناب الظن وعدم التحسس وعدم الوقوع في الغيبة . ولما كانت هذه الذنوب - بوقوعها في إطار المحذور من نواهي الله عز وجل - يمكن أن توقع في نفس مرتكبيها بعضا من اليأس إذا هم أكثرها منها، جاءت الخاتمة معتمدة على أداة التأكيد (إن) وحدها دون الاقتران بمؤكدات أخرى مثل اللام أو غيرها ، لتناسب مقدار الشك الذي يمكن أن يرتاب هذا النوع من الناس ، وبخاصة أن القرآن الكريم كان في بدايته، وأن العرب ما زالوا يتلقون أمور دينهم ويتحسسون أوامر ونواهي، فتأتي هذه المؤكدات لتبشرهم وتطرد اليأس عنهم وتطلعهم على عفو الله ورحمته مع التائبين، وليس ذلك فحسب، بل إمهال العصاة والمذنبين ليتوبوا، فإن تابوا قبلهم وعفا عنهم²⁵.

أما من ناحية الحركة الإعرابية المتمثلة هنا في الرفع ، فإنه كما دلت حركة النصب في فاصلة (رحيما) في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (النساء: 16) على طلاقة الرحمة واتساعها واتصاف المولى بها اتصافا أبديا لا تنفك عنه ، تدل حركة الرفع هنا على علو صفتي التوبة والرحمة عند الله سبحانه وتعالى ، وتساميهما وتفانيهما فيه جل وعلا ، وقدرته على الاتصاف بهما اتصافا كاملا ثابتا غير مفكوك عنه ، يناسب مكانته ، ويوازي أزلته ، ويزين علمه وحكمته ورحمته بالخلائق .

²³ انظر ، سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، الجزء الأول : 600

²⁴ انظر ، الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن : 444

²⁵ من المعروف أن أدوات التوكيد تأتي على حسب حالة المخاطب في الإنكار، وقد ورد ذلك كثيرا في القرآن.

أما السبيل الثاني في إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل ، فيقع صرفيا في منطقة الاشتقاق ؛ فمثلا مادة (غفر) قد اشتق منها(غفور- غافر - غَفَّار). وقد وردت هذه الصيغ في مكانها الممكن لها المستقرة فيه المناسب صوتيا لبقية مقاطع الفواصل التي ترد بعده أو قبله . وفيما يخص الصيغة الأولى فقد قال الله عز وجل : ﴿لقد كان لسبإ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور﴾ (سبأ:15) . فهذه الآية تقع فاصلة خاتمتها في كلمة (غفور) وتنتهي بمقطع (فور) وهو مقطع طويل مغلقة بحركة طويلة (ف + حركة طويلة + ر) . وإذا تتبعنا فاصلة الآية السابقة نجد أنها تقع في كلمة(مهين)التي تنتهي بالمقطع الطويل المغلق بحركة طويلة (هين)على هذا النحو(ه+حركة طويلة +ن) ، وكذلك في فاصلة الآية اللاحقة التي توجد في كلمة (قليل) وتنتهي بالمقطع نفسه (ليل). وانظر إلى التزواج بين حروف اللين(الواو-الياء)التي تتوسط مقاطع الفواصل، مما يريح النفس ويبعث على الانسجام في قراءة القرآن الكريم من الناحية الصوتية،ناهيك عن التدبير في المعاني .

وتتمثل الصيغة الثانية في وزن(غافر)وذلك في قوله تعالى:﴿وأنت خير الغافرين﴾ (الأعراف:155). وقد جاءت هذه الفاصلة متناسبة مع فاصلة الخاتمة السابقة عليها في كلمة (يرهبون)واللاحقة لها في كلمة(يؤمنون) لتنتهي الفواصل الثلاث بمقطع طويل مغلقة بحركة طويلة (رين - بون - نون) .

أما الصيغة الثالثة،فتمثل في وزن(غَفَّار)وذلك في قوله تعالى:﴿ إنه كان غفارا﴾ (نوح:10).وتنتهي هذه الفاصلة بمقطع طويل مفتوح(ر+حركة طويلة).ومراجعة فواصل الآيات في هذه السورة بداية من الآية الخامسة حتى نهاية السورة نجد كيف سارت الفواصل على هذا النسق الصوتي في اتباعها لمقطع صوتي واحد.ومن ثم اتفاق مواضع النبر فيما بينها. ولكن ثمة أمور أخرى - بعيدة عن النواحي الصوتية - اقتضت أن تأتي الفواصل على هذا الإيقاع المناسب والنسق المتكامل ، تمثلت في اتساق معني الخاتمة مع الآية التي ترد فيها ، ومن ثم خروج هذا المعنى على هذه الصورة المعجزة.

وإذا نظرنا مثلا إلى فاصلة(غفور)السابقة في قوله:﴿بلدة طيبة ورب غفور﴾(سبأ:15)،نجد أنها وردت على وزن صيغة المبالغة (فعول) فلماذا هذا الوزن دون غيره من أوزان صيغ المبالغة؟ وهل لو كان غفارا أو غافرا لا يصلح للمعنى؟.وهنا يقول أبو هلال العسكري:"فأما في لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما ظن كثير من النحويين واللغويين".ويقول أيضا : "

كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة فإن كلا منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر ، وإلا كان الثاني فضلا لا يحتاج إليه "26. وفي معاني (غفر) يقول الغزالي: "لو ورد الغافر والغفور والغفار لم يكن بعيدا أن تعد هذه ثلاثة أسماء، لأن الغافر يدل على أصل المغفرة فقط، والغفور يدل على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب حتى إن من لا يغفر إلا نوعا واحدا من الذنوب، فلا يقال له: الغفور. والغفار يشير إلى كثرة غفران الذنوب على سبيل التكرار.. أي يغفر الذنوب مرة بعد أخرى، حتى إن من يغفر جميع الذنوب ولا يغفر للعائد إلى الذنب مرة بعد أخرى لم يستحق اسم الغفار"27.

وفيما يخص معنى الغفور ، يقول ابن منظور: "الغفور: الغفار، جل ثناؤه ، وهما من أبنية المبالغة. ومعناها السائر لذنوب عباده المتجاوز عن خطاياهم وذنوبهم"28. ويقول أبو حامد الغزالي في المعنى نفسه: "الغفور بمعنى الغفار ولكنه بشيء ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنها الغفار فإن الغفار مبالغة في المغفرة بالإضافة إلى مغفرة متكررة مرة بعد أخرى فالفعال ينبئ عن كثرة الفعل والفعول ينبئ عن جودته وكماله وشموله فهو غفور بمعنى أنه تام المغفرة والغفران كاملة حتى يبلغ أقصى درجات المغفرة"29. كما يقول الإمام القشيري " غفور على الكثرة وغفار على المبالغة ، ومعنى الغفر الستر والتغطية"30.

ووفقا لهذا ، فإن صيغة المبالغة على هذا الوزن (غفور) تؤدي معنى في هذا الموضع لا تؤديه صيغة أخرى مثل غَفَّار أو غافر. فبالرجوع إلى سياق الآية ، ندرك أن الله سبحانه وتعالى قد أغدق على أهل سبأ من الكرم ما يوافي نعمه ، حتى أصبحوا آية دالة على نعم الله ووجوب شكره . ثم طلب منهم أن يأكلوا من رزقه ويشكروه على هذه النعم وبما أعطاهم من بلدة خصبة طيبة كانت أخصب البلاد وأطيبها : تخرج المرأة وعلى رأسها المكتل فتعمل بيديها وتسير بين تلك الشجر، فيمتلي المكتل بما يتساقط فيه من الثمر"31. ولما كانت هذه النعم تستوجب الشكر والبعد

26 انظر: الفروق اللغوية ، ت. عليه محمد إبراهيم سليم، دار العلم للثقافة والنشر، القاهرة على الترتيب، 24: 22

27 انظر: المقصد الأسنى ، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابري ، نشر الجفان والجابري - قبرص، ط1 ، 1978م، 41

28 انظر : لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، مادة غفر

29 انظر : المقصد الأسنى ، : 105

30 انظر : أسماء الله الحسنى ، دار آزال للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1986م : 103

31 انظر ، تفسير النسفي ، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار، دار الفنائس - بيروت 2005م، ج 3 : 467

عن المعصية، طمأنهم الحق سبحانه وتعالى أنه واسع المغفرة، لا تمتنع مغفرته عن أحد ما دام يستغفر، تأنيساً لقلوبهم وترغيباً في الشكر، وأنه يتجاوز عنهم ويسترحمهم إذا شكروه، وهو ما يتناسب مع معاني الغفور. أما مادة فعَّال/غفار فهي توحى بتكرار المغفرة، كما توحى مادة فاعل/غافر باستمرار المغفرة. ولما كثرت النعم وتعددت على أهل سبأ، ولم يقابلوها بالشكر ولم يقدرها حق قدرها، لم تتناسب معهم معاني هاتين الصيغتين (فعَّال وفاعل) اللتين توحيان بتكرار المغفرة واستمرارها، وهو ما تجلَّى في عقاب الله لهم في مضمون الآيات اللاحقة لهذه الآية. وعلى هذا فقس معاني أسماء الله الحسنى التي اعتمدت هذه الصيغة.

أما الصيغة الثانية، فتتمثل في وزن (غافر) وهو اسم فاعل من الفعل الثلاثي غفر، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (الأعراف: 155). واسم الفاعل من الصيغ التي تدل على الثبوت بخلاف القعل الذي يدل على التغير. وهنا يقول عبد القاهر الجرجاني: "إن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تحده شيئاً بعد شيء. وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تحدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء" ³² كما يدل على المضي إذا كان فعله ماضياً وكذلك الاستقبال والحال والاستمرار... إلخ ³³. فإذا سحبنا هذا المدلول لاسم الفاعل مع مفهوم المغفرة التي تدل على الستر والتجاوز كما سبق، يدرك مدى البلاغة التي تكمن في استخدام اسم الفاعل في هذا الموضع.

إن الرجوع إلى سياق الآية يطلعنا على أن موسى عليه السلام أراد أن ينقل قومه -بمشاركته في سماعهم لكلام الله - من علم اليقين إلى عين اليقين بل حق اليقين شفقة عليهم ورحمة بهم، فيكون ذلك سبباً لحفظهم من مثل ما وقعوا فيه من عبادة العجل ³⁴، فلما استغلوا هذا خطأ وأصابتهم الرجفة، أراد موسى عليه السلام أن يبين لهم أحقية الله في العبادة دون غيره؛ لأن المغفرة - على صيغة اسم الفاعل - حتى إن وجدت في إنسان، فهي ليست ثابتة له لأنه يتغير، فكل ما يُعبد من دون الله - فرعون، أو العجل - يقع تحت طائلة التعبير، ومن ثم فإذا وصف هذا المعبود بالمغفرة وسحبت عليه دلالة اسم الفاعل التي تفيد الثبوت والاستمرار، فهو الذي

³² انظر: دلائل الإعجاز، قراءة محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي - القاهرة، 2004: 174

³³ انظر في زمن اسم الفاعل: معاني الأبنية: 44، 45، 46

³⁴ انظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرؤوف غالب المهدي، دار الكتب

يتغير وليس اسم الفاعل . وحتى إن صدرت المغفرة من الإنسان بما أخذ حظه منها على قول الله عز وجل : ﴿ قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ﴾ (الجاثية:14)، فإن مغفرته يمكن أن تقع في طائفة الظاهر ؛ بمعنى أن يسامح الإنسان أخاه في الظاهر دون الباطن³⁵. أما الحق سبحانه وتعالى فلا ، لأنه لا يخشى من أحد حتى تنقسم عنده المغفرة إلى قسمين : ظاهرة وباطنة . فالمشكلة إذن ليست في اسم الفاعل ومدلوله ولكن فيمن يتصف به . ولأن المغفرة إذا وقعت من المخلوق تكون حسب هواه وحالته النفسية التي يعايشها وقت وقوع المغفرة. ومن ثم ترتبط المغفرة بالمزاج والهوى لدى البشر ، وهو ما ليس موجودا عند الخالق سبحانه وتعالى . ومن ناحية أخرى فإن مغفرة البشر ترتبط بالمنفعة والضرر . أما مع المولى فلا ؛ لأنه لا يضره كفر من كفر ولا تنفعه عبادة من عبد . ومن ثم أراد موسى عليه السلام أن يلفت نظرهم إلى أن الله هو الباقي وهو الأحق بالعبادة وحده. لذلك لا تصح هنا (غفور) التي تدل على سعة المغفرة ولا غفار التي تدل على تكرار المغفرة؛ لأن هاتين المادتين لا تصلحان لأناس يستغلون مغفرة الله استغلالا خطأ لأنهم لا يقدرونه حق قدره بعبادتهم العجل ، فهم كثيرا ما يتجرؤون على المعصية ، فلا تنفع معهم السعة ولا ينفع معهم التكرار بل يتناسب معهم إخافتهم بأن المغفرة إذا وقعت من دون الله ممن يعبدون من البشر وغيره ليست كمغفرة الله جل وعلا.

وتتمثل الصيغة الثالثة في وزن (غَفَّار) في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح:10). وبالرجوع إلى السياق الذي وردت فيه الآية، يدرك أن هذا الوزن يلائم ما جاء فيه من موضع . ولقد بدأ الجوهري العام للسياق ببداية السورة نفسها ؛ إذ كثيرا ما ألح نوح عليه السلام على قومه لعبادة الله عز وجل ليلا ونهارا، سرا وجهرا فضلا على طول الوقت - ألف سنة إلا خمسين عاما- وهم مع كل ذلك معرضون ، فأراد نوح أن يطمئنهم في الاستغفار الأخير بعد أن دعاهم من قبل في قوله تعالى: ﴿ وَإِنِّي كَلِمَا دَعَوْتُمْ لَتَغْفِرَ لَهُمْ... ﴾ (نوح:7) أن الله سبحانه وتعالى مع كثرة عصيائهم وشدة إعراضهم واسع المغفرة ، فقد وسعت رحمته كل شيء . فلا يأسوا . لذلك كانت هذه الصيغة التي تدل على تكرار المغفرة³⁶. وبما أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ، فإن وزن (فَعَّال

³⁵ انظر في هذا المعنى ، الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن : 362

³⁶ انظر في معنى الغفار : المقصد الأسنى : 105. و الفروق اللغوية: 36 ، ومعاني الأنبياء : 96

(هنا أبلغ لطمأنة القلوب والرجوع إلى الله عز وجل . وفي الوقت نفسه فإن صيغة (غفار) تدل على مغفرة عظام الذنوب وكبائرها³⁷. لكن لما تمادوا في إعراضهم دعا عليهم نوح عليه السلام³⁸ .

أما المسلك الثالث في إيقاع المناسبة بين مقاطع الفواصل في خواتم الآيات في القرآن الكريم ، فيندرج تحت إيراد الفاصلة مفردة أو جمعا . ففي جانب الأفراد يقول الله عز وجل : ﴿ إنه على رجهه لقادر ﴾ (الطارق:8) . وفي جانب الجمع يقول عز وجل ﴿ وكنا لحكمهم شاهدين ﴾ (الأنبياء:78) .

وكل من الفاصلة المفردة والجمع جاءت تابعة للمعني ، فمثلا نجد أن فاصلة (قادر) التي وردت في صيغة المفرد مناسبة لهذا الموضوع ؛ إذ بالرجوع إلى سياق الآية ندرك أنه لا أحد يقدر على خلق الإنسان على هذه الصورة ﴿ خلقك فسواك فعدلك . في أي صورة ما شاء ركبك ﴾ (الانفطار:7،8) ولا على إعادته وخلقته مرة أخرى للحساب والعرض على الله سبحانه وتعالى إلا الله جل وعلا . لذلك لا يصح أن تأتي الفاصلة هنا في صيغة الجمع (قادرين) مثلا لعدم مشاركة الحق في هذا الأمر وتفرد هو وحده به . وفي إطلاق لفظة (قادر) على الإنسان يقول الأصفهاني: "ومتى قيل هو - أي الإنسان- قادر فعلى سبيل معنى التقييد ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجه إلا ويصح أن يوصف بالعجز من وجه ، والله تعالى هو الذي ينتفي عنه العجز من كل وجه"³⁹ وعلى هذه المناسبة المعنوية بين الفواصل المفردة والآيات التي وردت فيها ، قس هذا.

وكذلك ثمة مناسبة معنوية بين الفاصلة الجمع ومضمون الآيات ؛ إذ جاءت فاصلة (شاهدين) جمعا للإحاطة والاتساع ، وأن كل ما يجري في الكون واقع تحت حكم الله عز وجل وتحوطه شهادته ويسعه علمه . وفي لسان العرب : الشاهد هو الشهيد ، والشهيد هو الذي لا يغيب عن علمه شيء ، والشاهد هو العالم الذي يبين ما علمه ، فالله قد دل على توحيدده بجميع ما خلق ،

³⁷ انظر: عاطف رجب جمعة القانون ، الإعجاز البياني في نظم خواتم الآيات المشتملة على أسماء الله الحسنى ،

رسالة ماجستير ، الجامعة الإسلامية - غزة ، كلية الآداب ، 2006م : 47

³⁸ وفي الحقيقة أن ثمة ملحوظة مهمة تتمثل في أن المشتقات شرطها أن تقبل الزيادة والنقصان ، فإذا لم تحتمل ذلك دخلت دائرة (الصفة المشبهة) . ولذا فكثير من النحاة والمفسرين يرون أن وصف الله باسم الفاعل والمفعول وصيغة المبالغة ، لا يكون إلا بعد نقلها إلى الصفة المشبهة. وهو ما يتناسب - في هذا الموضوع - مع وصف المولي عز وجل.

³⁹ انظر : الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن : 394

فبين أنه لا يقدر أحد أن ينشئ شيئا واحدا مما أنشأ⁴⁰. ولأن الشاهد هو الشهيد - كما مر في لسان العرب - يمكن أن نسحب معاني الشهيد على الشاهد. وفي معاني الشاهد يقول الغزالي: "يرجع معناه إلى العليم مع خصوص إضافة فإن الله عز و جل عالم الغيب والشهادة ، والغيب عبارة عما يُظَلُّ والشهادة عما ظهر وهو الذي يشاهد ، فإذا اعتبر العلم مطلقا فهو العليم ، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد ، وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم"⁴¹. وصيغة الجمع هنا تدل كذلك على العظمة والرهبة وإخافة من يحكمون في القضايا بعدم الظلم .

وتجدر بنا الإشارة إلى موضع آخر وردت فيه هذه الفاصلة (شاهدين) في صيغة الجمع بوصفها اسما من أسماء الله الحسنى ، وذلك في قول الله عز وجل : ﴿ وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ (آل عمران: 81). وإذا كانت فاصلة سورة المؤمنين حملت معنى الإحاطة والاتساع في العلم والتفرد في الشهادة، فإن فاصلة سورة آل عمران جاءت متجاوزة مع ما يمكن أن يناله حظ العباد من مادة الشهادة (من الشاهدين) أي أن هناك شهداء آخرين . ويمكن فهم هذا بالرجوع إلى سياق الآية التي يقول فيها المولى عز وجل : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ ففي هذه الآية الكريمة نفهم أن الحق سبحانه وتعالى لما أرسل الرسل وأنزل إليهم الكتب ، أخبرهم بأنه جل شأنه سيرسل رسولا من عنده مصدقا لما معهم ، فهل سيؤمنون به وينصرونه على عدوه يأخذون على ذلك إصرا من الله سبحانه وتعالى ؟ فلما أقروا ذلك قال لهم الحق : اشهدوا وأنا معكم من الشاهدين .

فإن قيل : فلماذا شهادة الله والرسل لا يتصفون بالكذب في الدنيا ولا ينكرون الشهادة في الآخرة ؟ نقول : إذا كان ظاهر الآية يوحي بأن الخطاب الإلهي كان مقصورا على الأنبياء وحدهم ، فإن باطنه يشمل الأنبياء وأممهم ، بل يخص الأمم أكثر من الأنبياء ، فقلما يدرك نبي عهد نبي آخر، لكن المعهود هو إدراك الأمم للنبي الجديد . ولما كانت الأمم كثيرا ما تتصف بالنكران والتخلي عن العهود ، والمماطلة والتلكؤ في الإيمان ، جاءت شهادة الله سبحانه وتعالى لإحافتهم وليلعلموا أن الله مطلع على كل ما يمكن أن يخفوه في الدنيا أو ينكروه يوم القيامة وأنه محاسبهم

⁴⁰ انظر، لسان العرب: مادة شهد. وانظر: الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن: 286، 289.

⁴¹ انظر : المقصد الأسنى : 125

عليه ، وبخاصة أن هذه الآية وردت في سياق ادعاء النصارى على نبي الله عيسى بدعوتهم لعبادته. لذلك فإن هذه الفاصلة ليست حجة على الرسل بقدر ما هي حجة على الأمم ؛ فالخطاب الإلهي موجه في الأساس للأمم في شخص الرسل ، وهذا ما يناسب قول الله عز وجل: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف: 172، 173) ، وفي هذا - شهادة الله سبحانه وتعالى - ما يطمئن قلوب الأنبياء إذا كذبهم أقوامهم وادعوا عدم إبلاغهم .

ومن اللطائف أيضا أنه إذا كان البشر يمكن أن يتصفوا بالشهادة ، فإن شهادة الله تختلف عن شهادة البشر ؛ فإذا كانت الشهادة تعنى الإحاطة بالعلم وبيان ما يُعلم - كما ورد في لسان العرب - فإن الله هو الأحق بهذا ؛ فهو المحيط وهو العليم المبين ، ولأن شهادة البشر تتأثر بصفاته الناقصة وبمبوله ومصالحه ، أما مع المولى فلا . ألا ترى عندما يشهد أحد الشهود العدول في قضية ما كيف تكون ثقة المظلوم في شهادته ومدى سعاده لقول الحق ؟ فماذا يكون إذا كان الشاهد هو الله سبحانه وتعالى؟! .

ويتمثل **المسلك الرابع** من طرق إيقاع المناسبة في فواصل آي الذكر الحكيم في موقع أسماء الله الحسنى داخل الخاتمة القرآنية بما تبني عليه من تقديم وتأخير . ويتمثل التقديم والتأخير في صورتين: **الأولى** تقدم المتعلق على المسند ، سواء كان هذا المسند خبرا لناسخ أو خبرا لمبتدأ . **والثانية** تقدم التركيب (بما يعملون / بما تعملون) على المسند .

وفي الصورة الأولى يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: 75). والفاصلة (عليم) تتناسب مع الفواصل السابقة عليها (كريم - كبير - بصير). كما أن هناك صورة أخرى لهذا الموضع هي وقوع الضمير في منطقة الجر بدلا من لفظه (كل) مثل قول الله عز وجل: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (الإسراء: 66) وكذلك قوله: ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ (طه: 35) وفي قوله أيضا: ﴿إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مريم: 47) . ومن هذه الصورة كذلك قول الله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 284) . وقد جاءت هذه الفاصلة متناسبة مع ما قبلها (شديد) وما بعدها (الغيوب). كما تتمثل الصورة الثانية في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 110)، لتأتي متناسبة كذلك مع ما قبلها (قدير). وقد تم هذا التناسب بين الفواصل من خلال الاتفاق في المقطع، إذ انتهى كل موضع منهن بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة.

وبقراءة القرآن الكريم يدرك أن الصورة الأخيرة وردت الخاتمة فيها معتمدة على البنية الأصل ، أى عدم التقديم ، يمثل هذا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿والله بصير بما تعملون﴾ (الحجرات:18). وكما تناسبت فاصلة سورة البقرة (بصير) صوتياً مع الفواصل التي تسبقها (قدير- سبيل- نصير)، إذ انتهت كل منهما بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة، تناسبت كذلك فاصلة سورة الحجرات (تعملون) مع ما سبقها من فواصل مثل (صادقين) ، فقد انتهت كلتاها بالمقطع الطويل المغلق بحركة طويلة (لون- قين).

فإن قيل: ما الفائدة من التقديم والتأخير إذا كان المقطع واحداً - مقطوعاً طويل مغلق بحركة طويلة- في الحالتين؟ أقول: إن بنية التقديم والتأخير تؤدي دوراً مهماً من ناحيتين: الأولى أن أصوات المقطع تختلف من موضع لآخر؛ فبينما نجد أن الصوت الصامت الأخير في فاصلة سورة البقرة هو أحد العناصر التي تبنى عليها كلمة الفاصلة ، نلاحظ أن الصوت الصامت الأخير في فاصلة سورة الحجرات (النون) ليس من بنية كلمة الفاصلة؛ فقد جاء علامة رفع في الفعل (تعملون) وعلامة جمع في (صادقين). ومن هنا تبرز دلالة إعجازية جديدة تتمثل في التناسب الصوتي والبنائي للفواصل المتجاورة. الثانية أن بنية التقديم والتأخير لها دور مهم، ولا يقتصر دورها على الوظيفة الصوتية فحسب، بل تشارك في إيضاح الدلالة واختلافها من موضع لآخر.

وللتقديم والتأخير صورتان : الأولى التقديم على نية التأخير . وفي هذا النوع يستوى المعنى في الحالتين . الثانية التقديم لا على نية التأخير بل لاختلاف المعنى⁴². وأما عن دواعي التقديم والتأخير ، فقد قال بعض اللغويين : إن التقديم يفيد العناية والاهتمام بما تقدم⁴³. لكن لم يرق هذا التعليل لعبد القاهر الجرجاني⁴⁴. أما ما يخص فواصل الذكر الحكيم ، فليس من المقبول القول : إن التقديم والتأخير وقع للمناسبة الصوتية بين الفواصل ؛ لأن اللفظ تابع للمعنى وليس العكس. لذلك من الواجب البحث عن دواعٍ أخرى للتقديم والتأخير في فواصل القرآن الكريم .

فإذا جئنا إلى الصورة الأولى التي تتمثل في تقديم شبه الجملة / المتعلق على المسند في قول الله عز وجل: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ (الأنفال:75) ، ندرك أن هذه الخاتمة سبقت بثلاث آيات معطوفات اعتمد الخطاب القرآني فيها - من ناحية المخاطب - على صيغة الجمع في مفرداته وفي

⁴² انظر : عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز : 106 ، 107

⁴³ انظر : سيويه ، الكتاب ، الجزء الأول : 34

⁴⁴ انظر : دلائل الإعجاز : 108 ، 109

اسم الموصول (الذين) الذي يعزز هذه الصيغة في طوائف عدة من المسلمين : مثل المؤمنين والمهاجرين والمجاهدين بأموالهم وأنفسهم وكذلك الأنصار الذين أووا ونصروا ، ثم تنتقل الآيات إلى الذين كفروا وأتاهم أولياء بعض ، ثم تعود إلى المؤمنين بأنواعهم السابقة مرة أخرى . ومعلوم أن هذا الجمع من الناس - سواء أتمثل في المؤمنين أم الكافرين - بينهم ما بينهم من العلاقات التي لا يعلمها الناس ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يخبره الله بها ، ومن ثم فإن التراكيب (أولئك بعضهم أولياء بعض - والذين كفروا بعضهم أولياء بعض - أولئك هم المؤمنون حقا - فأولئك منكم - وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض) على كثرة معانيها وتعددتها فيما يخص المؤمنين تارة : مجاهدين ومهاجرين وأنصار وأولو أرحام ، وتارة أخرى فيما يخص الكافرين ، تقع في إطار الغيبيات فلا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى . ولأن التعدد والكثرة والتنوع قد يوقع في نفوس الكفار والمنافقين الريب في قدرة الله على الإحاطة بكل هذه الغيبيات ، كان التقسيم (بكل شيء) أولى ؛ إذ ليس الهدف من الخاتمة إثبات العلم ، فهو ثابت لله عز وجل بإقرارهم وعدم إقرارهم ، بل يكمن الهدف في إثبات سعة العلم والإحاطة بكل شيء ظاهرا وباطنا ﴿ وأعلم ما تبدوون وما كنتم تكتمون ﴾ (البقرة:33) ، وفي هذا ما يزيد المؤمنين إيمانا ، والكافرين إحباطا ويأسا في محاولة إيذاء المؤمنين ، إذ كيف يدبرون أشياء وأمورا لا تقع تحت طائلة علم الله سبحانه وتعالى ؟ . وفي التعقيب على هذه الخاتمة يقول سيد قطب : " وهو التعقيب المناسب على هذه الأحكام والتنظيمات والمشاعر، وتداخلها وتنظيمها وتنسيقها . فهي من العلم المحيط بكل شيء . علم الله تعالى " 45 .

كما يندرج المحور الثالث تحت تقسيم الفواصل باعتبار التماثل والمتقارب في الحروف . وتنقسم فواصل الخواتم التي تشمل أسماء الله الحسنى إلى متماثلة الحروف ومتقاربة الحروف . أما التماثل فهو الاتفاق في الوزن والتقفية . وهذا النوع هو ما أطلق عليه السيوطي المرصع . ويتمثل النوع الثاني في المتقارب ، وهو ما اتفق في الوزن دون التقفية . وقد سمي السيوطي هذا النوع المماثل⁴⁶ . ولم تخرج فواصل الذكر الحكيم عن هذين النوعين . لكن المهم أنهما يأتيان تبعا للمعاني ، ومن ثم فهما من أشرف الفصاحة وأبلغ البيان .

⁴⁵ انظر: الظلال، الجزء الثالث، 1561 .

⁴⁶ انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1 : 72 . والسيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ج2 : 288

أما النوع الأول وهو المتماثل ، فقد وردت فيه أمثلة كثيرة من الفواصل التي تشمل أسماء الله الحسنى . فمثلا يقول الله عز وجل : ﴿ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴾ (الطارق:8) ، فالفاصلة هنا تتمثل في كلمة (القادر) وهي اسم من الأسماء الحسنى . وبتابعة القراءة للفواصل التي تلتها يدرك أن ثمة تماثلا بينها وبين هذه الفواصل (سراثر- ناصر) ؛ فكل من الفواصل الثلاثة انتهت بمقطع طويل مغلق بحركة قصيرة (صامت + حركة قصيرة/ الكسرة هنا + صامت ساكن) على هذا النحو(دِرْ - ئِرْ - صِرْ) ، وقد اتفقت كذلك في الحرف الأخير(ر) .

أما النوع الثاني وهو المتقارب في الحروف ، فيتمثل في قول الله عز وجل : ﴿ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴾ بل هو قرآن مجيد ﴿ (البروج:20 ، 21) . فالفاصلتان(محيط - مجيد) تتفقان في الورد - فكل منهما انتهت بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة - وتختلفان في الحرف الأخير . وينتج التقارب من أن صوتي الدال والطاء متشابهان في المخرج فكل منهما صوت لساني ، وكذلك في الشدة ، غير أن صوت الطاء هو الصوت المهموس لصوت الدال .

وفي هذا النوع كذلك يقول الله عز وجل : ﴿ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (هود:107) . ففاصلة (رحيم) تتفق مع الفاصلة اللاحقة لها في قول الله عز وجل : ﴿ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٌ ﴾ (هود:108) ، وتختلف معها في الحرف الأخير . لكن بالرجوع إلى الدراسات الصوتية يمكن التعرف على صفة التقارب التي تجمع بين صوتي الميم واللام ، فكلاهما صوت مجهور متوسط ، غير أن الميم صوت شفهي واللام صوت لثوي ، وكلاهما - إضافة إلى النون والراء- ينتمي إلى فصيلة الأصوات المتوسطة .

وفي بداية سورة الفاتحة ، يقول الله عز وجل: ﴿ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ * مالك يوم الدين ﴿ . ففاصلة الرحيم تتفق مع فاصلة الدين في الوزن ، حيث تنتهي كلتاها بمقطع طويل مغلق بحركة طويلة (حيم- دين) ، وتختلفان في الحرف الأخير . لكن يأتي التقارب - كما ذكرت في الفقرة السابقة- من انتماء صوتي الميم والنون إلى فصيلة واحدة صوتيا . ومع أن الأصوات المائعة أربعة أصوات متشابهة ، فصوتا الميم والنون بخاصة يعطيان النغمة نفسها عند القراءة . وفي هذه العلاقة الصوتية بين هذين الصوتين يقول الدكتور رمضان عبد التواب : " ولهذه العلاقة الصوتية بين الميم والنون ، يتوالى هذان الصوتان ، في السجع والفاصلة ، في اللغة العربية ، دون أن يختل النغم ؛ ففي القرآن

الكريم مثلا ، يقول الله تعالى ﴿ ن والقلم وما يسطرون ﴾ * ما أنت بنعمة ربك بمجنون * وإن لك لأجرا غير ممنون * وإنك لعلى خلق عظيم ﴿ (القلم: 1- 4) ⁴⁷.

* * *

ويأتي المحور الأخير ليدرس الفواصل باعتبار المتوازي والمتوازن والمطرّف . أما المتوازي من الفواصل ، فهو اتفاق كلمتي الفاصلة في الوزن وحروف السجع ، والمتوازن هو أن تتفق كلمتا الفاصلة في المقاطع ، أي في الوزن فقط وليس في حروف السجع. والمطرّف هو أن تتفق كلمتا الفاصلة في حروف السجع لا في الوزن ⁴⁸. ولأني حددت مساحة العمل من البداية ، فيني أدرس هذه الأنواع في الفواصل التي تشمل أسماء الله الحسنى.

أما النوع الأول ، فيتجلى في قول الله عز وجل: ﴿ وكان ربك بصيرا ﴾ (الفرقان: 20) ، فبالنظر إلى الكلمة التي وقعت فيها الفاصلة (بصيرا) نجد أنها تتفق في الوزن وحروف السجع مع الفاصلة السابقة (كبيرا) واللاحقة (كبيرا)؛ فالكلمات الثلاث على وزن صيغة المبالغة (فعليل) ، فضلا عن الاتفاق في المقطع الأخير، وكذلك حروف السجع . ولما كان هذا النوع له من التأثير الصوتي ما له لاتفاقه في الوزن والسجع، كان أشرف أنواع البديع في القرآن الكريم ⁴⁹.

وفي النوع الثاني/المتوازن، يأتي قول الله عز وجل: ﴿ وهو القوي العزيز ﴾ (الشورى: 19)، ففاصلة العزيز تدخل في إطار المتوازن من الفواصل مع الفواصل المتجاورة ؛ فالفواصل السابقة تقع في كلمات (شديد-قريب-بعيد) والفواصل اللاحقة هي (نصيب-أليم-كبير). ومن الواضح أن هذه الفواصل تتفق في الوزن وتختلف في حروف السجع (الزاي-الدال-الباء-الميم-الراء).

ومن ذلك قول الله عز وجل أيضا: ﴿ وهو العزيز الحكيم ﴾ (الحديد: 1) ، فالفاصلة هنا تقع في كلمة الحكيم. وبالرجوع إلى الفواصل اللاحقة يدرك أنها تنتمي جميعا إلى الفواصل المتوازنة ؛ فالفاصلة اللاحقة الأولى تقع في كلمة (قدير) والثانية (عليم) والثالثة (بصير) ، فالاتفاق هنا في الوزن/ فعليل ، والاختلاف في حروف السجع (الميم - الراء).

ومثال النوع الثالث / المطرّف ، قول الله عز وجل: ﴿ إنه كان غفارا ﴾ (نوح: 10) ، فهذه الفاصلة (غفارا) تتفق في الحرف الأخير مع الفواصل المجاورة لها ؛ فمن قبلها (إسرارا- جهارا) ومن

⁴⁷ انظر : المدخل إلى علم اللغة : 227

⁴⁸ انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، 75. وانظر، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ، ج2 : 288

⁴⁹ انظر : السابق ، الجزء الأول : الصفحة نفسها.

بعدها (مدرارا- أثمارا) . بيد أن هذه الفواصل تختلف في الوزن بين فَعَّالًا وإفَعَّالًا ومفعلا وأفعالا . ومن ثم انتمت إلى الفواصل المطرَّفة.

ومثال ذلك أيضا قول الله عز وجل: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لِقَادِرٌ﴾ (الطارق:8) ففاصلة (قادر) تتوافق مع الفاصلة اللاحقة لها (السرائر) في حرف السجع (الراء) لكن تختلف في الوزن ؛ فبينما وردت الفاصلة الأولى في صيغة المفرد النكرة على وزن فاعل ، وردت الفاصلة الثانية في صيغة الجمع المعرَّف على وزن الفعائل .

ويربط مصطفى صادق الرافعي بين الجرس الموسيقي لألفاظ القرآن الكريم والعامل النفسي فيقول : " وليس يخفى أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي ، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنوع الصوت ، بما يخرج فيه مدا أو غنة أو ليثا أو شدة ، وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها ، ثم هو يجعل الصوت إلى الإيجاز والاجتماع ؛ أو الاطناب والبسط ؛ بمقدار ما يكسبه من الحدة والارتفاع والاهتزاز ويُعد المدى ونحوه ، مما هو بلاغة الصوت في لغة الموسيقى"⁵⁰.

وفي علاقة الحروف بالأصوات والحركات وموقع ذلك من الدلالة المعنوية يقول : " ولما كان الأصل في نظم القرآن أن تعتبر الحروف بأصواتها وحركاتها وموقعها من الدلالة المعنوية ، استحال أن يقع في تركيبه ما يسوغ الحكم في كلمة زائدة أو حرف مضطرب أو ما يجري مجرى الحشو والاعتراض ، أو ما يقال فيه إنه تغوث واستراحة " ⁵¹.

* * *

وعلى هذا ، فباجتماع العناصر السابقة من: انتهاء الفواصل بحروف المد واللين، بما لها من خصائص مميزة، وانتهائها بمقاطع متشابهة، مما وُحِدَ مواضع النبر فيها، وأوجد المناسبة بينها، وانتمائها إلى أنواع المتماثل والمتقارب والمتوازي والمتوازن والمطرف في الحروف، مما ساعد على علو عنصر التنغيم والتطريب، وبخاصة عند قراءة القرآن الكريم، وخضوع الألفاظ للمعاني وليس العكس، يدرك الإعجاز القرآني وسحر بيانه وعلو درجة بلاغته في هذا الجانب الصوتي المبههر.

أهم المصادر والمراجع

1- الدكتور إبراهيم أنيس ، الأصوات اللغوية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 2007م

⁵⁰ انظر : إعجاز القرآن ، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ، بدون تاريخ : 215 ، 216 .

⁵¹ انظر: السابق: 224، 225، 227. والحقيقة أن هذه المقالة تتحدث عن بلاغة القرآن، فيحسن الرجوع إليها.

- 2- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- 3- الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحد صقر، دار المعارف بمصر، ط الثالثة، بدون تاريخ
- 4- البقاعي، نظم الدرر، تحقيق عبد الرؤوف غالب المهدي، دار الكتب العلمية-بيروت، 1995م
- 5- ابن جني، أ- الخصائص، تحقيق د. محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ب- سر صناعة الإعراب، تحقيق د. حسن هنداي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى 1985م
- 6- الخليل: العين، ت.د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، المعاجم والفهارس، بدون بيانات
- 7- دكتور رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي، ط. الثانية، 1985م
- 8- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية-بيروت، ط2، 1972م
- 9- سيبويه، الكتاب، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط. الثانية 1982م
- 10- سيد قطب، تفسير الظلال، دار الشروق، بدون تاريخ.
- 11- السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، دار إحياء العلوم - بيروت، الطبعة الثانية، 1992م
- 12- عاطف رجب، الإعجاز البياني، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، كلية الآداب، 2006م.
- 13- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، 2004.
- 14- الدكتور غالب فاضل المطلبي، في الأصوات اللغوية، دائرة الشؤون الثقافية والنشر-العراق، 1984م.
- 15- الإمام القشيري، أسماء الله الحسنى، دار آزال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1986م
- 16- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن، دار الكتاب العربي - بيروت -، بدون تاريخ.
- 17- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت.
- 18- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل. تحقيق مروان محمد الشعار، دار النفائس 2005م.
- 19- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم للثقافة والنشر، القاهرة.

Kaynakça

Abdüttevâb, Ramazan, *el-Medhal ilâ ilmi'l-luga ve menâhicül-bahsi'l-lugavî*, Mektebetü'l-Hanci, 3. Baskı, byy., 1985.

Askeri, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furukül-lugaviyye* tahk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlm li's-Sekafe ve'n-Neşr, Kahire, tsz.

Bakıllani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *İ'cazü'l-Kur'an*, tahk. Seyyid Ahmed Sakar, Daru'l-Mearif, 3. Baskı, Mısır, , tsz.

Bikai, Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan, *Nazmü'd-düerer fi (min) tenasübü'l-ay[ati] ve's-süver*, tahk. Abdurrauf Galib el-Mehdi, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Cürçani, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir, *Delailü'l-i'caz*, tahk. Mahmûd Muhammed Şakir, byy., Mektebetü'l-Hanci, 2004.

Enis, İbrâhim, *el-Esvatü'l-lugaviyye*, Mektebetü'l-Enclö'l-Mısriyye, byy., 2007.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi, *Kitâbü'l-ayn*, tahk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai, byy., tsz.

İbn Cinni, Ebü'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsili, *el-Hasais*, tahk. Muhammed Ali en-Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

_____ *Sırru smaati'l-i'rab*, tahk. Hasan Hindavi, Dârü'l-Kalem, 1. Baskı, Dımaşk, 1985.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, Lisanü'l-Arab, Dâru Sadır, Beyrut, tsz.

el-İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, tahk. Muhammed Seyyid Kilani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, *Esmaullehi'l-Hüsna*, Daru Azal, 2. Baskı, Beyrut, 1986.

Kutub, Seyyid, *Fî zıllali'l-Kur'an*, Dârü'ş-Şuruk, tsz.

Muttalibi, Galib Fazıl, *f'l-Esvati'l-Lügaviyye*, Dairetü'ş-Şuûni's-Sekafiyye ve'n-Neşr, Irak, 1984.

Nesefi, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-tevil*, tahk. Mervan Muhammed eş-Şiar, Daru'n-Nefais, byy., 2005.

er-Rafi, Mustafa Sadık, *İ'cazü'l-Kur'an ve'l-belagatü'n-nebeviyye*, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz.

Receb, Atıf, İcazu'l-Beyan, Yüksek Lisans Tezi, İslam Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2006.

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi, *Kitâbu Sibeveyh*, tahk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı, byy. 1982.

Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2. baskı, 1982.

Zerkeşi Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü'l-Asriyye, 2. Baskı, Beyrut, 1972.

MAKÂMÂT ve EDEBİYAT HEMEDÂNÎ'NİN “EL-MAKÂMETÜ'L-MEDİRİYYE”Sİ

Fedwa Malti-DOUGLAS(*)
Çev. Ömer KARA(**)

ÖZ

Bedü'z-Zamân el-Hemedânî'nin (ö. 398/1008) Makâmât, veya meclisler (mecâlis) adlı eseri, klasik Arap edebiyatının şaheserlerinden birini temsil etmektedir. Hemedânî'nin Makâmât'ına bilimsel yaklaşımların çoğu, onun orijini sorununa hasredilmiştir. Bilim adamları, aynı zamanda, bu makâmelerin bazısının edebî bir câzibeye sahip olduğu gerçeğini kaydetmekte; ne var ki bu câzibenin tam tabiatını araştırmamaktadırlar. Bu itibarla, en sık bir şekilde seçilen makâmelerden biri de, “el-Makâmetü'l-Medîriyye”dir. Bu makâme, derleme açısından öteki bir çok makâmeden önemli noktalarda farklılık arz etmektedir. Bu çalışma, söz konusu meselelerin birbiriyle ilintili olduğunu gösterecektir. el-Makâmetü'l-Medîriyye'nin câzibesinin tahlili, bu özel parçanın öteki makâmelerle ilişkisini araştırmak suretiyle Hemedânî'nin metninde makâmeler mecmuasındaki pozisyonunun değerini ortaya koyacaktır. İlâveten câzibe ve metinsel ilişki problemleri, seleflerinin problemleriyle ilintilidir; çünkü bu makâmenin bir çok câzibesi, daha önce var olan edebî rollerin, tekniklerin ve durumların yaratıcı kullanımından ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Makâme, Makâmât, el-Makâmetü'l-Medîriyye, el-Hemedânî, Harîrî, Tenûhî, Edebiyat

ABSTRACT

MAQÂMÂT AND ADAB

“AL-MAQÂMA AL-MADİRİYYE” OF AL-HAMADHÂNÎ

The *Maqâmât*, or Assemblies, of Badi'az-Zamân al-Hamadhânî (d. 398/1008) represents one of the masterpieces of classical Arabic literature. Much of the scholarly attention paid to the *Maqâmât* of al-Hamadhânî has been devoted to the question of origin. Scholars have noted that some of these

* Teksas Üniversitesi, Austin.

** YYÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com)

maqâmas possess literary appeal, yet did not investigate the exact nature of this appeal. In this regard, one of the *maqâmas*, most frequently signaled out, has been “*al-Maqâma al-Madîriyya*.” This *maqâma* differs in important ways from most of the others in the collection. This study demonstrates the differences and similarities. An analysis of the appeal of “*al-Maqâma al-Madîriyya*” leads to an assessment of its position in the corpus of *maqâmât* in the text of al-Hamadhânî, thus investigating the relationship of this particular piece with other *maqâmas*. In addition, the questions of appeal and textual relationship are connected to the question of progenitors, since much of the appeal of this *maqâma* is derived from the creative use of preexisting literary roles, techniques and situations.

Keywords: Maqâme, maqâmât, el-maqâmât al-madîriyya, al-Hamadhânî, Harîrî, Tanûhî, Adab.

Giriş

Bedüü’z-Zamân el-Hemedânî’nin (ö. 398/1008) *Makâmât*’ı veya Meclisleri,¹ kuşkusuz, klasik Arap Edebiyatının şaheserlerinden birini temsil etmektedir. Bilindiği üzere, *Makâmât*, bir metin olarak, çoğu Îsâ b. Hişâm tarafından kafiyeli bir düzyazıyla/seciyle anlatılan Ebu’l-Feth el-İskenderî isimli düzenbâz bir kahramanla ilgili serüvenler koleksiyonudur.

Hemedânî’nin *Makâmât*’ına gösterilen bilimsel önemin büyük bir kısmı, onun orijini problemine hasredilmiştir. Bedüü’z-Zamân *makâmât* türünün mucidi midir? Hatta bazı bilim adamları, bu *makâmelerin* bazısının edebî bir câzibeye sahip olduğu gerçeğini kaydetmekte; ne var ki bu câzibenin tam tabiatını araştırmamaktadırlar. Bu itibarla, en sık seçilen *makâmelerden* biri, “*el-Makâmetü’l-Medîriyye*”dir. Bununla birlikte, Hemedânî’nin *Makâmât*’ını her bir okuyuş, onun derleme açısından öteki bir çok *makâmeden* önemli noktalarda farklılık arzettiğini gösterecektir. Bu farklılık, peşisıra, el-Hemedânî’nin mecmuasındaki bu *makâmenin* ötekilerle ilişkisinin tabiatı sorununu gündeme getirecektir.

Bu çalışmanın gayesi, bu tür problemlerin gerçekte birbiriyle ilintili olduğunu göstermek olacaktır. *el-Makâmetü’l-Medîriyye*’nin câzibesinin tahlili, bu özel parçanın öteki makalelerle ilişkisini araştırmak suretiyle Hemedânî’nin metninde *makâmeler* mecmuasındaki pozisyonunun değerini bize sunacaktır. İlaveten câzibenin ve metinsel ilişki problemlerinin, seleflerinin problemleriyle ilintili olduğunu gösterecektir; çünkü bu *makâmenin* bir çok câzibesi, daha

1 el-Hemedânî, Bedüü’z-Zamân, *el-Makâmât*, tahk. Muhammed Abduh, Daru’l-Meşrik, Beyrut, 1968.

önce var olan edebî rollerin, tekniklerin ve durumların yaratıcı kullanımından ortaya çıkmaktadır.

Makâmât, muhtemelen bütün ortaçağ Arap düzyazı türlerinin en sınırlı ve belirgin bir türüdür. Bunların Hemedânî tarafından tamamen yoktan varedilişi, hem ortaçağ, hem de modern edebiyat eleştirmelerin ilgisini uzun zaman cezbetmiştir.

Bu problemin en son titiz bir tartışması, A. F. L., Beeston'un "The Genesis of the Maqâmât Genre"sinde bulunabilir.² Bu çalışma, kendi içinde iki ana noktayı içermektedir. Birincisi, Zeki Mübârek'in 'İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *makâmât* türünün mucidi olduğu' şeklindeki tezinin çürütülmesidir. –Makalenin büyük bir kısmının kendisine adandığı- ikinci nokta ise, et-Tenûhî'nin (ö. 384/994) el-Ferec ba'de's-Şiddet adlı eserindeki hikâyelerin, *makâmenin* en önemli edebî seleflerini teşkil ettiği iddiasıdır. Her iki nokta da, müstakil olarak incelenecek düzeyde bir öneme sahiptir.

Bu iki noktadan birincisini tartışırken, Beeston, Hemedânî'nin söz konusu türün mucidi olduğu sorunu çerçevesinde Zeki Mübârek ile Mustafa Sâdık er-Râfî'î arasındaki sert tartışmaya işaret etmektedir.³ Zeki Mübârek, 1930'da *el-Muktatafta*, Harîrî'nin kendisinin daha sonraki bir *makâmât* koleksiyonuna yazdığı önsözünde ifade ettiği ve genellikle bugüne kadar bu şekilde kabul edildiği gibi, el-Hemedânî'nin *makâmât* türünün ilk mucidi olmadığı keşfini ilan etmiştir. Mübârek, tezini el-Husrî'nin (ö. 413/1022) *Zehru'l-Âdâb* adlı eserindeki bir pasaja dayandırmıştır. Bu eserde Husrî, İbn Düreyd'in bizzat kendisinin icat ettiği (*istenbatahâ min yenâbi'i sadrih v'estenhabahâ min me'âdini fikrih*) ve alışılmamış bir dille sunduğu kırk hikâyeyi kompoze ettiğini yazmıştır. el-Husrî'ye göre bu, İbn Düreyd'in hikâyelerine *Makâmât* ıyla karşılık verme konusunda Bedü'z-Zamân'ı tahrir etmiştir.⁴

2 Beeston, A. F. L., "The Genesis of the Maqâmât Genre", *Journal of Arabic Literature*, II, 1971, s. 1-12. Bu çalışmadaki bu türün icadında Hemedânî'nin hocası İbn Faris'e (ö. 390) itimat eden Corci Zeydan'ın görüşüne benzer tezleri temelsiz olarak değerlendirmiyoruz. Muhammed Rüşdi Hasan'ın işaret ettiği gibi, tüm bunlar için bir kanıt bulunmamaktadır. Bkz. Zeydân, Corci, *Kitabü Edebi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Matbaatü'l-Hilal, Kahire, 1930, II, s. 275-276, 309; Hasan, Muhammed Rüşdi, *Eserü'l-Makâme fi Neş'eti'l-Kıssati'l-Mısıriyyeti'l-Hadise*, el-Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, Kahire, 1974, s. 13.

3 Beeston, "Genesis", s. 1.

4 Mübârek, Zeki, "İslâhu Hatain Kadîmin merret aleyhi Kurûn fi Neş'eti'l-Makâmât", *el-Muktataf*, Nisan, 1930, s. 418-420; Mübârek, Zeki, "Ehâdisu İbn Düreyd", *el-Muktataf*, Mayıs, 1930, s. 561-564; el-Husrî, Ebû İshak el-Kayravânî *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-Cil, Beyrut, 1977, I, s. 305-306. Husrî'nin ölüm tarihi için iki tarih mevcuttur: 413 ve 453. 413 tarihi, *Encyclopaedia of Islam* (ikinci basım) ve Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Dımeşk, 1957, I, s. 64 tarafından tercih edilen tarihtir.

Husrî'nin bu pasajının temelde üç ayrı ve potansiyel olarak bağımsız ifadeyi kapsadığına dikkat çekerek başlarsak, söz konusu problemleri ve farklı eleştirmenlerin pozisyonlarını izlemek daha kolay olacaktır: 1) İbn Düreyd tarafından alışılmamış bir dille yazılmış olan hikâyelerin varlığı; 2) İbn Düreyd'in bu hikâyeleri bizzat kendisinin icat ettiği; ve 3) Bu hikâyelerin, el-Hemedânî'yi kendi *Makâmât*'ını yazmaya kışkırttığı.

Taha Hüseyin'in teklifi üzerine, Zeki Mübârek, bu hikâyeleri el-Kâlî'nin (ö. 356/967) el-Emâlî'sinde araştırmış, sonra ilgili hikâyelerin el-Emâlî'de İbn Düreyd'e nispet edildiğini bulması; bu hikâyelerin söz konusu hikâyeler olduğunu kabul etmesi üzerine, Mübârek, İbn Düreyd'in gerçekten bu türün mucidi (mübdi') olduğu sonucuna varmıştır.⁵

Zeki Mübârek'e cevabında, Muhammed Sâdık er-Râfi'î, bu "keşf" in önemini küçümsemiştir. O, başka şeyler yanında, Husrî'nin söz konusu pasajının aynı zamanda eş-Şerîşî (ö. 619/1222) tarafından iktibas edildiğini; Harîrî'nin, el-Hemedânî'nin *makâmât* türünün mucidi olduğu sözündeki gayesinin ve bu bilginin çok farklı zamanlarda tartışıldığını kaydetmektedir.⁶ Mübârek'in tezinin orijinalliği konusu bir yana, burada en azından onun bu durumu ciddi bir şekilde abarttığı şeklinde bir sorun vardır. Hem Râfi'î'nin hem de Beeston'un işaret ettiği gibi, Husrî'nin pasajı, gerçekte İbn Düreyd'in *makâmât* türünün mucidi olduğunu öne sürmediği gibi, el-Harîrî'nin ifadesiyle de çelişmemektedir.⁷ Gerçekte eş-Şerîşî'nin bizzat kendisi, Harîrî'nin pozisyonuyla çeliştirmesini öne sürmeksizin ve daha açığı ise bir türü icat etme ile ondan ilhâm alma arasındaki farkın farkında olarak Husrî'den pasajı nakletmiştir. Esasen burada iki konu mevcuttur: İbn Düreyd'in *makâmât* türünü icad edip etmediği ve onun hikâyelerinin hem edebî seleflerine çok yakın olup olmaması, hem de Hemedânî'nin *Makâmât*'ına ilhâm olup olmaması. Birinci tezin devre dışı bırakılması, ikincisinin hâlâ ayakta durmasını sağlamaktadır. Gerçekten, Muhammed Rüşdî Hasan ve Şevkî Dayf, hali hazırda el-Emâlî'de bulunan İbn Düreyd'in hikâyelerinin el-Hemedânî'ye ilhâm verdiği meselesini kabul etmişlerdir.⁸ Bununla birlikte, bu pozisyonun değerini en uygun bir şekilde

5 Mübârek, "Islâhu'l-Hata", s. 418-420.

6 er-Râfi'î, Muhammed Sâdık, "Hataün fi Islâhi'l-Hata", *el-Muktataf*, Mayıs, 1930, s. 588-590; eş-Şerîşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülmü'min el-Kaysî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Müessesetü'l-Arabiyyeti'l-Hadise Kahire, 1969, I, s. 24.

7 Beeston'un değerlendirmelerini yargılayacak olursak, o, el-Husrî'ye değil; sadece Zeki Mübârek ve er-Râfi'î'nin makalelerine müracaat etmiştir.

8 Hasan, *Eseru'l-Makâme*, s. 10 vd.; Dayf, Şevkî, *el-Makâme*, Daru'l-Me'arif, Kahire, 1980, s. 20.

ortaya koymak için, el-Emâlî'deki hikâyelerin Husrî'nin ifadeleriyle ilişkisini test etmek durumundayız.

İbn Düreyd'in hikâyeleri müstakil bir mecmuada mevcut olmadığı için, el-Kâlî'nin el-Emâlî'sinde İbn Düreyd'in otoritesine dayanarak nakledilen hikâyelerin, Husrî tarafından ona nisbet edildiği genellikle kabul edilmektedir. Zeki Mübârek'in kaydettiği gibi, el-Emâlî'de İbn Düreyd tarafından nakledilen hikâyelerin sayısı, Husrî tarafından zikredilenlerin sayısını aşmaktadır.⁹ Bu durumda sorun, Husrî'nin işaret ettiği hikâyelerin hangileri olduğudur. el-Kâlî'nin metninin testinden ortaya çıkan şey, İbn Düreyd tarafından nakledilen hikâyelerin çalışmanın her tarafına yayılmış olmasıdır. Diğer bir deyimle, bu hikâyeler, el-Kâlî'yle uyumlu bir bütün olarak değil; metninin içeriğini oluşturacak şekilde yerleştirdiği bağımsız uniteler olarak sunulmuşlardır. Dahası, bu metinlerin bir kısmı, Husrî'nin işaret ettiği şekilde olağandışı bir dili; kafiyeli düz yazı/ seci formunu ihtiva ederken, tüm metinler için aynı şey geçerli değildir.¹⁰

Bunlardan ötürü, bu metnin zahirine bakarak, bu hikâyelerin Husrî tarafından işaret edilen metinler olduğuna emin olmamız için bir yol gözükmemektedir. Husrî'nin ikinci noktasını dikkate aldığımızda, bu, ilgili hikâyelerin İbn Düreyd'in bizzat kendisinin bir icadı olduğu şeklinde daha büyük bir şüpheyi ortaya çıkmaktadır. Gerçekten, el-Emâlî'de İbn Düreyd'e nispet edilen hikâyelerin hiç biri, sadece İbn Düreyd'e nispet edilmemektedir. Yani, İbn Düreyd, sadece zincirdeki en son ravidir. Bu ise, el-Emâlî'de sunuldukları şekliyle ravi zincirlerini kabul edersek, bu durumda bu hikâyelerden hiç birinin İbn Düreyd'in orijinal icadı olmadığı anlamına gelecektir. Mübârek, ravi zincirinin, İbn Düreyd'in düzmece bir icadı olduğunu iddia ederek bu problemi ele almakta; buna kanıt olarak da, listelenen otoritelerin tanınmayan şahıslar (nâsun mechûlun) olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Hikâyelere yanlışlık nispeti, ortaça Arap yazarları için bütünüyle işitilmeyen bir olay değildir. el-Câhız (ö. 255/868-869), diğerleri arasında, açık bir şekilde bunu yapmaktadır.¹² Ancak hayalî/uydurma otoriteler zincirinin yaratılması, daha olağanüstü ve –herhalükarda– müstasna bir durum sayılabilir. Bu hikâyelerde durumun bu şekilde olduğuna inanmamız için herhangi bir sebebe sahip miyiz? İbn Düreyd'in

9 Mübârek, “Ehâdisü İbn Düreyd”, s. 562-563.

10 el-Kâlî, Ebû Ali, *el-Emâlî*, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, Kahire, 1975. Örnek olarak bkz. v. I, s. 32, 36, 37, 54, 55, 61, 169, 315; v. II, 301-302, 345, 346.

11 Mübârek, “Ehâdisü İbn Düreyd”, s. 563.

12 Bu durum, Kitabü'l-Buhalâ'daki risalelerde açıkça görülen bir durumdur. Bkz. Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice: The Buhalâ' in Medieval Arabic Literature*, E. J. Brill, Leiden, (yayımda), bölüm III.

otoriteleri meçhul şahıslar mı? Bunun tam aksine, hikâyelerin büyük bir çoğunluğu, kendisi Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 205/820), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/770), Ebû Ubeyde (ö. 209/824-5), İbn Kelbî (ö. 204/819 veya 821) ve benzeri meşhur luğatçı ve dilcilerden bir çoğunun otoritesiyle nakleden Abdurrahman b. Abdullah'ın otoritesine binen nakledilmişlerdir.¹³

Bu yüzden, bu rivayet zincirleri hakkında şüphe etmek için bir sebep yoktur; ya bunlar, söz konusu hikâyeler değildir ya da el-Husrî, bunların İbn Düreyd'in icadı olduğu konusunda ya da tüm hikâye hakkında hata yapmıştır. Bu son durum (yani tüm hikâye hakkında hata yapmış olması), bu bilgi için Husrî'nin dışında bir kaynağın olmadığını; İbn Düreyd'in çalışmaları arasında bu tür orijinal hikâyelerin bulunmadığını temelde kabul eden Râfi'î tarafından benimsenmiştir.¹⁴ el-Husrî'nin hata yapmış olması muhtemel olmakla birlikte, bu döneme ait eserlerden elde ettiğimiz bilgilerin eksik olması ve Husrî'nin bizzat kendisini el-Hemedânî'nin *Makâmât*'inin hatırı sayılı bir taraftarı göstermesi göz önünde tutulursa bu, muhtemel gözükmemektedir.¹⁵ Tam bir dürüstlikle, el-Hemedânî'nin *Makâmât*'inin, artık açık bir şekilde elimizde mevcut olan İbn Düreyd'e ait bir dizi hikâyeden ilhâm aldığı konusunda hatırı sayılır bir ihtimal bulunduğu sonucuna varmak durumundayız. Bununla beraber, ne yazık ki, bu hikâyelere sahip olmadığımız için (veya sahip olduğumuz hikâyelerin söz konusu hikâyeler olup olmadığını bilme konusunda bir çözüme sahip olmamamızdan dolayı), bu hikâyelerin, bu türün öteki edebî seleflerinden *makâmât*'a daha yakın olup olmadığını saptamak için bunların edebî özelliklerini *makâmât* ile karşılaştırma imkanına sahip olamıyoruz. Sadece bunların etkin kışkırtıcı-ilhâm verici olduklarına dair Husrî'nin ifadesine sahibiz.

Bu, bizi A. F. L. Beeston tarafından yazılan makaleye yönlendirmektedir. Bu İngiliz bilim adamı, daha önce gördüğümüz gibi, fazla yaygaraya fırsat vermeksizin Mübârek'in tezini reddetmekte; bu türün ortaya çıkarılmasında alternatif bir ilhâm kaynağını; Tenûhî'nin eserini önermektedir. Bu son şahsın çalışması, el-Ferec bade's-Şidde, Beeston'a göre, "ifade uslûbu bir yana, kolayca Bedü'z-Zamân'ın *Makâmât*'ından biri gibi tasvir edilebilecek birden fazla hikâyeyi içermektedir."¹⁶ Beeston, Tenûhî'nin hikâye koleksiyonundaki

13 Örnek olarak bkz. el-Kâlî, *el-Emâlî*, I, s. 38, 57, 169, 315; II, s. 180, 301.

14 er-Râfi'î, "Hata", s. 589.

15 el-Husrî, *Zehru'l-Âdâb*'ında, bu tip bir çalışma için olağandışı bir sayıda bu *makâmeleri* içermektedir.

16 Beeston, "Genesis", s. 2.

özel bir hikâyeyi ayırmaktadır ki, ona göre bu, Hemedânî'de “tipik bir şekilde ortaya çıkan özelliklerden bir kısmını gösteren ceninle ilgili bir *makâmeyi*” temsil etmektedir.¹⁷ Söz konusu hikâye, “Kıssatu Hâ'iki'l-Kelâm”dır (Kelâm dokumacının hikâyesi).¹⁸ Beeston'a göre, bu hikâye ile *makâmeler* arasındaki benzerlikler, birkaç alanda kendini göstermektedir. Bunlardan birincisi, paçavralar içindeki bir adamın, yine de, “bir zeka ve belâğat mucizesine” dönüşen ve sonunda “olduğundan başka bir şekilde olabilmeyi kanıtlayan” biri olarak sunumuyla ilgilidir.¹⁹ Beeston, aynı zamanda, Tenûhî'nin hikâyesinde “sosyal hiciv” olarak değerlendirdiği şeylerin sunulduğuna dikkat çekmekte; bu sosyal hicvin, aynı zamanda Bedü'z-Zamân'ın “*el-Makâmetü'l-Medîriyya*” gibi *makâmelerin* bir kısmında sunulduğunu ifade etmektedir. Beeston, bir çok *makâmeyle* benzeşir tarzda hikâyede şiirin daha usulüne uygun bir şekilde kullanıldığına işaret etmektedir.

Beeston'a göre, tüm bunlar göz önüne alındığında, Hemedânî'nin orjinalitesi, onun seciyi kullanımında ve “bu hikâyelerin uydurma olduğu konusundaki samimi itirafı”nda ortaya çıkmaktadır. Bu son özellik, Beeston'u şöyle demeye sevk etmektedir: “Bunun, Harîrî'nin ‘icat edilen’ (*ebde'a*) ifadesinin işaret ettiği nokta olduğunu tahmin ediyorum.”²⁰

Değerlendirmelerini ayrıntılı bir şekilde sunduktan sonra Beeston, Bedü'z-Zamân'ın “şiir yeteneğine sahip olmadığını” ve *makâmenin* sonundaki küçük şiir parçacıklarının “Tenûhî'nin hikâyesinden taklit edilen bir özellik” olduğunu iddia ederek *makâmenin* başka yönlerini; özellikle de şiir yönünü tartışmaktadır.²¹ Nihayetinde Beeston, Tenûhî'nin çalışmasının, Hemedânî'nin *Makâmât*'ını yazdığı sıralarda revaçta olduğunu; bu metnin, ötekilerden daha çok Bedü'z-Zamân için bir ilhâm ve model olarak hizmet ettiğini kaydetmektedir.

Söz konusu hikâyenin, öne sürülen herhangi bir hikâyeden daha ziyâde *makâmenin* en yaygın tipiyle daha çok benzerlik taşıdığını test ettiği söz konu-

17 Beeston, “Genesis”, s. 8.

18 Tenûhî, Ebû Ali Muhsin b. Ebî'l-Kâsım, *Kitabü'l-Ferec Bâde's-Şidde*, tahk. Abbûd eş-Şalîcî, Daru's-Sadir, Beyrut, 1978, III, s. 306-313.

19 Beeston, “Genesis”, s. 7.

20 Beeston, “Genesis”, s. 9. Beeston, “ebde'a” terimini iki yerde (s. 2 ve s. 7) Harîrî'ye atfetmektedir. Harîrî'nin metni, eş-Şerîşî'nin verdiği ve Mübârek'in iktibas ettiği gibi, “ibte'de'a” olmasına karşın, ebde'a terimi, bu meselenin (iktibasında değil) tartışmasında er-Râfî'î tarafından kullanılmıştır. Bkz. eş-Şerîşî, Şerh, I, s. 21; Mübârek, “İslâhu'l-Hata”, s. 418; er-Râfî'î, “Hata”, s. 588.

21 Beeston, “Genesis”, s. 11. Belli ki, bu tür bir takdire itiraz edilebilir; ama bunun daha münasip bir şekilde incelenmesi, başka bir çalışmayı gerektirmektedir.

su hikâye hakkındaki Beeston'un tezi, ikna edicidir. Bedü'z-Zamân için öne sürülen İbn Düreyd'in kışkırtması şeklindeki problemi tartışmamız, sadece karşılaştırmalı bir analiz olmadığı gibi, aynı zamanda el-Husrî'nin tarihsel ifadesiyle de asla bütünüyle çelişmemektedir.

Ancak tartışmamız için daha köklü ve daha anlamlı olan şey, Bedü'z-Zamân el-Hemedânî'nin çok gelişmiş Arap edebiyat geleneği ve özellikle de söz konusu geleneğin edebiyat literatürü olarak genellikle tasvir edilen bir parçası içinde yazmanın son derece farkında olduğunda bir kuşkunun bulunmamasıdır. Öyle ki, o, şüphe götürmez bir şekilde bir çok edebî seleflerinden materyaller almış ve onlar üzerinde çalışmıştır. Şevkî Dayf'a göre, el-Hemedânî, şekil açısından (eş-şekl) İbn Düreyd'den etkilendiği gibi, Câhız ve benzeri yazarların dilenciler (ehlü'l-kudya) hususundaki yazılarının içeriğinden de etkilenmiştir.²² Muhammed Rüşdî Hasan, bu durumu aynen aksettirirken, Mârûn Abbûd da, dilenci hikâyeleriyle *makâmât*'ın edebî selefi olarak Câhız'ın el-Buhalâsının "Hadisü Hâlid b. Yezîd'e işaret etmektedir."²³

Mamafih biz, dikkatimizi salt dilenciler ve dilencilik konusundan Hemedânî'nin yarattığı karakterin tabiatına; bu karakterin oynaması istenen rollere çevirirsek, el-Hemedânî'nin önceki hikâye edebiyatına borçluluğunun alanı, daha da genişleyecektir. Bu bağlamda, bir kişi, Ebu'l-Feth el-İskenderî ile Arap hikâye literatürünün öteki düzenbâz kahramanları arasındaki bir benzerliği görebilir. *Makâme*'nin kahramanı gibi, tufeylî veya partilerin profesyonel davetsiz misâfiri, sosyal açıdan açıkgozlülükle hayatını idame ettiren marjinal bir karakterdir.²⁴ Ayrıca, başka yerlerde de dikkat çektiğimiz gibi, *makâme*de olduğu gibi, Tatfil literatüründe, çoğunlukla bu düzenbâzın zekasının bir ödülü olarak manevî bir hak kazandığı şeklinde bir anlam söz konusudur.²⁵

22 Dayf, *el-Makâme*, s. 20.

23 Hasan, *Eserü'l-Makâme*, s. 11-12; Abbûd, Mârûn, *Bedü'z-Zamân el-Hemedânî*, Daru'l-Me'arif, Kahire, 1980, s. 35. Ayrıca bkz. el-Câhız, Ebû Osman, *el-Buhalâ*, tahk. Taha el-Hâcirî, Daru'l-Me'arif, Kahire, 1971, s. 46-53.

24 Bkz. Malti-Douglas, Fedwa, "Structure and Organization in a Monographic Adab Work: al-Tatfil of al-Hatib el-Bağdâdî", *Journal of Near Eastern Studies*, 40, 1981, s. 227-245. Günümüze kadar ulaşılmış en önemli tatfil anekdot kaynağı, şudur: el-Bağdâdî, el-Hatib, *et-Tatfil ve'l-Hikâyatü't-Tufeyliyyîn ve Abbâruhum ve Nevâdiru Kelâmihim ve Eş'âruhum*, tahk. Kazım el-Muzaffer, el-Mektebetü'l-Haydariyye, Nefes, 1966. Bu, Hemedânî'den sonra yazılmış olması sebebiyle, ilk dönem materyallerine dayanmaktadır ve tatfil literatürünün örnek seçkileri ilk dönem ansiklopedik eserlerde bulunmaktadır. Örneğin bkz. İbn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, VI, tahk. Ahmed Emin, İbrahim Ebyari, A. S. Muhammed Harun, Matbaatu'l-Lecneti'l-Te'lif, Kahire, 1949, s. 204-215.

25 Malti-Douglas, "Structure and Organization", s. 234-235.

Daha önce söylediğimiz gibi, el-Hemedânî'nin *Makâmât*'ı ile önceki hikâye literatürü (özellikle de tufeylîler ve Buhalâ) arasındaki ilişki, “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”de çok daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Bu *makâme*, genellikle hem Hemedânî tarafından yazılanların en çok müracaat edilenlerinden biri olarak; hem de ötekilerden herhangi bir yolla farklı olarak da tanımlanmaktadır. Muhammed Rüşdî Hasan, “*al-Medîriyya*”yı mizah kategorisine yerleştirerek, bunun “hikâye-*msî*” (qıyasiyye) ve “mizâhî” (fukâhiyye) *makâmeler*in en küçük hacimlilerinden biri olarak değerlendirmektedir.²⁶ Kuşkusuz, *makâmenin*, hem iyi bir hikâye, hem de mizâhî olması, çözülmesi imkansız bir çelişkidir. Mamafih bu çelişkinin temsil ettiği şey, hem yazarın *makâmenin* câzibesini için sistematik bir açıklama geliştirememesi; hem de bu izahın, ilgili hikâyenin edebî birliğini ve mizâhını gösterememesidir.

Ne var ki, süreçte, bu eleştiriler, son derece hayatî önem arzeden edebî bir probleme ve “*el-Medîriyye*” ile öteki *makâmeler* arasında var olan ve konunun esasını teşkil eden ilişkiye dikkatleri çekmektedir. *Makâmât*ları, kendi edebî seleflerinden açık bir şekilde ayıran genel özellikler arasından birisi, kafiyeli düzyazının (seci) tutarlı/insicamlı bir şekilde kullanımınıdır. Bir diğeri ise, bir külliyyât olarak *makâmât*ın tabiatıdır. Katı bir şekilde değişmez bir ifade tarzını ve kurguyu sergilemeleri ve aynı zamanda aynı iki karakterin süregelen serüvenlerini tasvir etmeleri sebebiyle²⁷ *makâmeler*, başlıbaşına edebî birlik oluştururlar. Diğer bir deyimle, her ne kadar her bir *makâme*, edebî bakış açısıyla, potansiyel olarak kendi ayakları üzerine durabildiği bağımsız bir hikâye ünitesi teşkil etse de, yine de tam anlamını elde etmek için külliyyâtteki öteki *makâmeler*in ışığında test edilmesi gerekir. Bundan dolayı, şu an konuştuğumuz şey bağlamında, “*el-Medîriyye*” ile çok sayıdaki hemcinsi arasındaki farklılık, hem ötekilerle ilişkisini hem de kendi özel câzibesini dikte ettirecektir.

Ancak, “*el-Medîriyye*” ile öteki *makâmeler* arasındaki ilişki ve onun câzib tabiatı, önceki hikâye literatüyle ilişkilidir. Bu yüzden Hemedânî'nin önceki yazarlardan aldığı bu unsurların ve onlardan transfer ettiği yöntemlerin test edilmesi, onun câzibesinin en iyi izahı da olacaktır.

* * *

“*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”, başlığını bizzat kendisini başlamasına sebep olan *el-Medîra* (yahni) kelimesinden almaktadır. Ravi İsâ b. Hişâm, o an ya-

26 Hasan, *Eserü'l-Makâme*, s. 27; Abbûd, *Bedü'z-Zamân*, s. 80, 86.

27 Kuşkusuz, Ebu'l-Feth el-İskenderî, *Makâmât*'ın bir çoğunda mevcut olmakla birlikte, tümünde bulunmamaktadır. İsâ b. Hişâm, hikâye anlatıcısı olarak, tüm *makâmeler*de mevcuttur.

nında bulunan dilenci kılıklı kahraman Ebu'l-Feth el-İskenderî'ye macerayı anlatmaktadır. İîsâ, Ebu'l-Feth ile beraber Basra'dadır. Her ikisi, çok güzel bir *Medîranın* (yahni) servis yapıldığı bir akşam yemeğine davet edilmişlerdir. Ebu'l-Feth, dehşetle irkilir; *medîrayı* (yahni) ve onun sahibini lanetler.* Herkes, onun espiri yaptığını zanneder; ama mesele, son derece ciddidir. Herkes, kalbini ve gözlerini *medîrayı* izlemekten uzaklaştırır. Sonra da Ebu'l-Feth'e mesele hakkında sorarlar.

Ebu'l-Feth de şu olayı anlatır: Bağdat'ta iken, bir tâcir kendisini *medîraya* davet eder; Ebu'l-Feth kabul edinceye kadar davetinde ısrar eder. Eve giderlerken, tâcir, başta yemek pişirme mahareti olmak üzere, fırın etrafındaki tüm hareketlerine varıncaya kadar karısını över. Bununla da kalmaz, ona niçin aşık olduğunu ve aslında karısının kendisinden daha cömert olduğunu açıklamaya kadar sözü uzatır. Mahalleye varıncaya kadar hanımının özelliklerini bütün incelikleriyle anlatmaya devam eder. Evin kapısına ulaşıncaya kadar mahal- lenin uzun bir övgüsüne başlar. Sonra tâcir, pencereleri ve işçiliğinin karmaşıklığı dahil; hatta kapıya ve ustasına ve ustanın mükemmeliğine varıncaya kadar ev hakkında aşırı bir övgüye başlar. Bu, kapı tokmağı ve onun bânîsinin hayranlığına kadar devam eder. Antreye girer girmez, ev sahibi evi nasıl aldığı; onu elde etmek için hangi hilelere başvurduğunu anlatmaya başlar. Bu hikâyenin peşine, hasırın ve hasır yapıcısının tasvirine varıncaya kadar zekice bir alışverişin öteki yönlerini anlatır.

Medîra hakkında konuşmaya tekrar dönmelerini deklare eder; öğlen vakti geldiği için, tâcir, leğen ve su getirmesi için kölesini çağırır. Ebu'l-Feth, bu sırada, Allah'a şükreder ve kendi kendine bir rahatlığa kavuşması için söylenir. Köle, ona doğru gelir. Tâcir sonra işi köleyle tartışmaya kadar vardırır; ona, baş, bacak, kol ve diş dahil, vücudunun çeşitli kısımlarını göstermesini emreder. Kuşkusuz köle, efendisinin kendisine söylediği şeyleri yapar. Bu olay, kölenin kökeni hakkında Ebu'l-Feth'e konuşmak için tâciri kışkırtır. Sonra tâcir, köleden leğeni yere koymasını ibriği getirmesini ister. Sonra da ev sahibi Ebu'l-Fethi leğeni ne zaman satın aldığı sormaya kışkırtarak ve misâfirinin herhangi bir cevabına fırsat vermeden kendi sorunu kendisi cevaplayarak le-

* Yazar, *makâm*de geçen "قام أبو الفتح الإسكندر يلعنها وصحابها ويمقتها وأكلها ويتلبها وطابخها" ibaresinden tercüme ettiği ilk kısmını yanlış bir şekilde anlamlandırmıştır. İsim olan ve yelanuha kelimesinin sonundaki zamire atfedilen "sahib" kelimesini fiil olarak saymış; "yahniye lanet okudu ve ona yakın olmayı reddetti" şeklinde anlamlandırmıştır. Halbuki cümlenin devamının da net bir şekilde görüleceği üzere, mana şöyle olmalıdır: "Ebu'l-Feth, yahniye ve onun sahibine lanet ederek; yahniye ve onu yiyene kızarak; yahniye ve onu pişirene söverek ayağa fırladı." Bu yüzden metin kısmına yazarın ifadesini değil, doğru şeklini yazdık. (çev.)

ğenin tasvirine girer. Köle ibriği getirince, sadece bu özel ibriğin, bu leğene uygun olduğunu; bu leğenin sadece evin bu özel kısmına; hatta evin bizzat kendisine münasip düştüğünü; ayrıca bunun bu misâfirin varlığıyla daha güzelleştiğini iddia ederek ibrik üzerine mübalağalı medhiyeler dizer.

Ev sahibi, yemek vakti geldiğinden köleyi su getirmesi için çağırır. Bu defa da, su daha aşırı bir övgünün muhatabı olur; buradan su kabının övgüsüne; sonra da peşkirin ve nasıl yapıldığının medhiyesine kadar iş varır.

Zaman ilerleyip şimdi de yemek zamanı geldiğinden, köleden sofrayı getirmesini ister. Bunun üzerine köle, sofrayı getirir ki, sofrâ tâcirin, Ebu'l-Feth'in sofranın şekline hayran kalmasına sebep olan övgüsüne başlamaya kıskırtır. Tâcir'in 'şimdi' diye cevap vermesi için, yemeğin ne zaman geleceğini sorar. Ev sahibi, bunun üzerine, sofranın erdemleri hakkındaki başka gözlemlerini ilave ederek, köleden yemeği acele getirmesini ister.

Tam bu noktada, Ebu'l-Feth, kızar ve “nasıl yapıldığı; fırıncının onu nasıl getirdiği de dahil, ekmeğin ve onun farklı özellikleri hala duruyor; ha odun ve unu da unutmayalım; tuz, sirke ve diğerlerini zikretmemek de olmaz” diye mükabelede bulunur. Kuşkusuz, bunun ardından, Ebu'l-Feth, şunları ekler: Birinin bizzat *medîrası* olabilir; kimbilir eti nasıl satın alınmıştır; en uygun pişirme çömleği nedir; kimbilir ateşi nasıl tutuşturulmuştur; vesaire vesaire... Ve sana bir şey söyleyeyim mi, bu, gerçekten, asla sona ermeyecek bir iştir.

Sonra Ebu'l-Feth, ayaklanır; tâcir de nereye gittiğini sorar. Ebu'l-Feth, ihtiyacını gidermesi gerektiğini söyler. Tâcir, bunu fırsat bilerek, zeminini ve tavanını tasvir ederek tuvaletini bol bol övmeye başlar. Tuvaletin yapısı, son derece mükemmeldir; onun malzemesi o kadar kalitelidir ki, minicik karıncalar, duvarından kayıp giderler; onun üzerinde yürürken, akıp giderler. Bu, tuvaletin kapısının tasvirine kadar varır ve “öyleki, misâfir, onun içinde yemek yemek ister” diye haykırıyla sona erer. Bunun üzerine Ebu'l-Feth, tâcirin kendisinin orada yiyebileceğini ve tuvaletin yemeğin bir parçası olmadığını söyler.

Ebu'l-Feth, aceleyle terketmek için kapıya yönelir. O, koşar, tâcir, “Ebu'l-Feth! *Medîra, Medîra*” (Ebu'l-Feth, *al-medîra*) diye bağırarak onu izler. Çocuklar, “*al-medîra*”nin Ebu'l-Feth'in lakabı olduğunu sanırlar ve onu bununla çağırırlar. Bunun üzerine, aşırı kızgınlığını atmak için, onlardan birine bir taş atar; taş o çocuk yerine sarıklı bir adama rastgelir ve adamın kafatasına girer. Bunun üzerine çarıklarla dövülür; iki yılını geçirdiği hapisaneyeye kapatılır. Bundan sonra yaşadığı müddetçe, asla *medîra* yemeyeceğine and içer.

Bu esnada kahramanımız, bu konuda haksız olup olmadığını orijinal akşam yemeğinin üyelerine sorar. Bunun üzerine İsâ b. Hişâm, onların özrünü

de nezrini de kabul ettiklerini söyler. Ve sözünü şöyle bitirir: *Medîra*, hür insanlara karşı suç işlemiş; asil insanlara karşı soysuzları tercih etmiştir.²⁸

Bu *makâme*, değişik şekillerde tahlil edilebilir. Kurgu düzeyiyle; yani malzemelerinin zahiri tertibiyle başlayalım. Bu bakış açısıyla makale, şu on kısma bölünebilir:

1. İsâ ve Ebu'l-Feth karesi: Bu, ilk akşam yemeğinin ve *medîranın* sunumu; ayrıca Ebu'l-Feth'in reaksiyonu ve yahniyi reddetmesi.

2. Kötü serüveninin başlangıcının Ebu'l-Feth tarafından anlatımı ve tâcirin daveti ve ötekilerin ısrarı. Burada, tâcirin, hanımını, mahallesini, evini, hatta evin pencere, kapı, kapı tokmağı, merdiven ve hasırını övme ifadelerinin ilk kısmına da sahibiz.

3. *Medîranın*, öğlen vaktinin ve suyun getirilmesinin istenmesinin zikri. Bunu, tabii ki, kölenin, leğenin ve ibriğin övülmesi izlemektedir.

4. Yemeğinin ikinci zikri ve yemek yeme vaktinin geldiğinin hatırlatılması. Bunu, suyun, çömleğin ve peşkirin övgüsü takip etmektedir.

5. Yemek yeme vaktinin üçüncü zikriyle birlikte, tâcirin sofranın getirilmesi isteği. Sofranın gelmesi ve tâcirinin onu övmesi.

6. Ebu'l-Feth'in yemeğin gelmesi hakkında tâcire meydan okuması. Bunu ise tâcirin yemeğin aceleyle getirilmesi emri ve tekrar sofranın övgüsüne girme teşebbüsü izlemektedir.

7. Münasip övgüleri henüz yapılmamış olan ekmek, un ve en nihayetinde *medîranın* bizzat kendisi olmak üzere geriye kalan nesnelere hakkındaki sözleriyle izleyen Ebu'l-Feth tarafındaki öfkeli reaksiyon

8. Tâcir tarafından övgülü bir cevabı temin eden ve misâfirin orada yemek yemek isteyeceği ifadesiyle zirveye ulaşan Ebu'l-Feth'in tuvaleti kullanma teşebbüsü. Bunu da, Ebu'l-Feth'in buna reaksiyonu takip etmektedir.

9. Ebu'l-Feth'in koşması, tâcirin de onun peşinden giderek ona "Ebu'l-Feth! *Medîra!*" diye haykırması. Bu, Ebu'l-Feth'i taş atmaya tahrik eden çocukların bağırışlarına yol açmıştır. Ebu'l-Feth'in, bu eyleme karşılık kötü şansı ve cezalandırılması.

10. Tekrar ana mihvere dönülmesi ve ilk yemekteki misâfirlerin reaksiyonu.

Bu kurguyla ilgili bazı noktalar, zikredilmeye değerdir. Tâcirin değişik övgü ifadeleri, *makâmenin* büyük bir bölümünü (2. bölümden 8. bölüme ka-

²⁸ Arapça metnin tümü için bkz. el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 104-117. Tam bir İngilizce tercümesi için de bkz. *The Maqâmât of Badi' al-Zamân al-Hamadhânî*, çev. W. J. Prendergast, Luzac & Co., London, 1915, s. 88-97.

dar) teşkil ederken, ifadelerin bizzat kendileri, gelmesi yakın olan yemeğin zikriyle can alıcı noktalarda sekteye uğramıştır. Dahası, tâcirin bütün sözleri, her ne kadar o, ibriği ve peşkir gibi yiyecek ile ilgili unsurları hararetle övüyor olsa da, yiyecek-dışı unsurların övgüsüne hasredilmiştir. Öte yandan öfkelendiğinde ve hala övülmeyi bekleyen nesnelere zikrettiğinde, Ebu'l-Feth'in cevabı; yiyecek, hatta ekme ve *medîranın* bizzat kendisine odaklanmaktadır. Aşağıda *makâmenin* tüm edebî etkisini görmek için bu noktaların anlamını tartışacağız.

Makâmenin, Ebu'l-Feth, Îsâ b. Hişâm ve misâfir grubunun başka bir hikâyesini içerisinde çerçeveselenen Ebu'l-Feth ve malum tâcir ile ilgili bir hikâyeden oluştuğu da açıktır. Hikâye-içinde-hikâye tekniğinin bu kullanımı, gösterişli ve süslü tek bir kompozisyonun ötesinde bir şeydir. Gerçekten bu teknik, bir bütün olarak söz konusu *makâmenin* inşası için can alıcıdır. Bunu ve özellikle de temel (frame) hikâye ile ikincil (enframe) hikâye arasındaki ilişkiyi görmek için, tahlilin tasarım düzeyinin ötesine geçmeye ve *makâmenin* bizzat kendisinin hikâye yapısını incelemeye ihtiyacımız olacaktır.

Her iki hikâye, akşam yemeğiyle ilgilidir ve yine her ikisi, gerçekte birbirlerinin aynasıdır. Her ne kadar temel hikâye, Basra'da; ikincil hikâye ise Bağdad'da gerçekleşiyor ise de, her ikisi de “bir (kısm) tâcirin” (bâdü't-tüccâr) davetlerini kapsamaktadır.²⁹ Dahası, her iki hikâye, tabii ki tek bir fark ile, bir *medîranın* tüketilmemesine odaklanmaktadır. Temel hikâyede *medîra* sunulmuş, sonra da arzulu gözler onu izlemekten uzaklaştırılmış olmasına karşın, ikincil hikâyede, *Medîra* hiç sunulmamış; ama Ebu'l-Feth tarafında ne yazık ki arzulu bir sunuma tabi olmuştur. Açıktır ki, temel hikâye, kendisini çevreleyen öteki hikâyeyi kurmak ve izah etmek için kullanılmıştır.

Bu ikincil hikâye, doğrudan edebî hikâye literatüründen alınan ve Buhalâ literatüründe en açık ifadesini bulan bir hikâye yapısına sahiptir. Buhalâ anekdotlarının en yaygın tiplerinden biri, biraz sonra açıklanacak olan ikincil hikâyenin de yapısı olan bir yapıyı barındıran misâfirperverlik anekdotudur. Bu yapı, bir ev sahibi ve misâfirin her ikisinin bulunduğu, böylelikle de misâfirperverliğin ev sahibi tarafından emredildiği misâfirperverlik durumunu da içine alır. Bu misâfirperverliğin morfolojisi, iki fonksiyondan meydana gelmektedir. Birincisinde ister dolaylı, ister doğrudan olsun, ister ev sahibi tarafından kışkırtılmış, isterse onun tarafından salt kabul edilmiş olsun, misâfirperverlik arzusu yaratılmıştır. İkincisinde ise, ev sahibinin herhangi bir şeyi yapmaktan her nasılsa kaçınması, misâfirperverlik arzusu marifetiyle ima edilmiştir; ama onun, misâfirperverliği kökten reddetme konusundaki tabuyu

29 el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 104, 106.

bozmaksızın bunu yapması gerekir; yani o, bunu bir tür taktik veya hile vasıtasıyla yapmalıdır.³⁰

Açıktır ki, Ebu'l-Feth ve tâcir arasında geçen ikincil hikâyede, bu güçler, sahnededir. Tâcir, Ebu'l-Feth'in *medîraya* katılması için yaptığı davette aşırıya kaçmıştır. Hatta bununla da kalmamış, misâfirler onu haklı buluncaya kadar davetinde ısrar etmiştir. Diğer bir deyimle, misâfirperlik isteği, kurgulanmış, aynı zamanda da, açıkça evsahibi tâcir tarafından tahrik edilmiştir. Bu yüzden misâfirperverlik anekdotunda birinci fonksiyon mevcuttur. Kuşkusuz, *makâmenin* bizzat kendisinden bildiğimiz gibi, *medîra* asla ortaya konmamıştır. Diğer bir deyimle, misâfirler asla vadedilen tabağı tüketme fırsatını yakalayamamışlardır. Bununla beraber, evsahibi tâcir, hiçbir zaman yahninin servis yapılmasını reddetmemiştir. Bunun yerine, bu durumda misâfirin kalkmasını kışkırtan tuvallette yemek yemeye vurgu yapmasıyla sonuçlanan ifadeleriyle geciktirme taktiklerine başvurmuştur. Tâcirin, uzun konuşmasını yemeğin hemen gelmesine sürekli referanslarla süslemesi gerçeği, çok az bir ihtimalle de olsa, üzerindeki yükümlülüğü hakkında düşündüğünü ima etmektedir. Böylece misâfirperverlik anektodundaki ikinci fonksiyon da mevcuttur. Bu yüzden ikincil hikâyeyi isole edersek, bunun mükemmel bir Buhalâ anekdotu olacağını gözlemleyebiliriz. Hatta evsahibi tarafından uygulanan taktik, Buhalânın tekniklerinde mevcut olan unsurlara bina edilmiştir. Çünkü geciktirme, laf kalabalığı yapma ve tuvallette yeme fikri, ayırıcı özelliklerdir.³¹ Üstelik biz, bu özel taktiği Buhalâ literatüründe, Câhız ve Hatîb el-Bağdâdî'de ve de ansiklopedik edebiyat eserlerinin hiçbir yerinde bulamıyoruz. Bu son nokta, önemlidir. Çünkü bu, her ne kadar ikincil hikâye, bunu mükemmel bir Buhalâ anekdotu yapıyorsa da, el-Hemedânî'nin zamanında revaçta olan bir çok hile anekdotundan birini basit bir şekilde almayıp bunun yerine kendi orijinal hikâyesini kurduğunu göstermektedir.

Ancak, kuşkusuz, ikincil hikâye, kendi başına ayakta duramayacağı gibi, bir ev sahibinin misâfirini yemekle nasıl aldattığını anlatan basitçe bir hikâye de değildir. Temel hikâye, odağı ev sahibinin hareketlerinden misâfirlerin reaksiyonuna doğru çevirmektedir. İfade ettiğimiz gibi, ikincil hikâye, isolasyo-

30 Misâfirperverlik anekdotunun tasviri ve tartışması için bkz. Malti-Douglas, Fedwa, "The Micropoetics of the Bukhalâ' Anecdote", *Journal Asiatique*, CCLXVII, 1979, s. 314-316; Malti-Douglas, Fedwa, "Humor and Structure in Two Buhalâ' Anecdotes: Al-Ġahiz and al-Hatîb al-Bağdâdî", *Arabica*, XXVII, 1980, s. 310-311; Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice*, IV. Bölüm.

31 Bkz. Malti-Douglas, *Structures of Avarice*, IV. Bölüm. Ayrıca bkz. Malti-Douglas, "Humor", s. 309-316. Ayrıca bkz. Örneğin, el-Câhız, *el-Buhalâ*, s. 123-124; el-Bağdâdî, *el-Hatîb*, *el-Buhalâ*, tahk. Ahmed Matlûb, Hadîce el-Hadîsî, Ahmed el-Kaysî, Matbatü'l-Ânî, Bağdad, 1964, s. 173, 187-188.

na tabi tutulursa, bir Buhalâ anektodu fonksiyonuna sahip olur; yani esasında, behîl ile ilgili bir hikâye ve bu hikâye içinde de behîl, burada da ev sahibi, ana karakterdir. En yüzeysel seviyede, temel hikâyenin başardığı şey, kendisine bir bütün olarak *makâmenin* ve bu yüzden de, sonuç olarak da ikincil hikâyenin ana karakteri olarak rol vererek ön plana Ebu'l-Feth el-İskenderî'yi yerleştirmektedir. Süreçte, bununla birlikte, temel hikâye, bir bütün olarak *makâme* için farklı bir yapı yaratmak suretiyle, aynı zamanda ikincil hikâyenin içindeki eylemlerin biçimsel anlamlarını değiştirmektedir.

Misâfirini aldatan bir evsahibi hikâyesinin yerine bir evsahibi tarafından aldatılan bir misâfir hikâyesine sahip olabiliriz. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu farklılık, yapay gözükmese de, bu, *makâmenin*, hem yapısal olarak, hem de genel anlamıyla edebî bakış açısıyla anlaşılmasında son derece önemlidir. Böylece, her ne kadar “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”, Buhalânın misâfirperverlik hikâyelerinin hikâyevî stratejilerini istismar ediyorsa da, bir bütün olarak bakıldığında, onun biçimselliği, misâfirperverlik hikâyesininkiyle aynı değildir; ama içinde normal şartlarda aktif bir role sahip olan odak bir figürün pasif bir hileye zorlandığı çok küçük bir edebî üniteyle aynıdır. Bu tür hikâye yapısı, sadece behîl=kurban/ mağdur hikâyelerinde değil; aynı zamanda daha açık bir şekilde Tufeylî= kurban/ mağdur hikâyelerinde de bulunabilir.

Behîl= kurban hikâyesi, Buhalâ literatüründe bulunan bir anekdot tipidir ve şu iki fonksiyonla kimliklenmektedir: İlkinde, behîle bir şey yapılmıştır; ikincisinde ise yapılan bu şeyden dolayı onun acı çektiğini görürüz.³² Tufeylî=kurban hikâyesi, tufeylînin (veya davetsiz misâfirin), hem başarısız olduğu, hem de o başarısız şeyden acı çektiği bir eylemi yapması noktasında benzerlik arz etmektedir.³³ İleride göreceğimiz gibi, “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”nin yapısına en yakın olan tip, bu son tip hikâyedir.

Bu benzerlik, roller problemine baktığımızda daha açığa çıkmaktadır. Esasen, normal olarak tufeylî tarafından üstlenilen roller ile *makâmenin* kahramanın rolleri arasında hatırı sayılır bir benzerlik vardır. Her ikisi de, açık-gözlülükle hayatlarını idame ettiren pejmürde kahramanlar olarak karakterize edilmişlerdir. Aynı zamanda her ikisi aldatıldıklarında, herbirinin durumunda aynı süreç gerçekleşmiştir. Bu, bir karakterin aktif bir rolle başlayıp, sonra da pasif bir role zorlanması şeklindeki bir rol dönüşüm sürecidir. Tabii ki, aktiften pasife doğru bu rol değişimi, “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”de gerçekleşmemektedir. Ebu'l-Feth, en baştaki sahnede, olaylara reaksiyon gösterirken, pasif bir şekilde başlamaktadır. Rol dönüşümü, sadece, bu ünite uygun edebî

32 Bkz. Malti-Douglas, “Humor”, s. 311; Malti-Douglas, *Structures of Avarice*, IV. Bölüm.

33 Bkz. Malti-Douglas, “Structure and Organization”, s. 238-240.

bir bağlamında yani Hemedâni'nin *Makâmât*'ında değiştirildiğinde, görülebilmektedir. Bu ise sadece, bizim Ebu'l-Feth'in normalde muhaliflerine hile yaptığını bilmemizden kaynaklanmaktadır ki, bu durumda onun tam tersine bir rol olduğunu görüyoruz. Diğer bir deyimle, mecmuadaki öteki *makâme*lere, sadece Ebu'l-Feth figürüyle değil, aynı zamanda ötekilerini ustaca kandıran bir kişi şeklindeki karakteristik rolüyle aşınayız. Roldeki bu köklü değişim, "*el-Makâmetü'l-Medîriyye*" ile mecmuadaki öteki *makâmeler* arasındaki en önemli farkı teşkil etmektedir. Bu *makâme*, öteki *makâmelerden* beklediğimiz rolün tersyüz olduğu bir *makâmedir*; hile yapan kişi, hile yapılan kişi olmuştur veya yapısal şartlarda, kahramanın rolü, aktiften pasife; failden kurban/mağdura doğru değişmiştir.

Ancak bu, yeni bir şey değildir; çünkü biz, aynı fenomeni Behîl=Kurban ve Tufaylî=kurban anekdotları ve her birinin kendi dünyası arasındaki ilişkide buluyoruz.³⁴ Her üç durumda, okuyucu, aldatma/kurban ve rol transferini çok iyi takdir etmektedir. Çünkü o, önceki baskın entrika yapısına alışmaktadır. Böylece, belli bir düzeyde, Ebu'l-Feth el-İskenderî'de tanık olduğumuz rol transferinin tüm imaları, ancak mecmuadaki öteki *makâmelerin* sunumunda anlaşılacaktır.

İlaveten "*el-Makâmetü'l-Medîriyye*" ve diğer *makâmeler* arasındaki bu yapısal ilişki, onun edebî çekiciliği için de son derece önemlidir. Bu *makâmenin* baskın edebî etkisi, kuşkusuz, mizâhdır ve yukarıda zikredilen yapı, onu mizâhın güçlü kaynağına taşımaktadır. Bu ise, her şeyin ötesinde, öteki çalışmalarımnda gösterdiğim gibi, bildik mizâh üretme tekniği olan beklentinin aksine gerçekleşen rollerin değişiminden meydana gelmektedir.³⁵ "*el-Makâmetü'l-Medîriyye*" bağlamında, kuşkusuz biz, beklentinin aksinin özel bir tiplemesine sahibiz ki, Bergson bunu, *voleur sendromu* olarak tanımlamaktadır. Bu sendrom, bir karakterin, kendisinin genellikle yaptığı kusursuz bir eylem tarafından aldatılması fenomenidir.³⁶ Açıkça görülmektedir ki bu, mevcut *makâmedeki* durumdur. Ayrıca, kendi hileleri sebebiyle kurban durumuna düşen Buhalâ ve tufeylîlerin durumunda olduğu gibi, Ebu'l-Feth'in cezası da, yerindedir. Gerçekten de, o genelde cafcıfı nutuklarıyla hayatını kazanan bir düzenbâzdır. Başka bir nutuğu ile burada manevra yapması, mükemmel bir

34 Malti-Douglas, *Structures of Avarice*, VI. Bölüm; Malti-Douglas, "Structure and Organization", s. 238-240.

35 Önceki teorilerin bir eleştirisiyle birlikte, sözü edilen mizâh tekniklerinin ve bütüncül bir modelinin tam bir tasviri için bkz. Malti-Douglas, "Humor", s. 300-308. Karşıt rol için bkz. Malti-Douglas, "Humor", s. 312; Malti-Douglas, *Structures of Avarice*, VI. Bölüm.

36 Bkz. Malti-Douglas, "Humor", s. 306; Malti-Douglas, *Structures of Avarice*, VI. Bölüm.

şekilde münasip düşmüştür. Süreçte, kuşkusuz, hilekar, hileyle karşı karşıya kalmıştır. Hemedânî, okuyucunun bunu unutmamasına müsaade etmemektedir. Tâcir, sadece kendi sözleriyle Ebu'l-Feth'i aldatmamaktadır; aynı zamanda gerçekte kendi konuşması içerisine zekiliğini göstermek üzere dizayn edilmiş ifadeleri yerleştirmek suretiyle, onun, yani tâcirin en büyük düzenbâz olduğunu Ebu'l-Feth'e, buradan da okuyucuya anlatmaktadır. Bu gösteri, *makâme*-nin 2. bölümünün en başlarında sunulmaktadır.

Mamafih, gerçekte, biz, bu fenomenle *makâmenin* en başında tanışıyoruz. Açılış satırında, Îsâ b. Hişâm, “çağırdığında fesâhatin kendisine icabet ettiği fasîh; emrettiğinde belâğatın kendisine itaat ettiği belîğ bir adam olan Ebu'l-Feth el-İskenderîyle” beraber Basra'da olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Yapısal olarak, bu satırın, “*el-Medîriyye*” ile öteki *makâmeler* arasında sıkı bir ilişki kurmamıza yardım ettiğini görebiliriz. Bu satır, Ebu'l-Feth tarafından genellikle oynanan rolü okuyucuya hatırlatmakta; bu *makâme* ile ötekiler arasında bağlantı aracı olarak hizmet görmektedir. Ayrıca, gördüğümüz gibi, bu rol hakkındaki önceki bilgi, *makâmenin* değerinin anlaşılmasında temeldir.

Buna yakın ifadelerle Ebu'l-Feth'in karakterize edilmesi, *Makâmât*'ta çok nadirdir.³⁸ Ve bu gerçek, iki kat önemlidir; çünkü, “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*” bağlamında bu ifade, zengin bir ironiye sahiptir. Kuşkusuz bu, meydana gelen şeyin tam zıddıdır. Bu ifadedeki imgeler, kudret ve gücün imgeleridir: Ebu'l-Feth, fesâhati çağırmakta; belâğata emretmekte; onlar da ona cevap vermekte; daha önemlisi ona itaat etmektedir. Bu, tamamıyla ters yüz edilmiş bir ilişkidir. Fesâhat ve belâğat, Ebu'l-Feth'in felaketinin araçları olduğu gibi, biz, tam anlamıyla, onun onları çağırdığını; ama onların ona cevap vermediğini; onun onlara emrettiğini, ama onların ona itaat etmediğini bile söyleyebiliriz.

Biz, ilgili *makâme*'deki fesâhatın veya hitap yapısının tam görünümünü test ettiğimizde bunu daha açık bir şekilde görebiliriz. Tipik bir şekilde, *Makâmât*'ta, Ebu'l-Feth'in bizzat kendisinin bir sözüne veya bir dizi sözüne sahibiz. “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”de basit bir şekilde bir konuşmacı tarafından, bu ortamda, tâcir tarafından sarfedilmiş tek bir söze sahib değiliz. “*el-Medîriyye*”de genel *makâme* hitabının paradigmatik dengini veya fesâhatın sunumunu ararsak, bunun yerine, ilginç bir fenomenle karşılaşırız ki bu fenomen, iki konuşmacı tarafından paylaşılan tek uzun bir methiye olarak tasarlanmıştır. Bu tür paylaşılan hitab, görünüşe bakılırsa, Hemedânî'nin ta-

37 el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 104.

38 Gerçekte, metinde, tartıştığımız konuya yakın sadece bir ifade mevcuttur. Bu da, “*el-Makâmâtü'l-Hemdanîyye*”de birinin, “çarıklarıyla/papuçlarıyla belâğatı çiğneyen” bir adamı tanıdığını söylediği” yerde geçmektedir. el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 151.

rafında bir yeniliktir; icattır. Çünkü, örneğin, yapısal olarak benzeyen Buhalâ anekdotlarında, behîl/ev sahibi, hitabın biricik taşıyıcısıdır.³⁹

Dramatik/etkileyici tansiyonuna/gerilimine rağmen, paylaşılan hitab, bir diyalog olarak işlev görmez. Bunun yerine, tâcir tarafından başlatılan bir hitaba sahibiz. Ebu'l-Feth, 6. bölümde arasöz vasıtasıyla ve daha sonra 7. bölümde yemek hazırlama hakkındaki kendi sözüyle konuşmanın akışını kontrol altına almaya teşebbüs eder. Bununla birlikte, Ebu'l-Feth'i bozguna uğratan tuvalet hakkındaki sözleriyle onun sözlerini bitirmek suretiyle, nihayetinde sözün kontrolünü yeni baştan kuran kişi tâcirdir. Ayrıca "ve bana sor..." veya "bunu nasıl bilebilirim?" kalıplarıyla sürekli tekrar ettiği sorularıyla hitab üzerindeki tâcirin kontrolünü de hatırlatmamız gerekir.⁴⁰ Tâcirin sözünün arasına giren buna benzer sekiz soru, soruları misâfirinin ağzına isabetli bir şekilde koyan, mükalemenin yönünü dikte ettiren şahsın tâcir olduğunu; onun öteki konuşmacı olmadığını göstermektedir.

Tüm bu edebî araçlar, *valeur sendromu* çevresinde dönüp durduğundan, morfolojik olarak anlatıldığı söylenebilir. Ancak, bu sendromu dikkatli bir şekilde test ettiğimizde, onun çekici kısmının kahramanın kurban edilmesinde yattığını görebiliriz. Gerçekten, tıpkı Behîl=kurban ve tufaylî=kurban anekdotlarında olduğu gibi, bu *makâmedeki* mizâhın ana kaynaklarından biri, Schaden-Freudedir veya sadist mizâhtır: ötekilerine acı çektirirken elde edilen memnuniyet.⁴¹

İlgili *makâme* bağlamında bu, kahramanımız Ebu'l-Fethin mağdur edilmesinden kaynaklanan acı çekişidir. *Makâmeye* hakim olan bu etki, onun edebî kurgusunda bile görülebilmektedir. Ebu'l-Feth'te karşılaştığımız ilk duygu, temel hikâyede *medîranın* kendisine sunulduğunda, dehşet ve acıyla haykırışıdır. Öteki tüm mağduriyetler, bunun bir izahı olduğu için, Schadenfreude bakış açısıyla, temel mağduriyete göre ikinci derece mağduriyetlerdir. Bu yüzden, *makâmede* Ebu'l-Feth'in mağdur edildiği her defasında, *makâmenin* başında içsel bir cevap olarak hissettiği acı vasıtasıyla onun acı çektiğini okuyabiliyoruz. Bu sebeple, Ebu'l-Feth'in her bir mağdur edildiğinde acı çektiğini söylememize gerek yoktur. Biz bunu zaten biliyoruz ve bu yüzden de okuyucu, Ebu'l-Feth'in mağduriyetinin arda arda gelen tüm olaylarına Schadenfreudeyi getirebilir.

39 Örneğin bkz. el-Câhız, *el-Buhalâ*, s. 123-124. İlgili anekdot, şurada tartışılmıştır: Malti-Douglas, "Humor", s. 309-316.

40 Örnek olarak bkz. el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 108, 109, 113, 114.

41 Bu duygunun psikolojik şartlarının ileri bir tartışması için bkz. Malti-Douglas, "Humor", s. 306-307.

Burada biz, aynı zamanda temel hikâyenin edebî kullanımlarından birini görüyoruz. Bu, Ebu'l-Feth'in acı çekmesinin ön planına yerleşmiştir; bu yüzden o, ikincil hikâyede yalnız başına sunduğumuz durumdan daha büyük ölçüde *makâmenin* başından sonuna kadar sunulmuştur.

İkincil hikâyenin içinde, Ebu'l-Feth, somut olarak iki temel sebepten dolayı mağdur edilmiştir: Birincisi, onun yahniyi reddetmesi; ikincisi ise onun hapsedilmesidir. Bir anlamda, tabii ki bu ikisi, bir üçüncüsünü ortaya çıkarılmaktadır; çünkü temel hikâyede Ebu'l-Feth, aynı zamanda yemeğini beğenmemektedir. el-Hemedânî, *makâmesini* bu şekilde kurmuştur; bununla birlikte bu iki mağduriyetten biri, yani *medîranın* reddi, *makâmenin* başından sonuna kadar akis bulmaktadır. Yemeğin reddinin en temel aracı, tabii ki tâcirin hitabıdır. Diğer bir deyimle, misâfir, gıda yerine konuşma almıştır. Ve ev sahibinin konuşması, bu fenomeni vurgulayacak şekilde kurgulanmıştır. Ev sahibi, neredeyse ulaşacağını öne sürerek mütemadiyen yemeği zikretmektedir; ama o, daha sonra farklı nesnelere övgüsüne dönmektedir. Bunun her bir meydana gelişinde, misâfirin umutları, ayağa kalkmakta; sonra da toslanmaktadır; sonuçta bir dizi mağduriyet. Süreçte, biz Ebu'l-Feth'in tırmanan sabırsızlığını ve öfkesini görüyoruz. Konuşma boyunca mağduriyet, bu yüzden ev sahibinin bu fenomeni her bir tekrar ettiğinde, yeniden vurgulanmaktadır.

İkincil hikâyede sunulan mağduriyetin başka bir düzeyi mevcuttur ve bu, Ebu'l-Feth'in, yiyip bitirmesine asla izin verilmeyen yemeğe bağlılığı olarak görülebilen şeyle ilişkilidir. Bir anlamda, bu bağlılık, Ebu'l-Feth'in kendi kendisini kandırmasıdır ve bu, acısını artırdığı için tabii ki Schadenfreude'ye katkı yapmaktadır. Bu bağlılık, Ebu'l-Feth'in ev sahibine hitab ettiği konuşmasında somutlaşmaktadır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, ev sahibi tarafındaki övgü ifadeleri, yemeği kapsamamaktadır. Yemek alanı, ev sahibine cevap verdiği (metindeki 7 numaralı bölümdeki) konuşmasında Ebu'l-Feth tarafından kaplanmıştır. Kahramanımızın bu alanla ilgili olarak bizzat kendisinin hitab etmeyi seçmesi gerçeği, onun yemekle ilişki düzeyini göstermektedir. Yapısal olarak söylersek, yemeğin farklı yönleri hakkında uzun uzadıya konuşmaya devam etmesine ihtiyacı yoktur. Bu kendini mağdur etme tiplmesi, özellikle de boşucu yemek bağlılığı, sadece buhl literatüründe değil, aynı zamanda da tatfil anekdotlarında sunulmaktadır.⁴² Bunun *makâmedeki* ile aynı olan edebî etkisi, behîlin veya tufeylînin mağduriyetini artırmakta; böylece de schadenfreudeyi fazlalaştırmaktadır.

42 Malti-Douglas, “Humor”, s. 309-323; Malti-Douglas, “Structure and Organization”, s. 238-240; Malti-Douglas, *Structures of Avarice*, IV. ve V. Bölümler.

Bir dereceye kadar, kuşkusuz, ümit edilmesi ve özlenmesi sebebiyle, *medîra* da, okuyucu tarafından paylaşılmaktadır. Burada tekrar edecek olursak, temel hikâye, ikincil hikâyedeki duygusal reaksiyonları kurmakta ve artırmaktadır. Açılış öyküsünde, nefis bir *Medîra* servisi yapıldıktan sonra, yemek kaldırılır ve “kalpler onunla kalkar, gözler ondan sonra yolculuğa çıkar.”⁴³ Yani, hem *medîranın* yokluğu, hem de onun aranması/özlenmesi, ikincil hikâyede her iki fenomenin anlaşılması kolaylaştırılarak, çoktan meydana getirilmiştir.

Tüm bu fenomenler, Ebu'l-Feth'in birincil mağduriyetini *makâmenin* başından sonuna kadar güçlendirmekte ve yansıtmaktadır. Fakat bu mağduriyet, Ebu'l-Feth'in hapsedilmesi şeklindeki bir ikinci mağduriyete bağlanmak suretiyle daha bir sağlamlaştırılmıştır. el-Hemedânî, bu son olayı, kahramanımızın tâcirin evini terketmesine kadar genişleterek, mağduriyetin daha ileri yansımalarını yaratacak şekilde yapılandırmıştır. Gerçekte, biz, tümü Ebu'l-Feth'in mağduriyeti olan beş olay serisine sahibiz:

1. Tâcir, kuşkusuz, onun bir şey almadığının bir hatırlatıcısı olan “Ebu'l-Feth, el-*Medîra!*” şeklinde bağırarak onun arkasından koşar.

2. Çocuklar, “el-*medîra*”yı bir lakap olarak yanlış anlarlar ve tâcirin sözlerini tekrarlarlar. Bu, sadece 1 numaradaki mağduriyeti artırır ve “*medîra*”nın Ebu'l-Feth'in lakabı olarak öne çıkması, felaketinin objesine onu daha bir yakınlaştırır. Çocukların haykırışı, neredeyse bir yuhalamaya dönüşür.

3. Ebu'l-Feth çocuklara bir taş atar ve çocukların yerine yoldan geçen birine vurmak suretiyle isabet ettiremez. Taşın atılması, önceden Ebu'l-Feth'in reaksiyonunu ve öfkesini gösterirken, onun isabet ettirememesi ise bu eyleminde başarısız olduğunu gösterir ve taş niyet ettiği kurbanlarına vurmuş olduğunda elde edeceği memnuniyetten onu mahrum eder.

4. Ebu'l-Feth, dövülmüştür. Mağduriyet açıktır.

5. Ebu'l-Feth, hapsedilmiştir. Aynı şekilde mağduriyet açıktır.

Bu olaylar zincirinde, *medîrayı* yanlış bir şekilde bir lakap olarak anlayan çocukların eylemi, iki temel mağduriyet arasındaki bağı oluşturmaktadır. Bu ana kadar, biz sadece ev sahibi ile misâfir arasındaki bir ilişkiye sahibiz. Çocuklar, tâcirin sözlerini yanlış anlayarak, Ebu'l-Feth'in mağduriyetini orijinal durumundan yeni bir olaya yöneltmiştir.

Kuşkusuz, biz zıt rolden veya genel anlamda Schadenfreude'den söz ettiğimizde *makâmenin* bizzat kendi kurgusunun izahı için temel olan unsurlar hakkında konuşmuş oluruz. Bununla birlikte, ilgili anekdotun yapısından ve az veya çok onun kurgusundan bağımsız başka mizâhî unsurların başka tipleri

43 el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 105.

de vardır. Bunlar arasında muallakiyet/şüphe ve tekrar şeklindeki salt teknik araçlar vardır. Ve bu yüzden bizim tartışmamız, yazarın bunlardan faydalandığını bütünüyle açığa çıkarmaktadır. Muallaklık/şüphe, okuyucunun Ebu'l-Feth'in *medîrâya* reaksiyonunun sebeplerini bilmemesinden dolayı, temel hikâye ile başlamakta; tâcirin konuşmasının başından sonuna kadar devam etmektedir. Bu son araç, kuşkusuz, Mahfûz en-Nekkâş hakkındaki Câhîz'in anekdotunda behîlin uzun konuşmasında oluşturulan şüpheyne benzetmektedir.⁴⁴ Ebu'l-Feth'in mağduriyetini tartıştığımız yerde tekrarın kullanımını göstermiştik.

“*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”de ötekilerden kat kat önemli olan morfolojidışı kaynak, Arthur Koestler'in bisociation olarak isimlendirdiği şeydir; yani farklı ortamlardan unsurların bir araya getirilmesinin, normalde birbiriyle birliktelik sağlamamasıdır.⁴⁵ Bir açıdan, bu *makâmenin* bir dizi bisociation etrafında döndüğünü görmek mümkündür. Bundan daha önemlisi, daha önceki hikâye literatüründen aşına olunan yemek ve boşaltım veya ihraç fonksiyonlarının bisociationudur.⁴⁶ Her şeyin ötesinde, misâfirin tuvaletinde yemek yemek istemesi şeklindeki tâcirin önerisi, Ebu'l-Feth'i kaçmak mecburiyetinde bırakmıştır. Bu bisociationun kibar yansıması, peşkirinin ve karısının donunun (seravîl) aynı malzemeden yapıldığına dair tâcirin hikâyesinde görülebilir.⁴⁷ Ancak, güç ve mizâh, tâcirin tuvaleti tasvirinde ayakyolunda yemek yeme temel bisociationuna ilave edilmiştir. En önemli mizâhî nokta, onun şu ifadesidir: O tuvalet o kadar mükemmel yapılmıştır ki, “minicik karıncalar, duvarından akıp giderler ve ona yapışmazlar. Sinekler, zemininde yürürler ve kayarlar.”⁴⁸ İlk olarak bu, karınca ve sineklerle dolu bir tuvaletin tiksindirici tabiatını vurgulamak suretiyle temel bisociationu takviye etmekte; bu tiksindiricilik, yüzeye tutunmaya çabalayan haşerelerin psikolojik imajı vasıtasıyla güçlendirilmektedir. Ancak ikinci olarak, bu ifade, tuvaletin övgüsü ile bu değersiz yaratıkların akla getirilmesi arasında ikinci bir mizâhî bisociation yaratmaktadır.

Kuşkusuz, tuvaletin bizzat kendisinin tasviri, beliğ/incelikli övgü ile onun nesnesi –ki o, herşeyin ötesinde, bir tuvalettir.- arasındaki temel uyumsuzluğu yansıtmaktadır. Bu, tuvaletinin ihtişamını göstermek için, ev sahibi “o/tuva-

44 Malti-Douglas, “Humor”, s. 314-315.

45 Tartışma için bkz. Malti-Douglas, “Humor”, s. 301.

46 Bkz. Malti-Douglas, *Structure of Avarice*, VI. Bölüm. Ayrıca bkz. diğerleri arasında, el-Câhîz, *el-Buhalâ*, s. 131, 150-151; el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Buhalâ*, s. 71, 167-168, 168, 172.

47 el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 114.

48 el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 117.

let, prensin yazlık konutunun; vezirin de güz konutunun değerini azaltır”⁴⁹ şeklinde konuştuğunda, yarattığına benzer daha ileri bisociationlar üretmektedir.

Gerçekte, tâcirin konuşmasının bütünlüğü, yemek ile öteki konu-dışı mevzular arasında bir dizi değişmez bisociation yaratmaktadır. O, yemek hakkında konuşmaya başlar; ancak hanımını, çamaşır leğenini, komşuluğunu ve benzerlerini övme ile bitirir. Bu bisociation, biz veya kahraman yemek hakkında düşünürken, tâcirin başka bir şey hakkında konuşması gerçeği ile sürdürülür. Ve bu, yemeğin gelmeye yakın olduğuna sürekli vurgu yapılarak metnin bizzat kendisinde başarılmıştır. Ancak, Ebu'l-Feth'in umduğu yemek ile aldığı konuşma arasında daha genel bir bisociation eylemi daha vardır. Konuşma, yemeğin yerini almıştır. Ağızla yapılan her iki fonksiyon (yeme ve konuşma), bir model/kalıp olarak Buhalâ ve Tatfil literatüründe de bulunmaktadır.⁵⁰

Bununla birlikte, bisociationlar için odak olan şey sadece yemek değildir; bir tabağın, özellikle, *medîranın* sunumu, tüm *makâmeye* asılı kalmıştır. Temel hikâyede *medîra* ilk ortaya çıktığında, Îsâ b. Hişâm, onu “medeniye-ti öven; çömlekte titreyen, sağlığın habercisi olan, Mu'âviye'nin emirliğini kanıtlayan”⁵¹ şey olarak tasvir eder. İlk bakışta, bu övgüler, açık bir şekilde nesneleri için, yani bir çömlük yahni için çok kuvvetlidir. Halife Mu'âviye'ye yapılan referans, önemli dînî bir mesele ile bütünüyle profan/dünyevî konu olan yemek arasında mizâhî bir bisociationı oluşturur. Hikâye literatüründe emsalsiz olmayan bu bisociationlardan⁵² daha anlamlı olan şey, *medîranın* neredeyse canlı bir şeymiş gibi tasvir edilmiş olmasıdır. O, sadece “ütremez”; aynı zamanda “habercisi olur” ve “kanıtlar.” Böyle bir ifade, kendi içinde, salt retorik bir hüner olabilir ama bunların combinesi, insanileştirme/insan biçimine sokma tadı taşımaktadır.⁵³ İnsanileştirme, Ebu'l-Feth'e etkin bir şekilde “el-*medîra*” lakabı takıldığında yaratılan bisociation vasıtasıyla yeniden sunulmuştur. Bir şahsın ismi, onun özünün bir yansımasıdır. Bir şahsı “el-*Medîra*”

49 el-Hemedâni, *Makâmât*, s. 116.

50 Bu, sadece behillerin yemek yerine nutuk atmaya eğiliminde değil, aynı zamanda da yemeklerine engel olmasın diye tufaylî'ye verilen konuşmama öğüdünde de görülmektedir. Bkz. Malti-Douglas, “Humor”, s. 312 vd; Malti-Douglas, “Structure and Organization”, s. 237.

51 el-Hemedâni, *Makâmât*, s. 104.

52 Örnek olarak bkz. el-Câhız, *el-Buhalâ*, s. 31-32. Ayrıca konunun tartışması için bkz. Malti-Douglas, *Structure of Avarice*, VI. Bölüm.

53 Muhammed Abduh, bu metni açıklarken, bu ifadeleri, bir tabağın özellikleri şeklinde anlaşılacak tarzda izah etmektedir ki, kuşkusuz bu, metnin bir yönü için doğrudur. Ancak bu, kuşkusuz, sematik açıdan mevcut olan literal anlamı bertaraf etmemektedir.

diye isimlendirmek, bu kelimeyi hem bir şahıs, hem de bir yahni anlamına sahip kılmaktır. Bununla birlikte, bu örnekler, sadece insanileştirmeyi teklif eder; onu gerektirmezler. Bir kişi, *makâmenin* en son satırında *medîranın* insanileştiğinin açık bir ifadesini bulabilir. Ebu'l-Feth'in hikâyesini işittikten sonra, bir araya gelen grup, *medîranın* “hür insanlara karşı suç işlediğini ve iyilerin aksine soysuz insanları tercih ettiğini”⁵⁴ kabul ederler. Bunlar, açık bir şekilde, sadece duygu/sezgiye sahip varlıklar tarafından yapılabilecek eylemlerdir. Aslında *medîra*, başka bir karaktere dönüştürülmüştür. Ve insanileştirilmiş *medîraya*, esasen tâcire yapması gerekirken, Ebu'l-Feth'i mağdur etme şerefi bahşedilmiştir.

Hikâyecilik açısından, bu yargı, yanlış olabilir; ama bu, psikolojik bir gerçeği yansıtmaktadır. *Medîra*, Ebu'l-Feth'i mağlub etmiştir; çünkü o, onun zaafiyetini, Achilles topuğunu* temsil etmektedir. Ona yüklediğimiz ana özellikler, hem kurnazlığın hem de belâğatın olağanüstü dereceleridir. “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”de, onun güzel yemekle bağlantısı olduğunu ortaya koyduk, bir başkası, psikolojik bakış açısıyla, bu bağlantının onun tâcir tarafından mağduriyetine izin verdiğini kabul edebilir. Böylece “*el-Makâmetü'l-Medîriyye*”, düzenbâz kahraman Ebu'l-Feth el-İskenderî karakteri tasvirimizi tamamlamaktadır. *Medîra*, Ebu'l-Feth'e, sözsöz mahâretleri yanında, Arap edebiyatındaki seleflerinden biri olan tufaylîyle ilinti kurduran yemek bağlılığını bahşetmektedir.

Kaynakça

Abbûd, Mârûn, *Bedü'z-Zamân el-Hemedânî*, Daru'l-Me'arif, Kahire, 1980.

el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Buhalâ*, tahk. Ahmed Matlûb, Hadîce el-Hadîsî, Ahmed el-Kaysî, Matbatü'l-Ânî, Bağdad, 1964.

....., et-Tatfîl ve'l-Hikâyâtü't-Tufeyliyyîn ve Ahbâruhum ve Nevâdiru Kelâmihim ve Eş'âruhum, tahk. Kazım el-Muzaffâr, el-Mektebetü'l-Haydariyye, Necef, 1966.

Beeston, A. F. L., “The Genesis of the Maqâmât Genre”, *Journal of Arabic Literature*, II, 1971.

el-Câhîz, Ebû Osman, *el-Buhalâ*, tahk. Taha el-Hâcîrî, Daru'l-Me'arif, Kahire, 1971.

Dayf, Şevkî, *el-Makâme*, Daru'l-Me'arif, Kahire, 1980.

54 el-Hemedânî, *Makâmât*, s. 117.

* Achilles/ Akhilles, Peleus ile Tethys'in oğlu ünlü Yunan Kahramanıdır. Topuğundan başka hiçbir yerine ok işlemediği; kılıç kesmediğine inanılır. Yazar burada bu referansla ‘Ebu'l-Feth'in zayıf noktasına’ vurgu yapmaktadır. (çev.)

Hasan, Muhammed Rüşdî, *Eseru'l-Makâme fi Neş'eti'l-Kıssati'l-Mısıriyyeti'l-Hadise*, el-Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, Kahire, 1974.

el-Hemedânî, Bediü'z-Zamân, *el-Makâmât*, tahk. Muhammed Abduh, Daru'l-Meş-rik, Beyrut, 1968.

el-Husrî, Ebû İshak el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-Cil, Beyrut, 1977.

İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, VI, tahk. Ahmed Emin, İbrahim Ebyari, A. S. Muhammed Harun, Matbaatu'l-Lecneti'l-Te'lif, Kahire, 1949.

el-Kâlî, Ebû Ali, *el-Emâlî*, el-Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, Kahire, 1975.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifin*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Dımeşk, 1957.

Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice: The Bukhalâ' in Medieval Arabic Literature*, E. J. Brill, Leiden, (yayımda).

....., "Humor and Structure in Two Buhalâ' Anecdotes: Al-Ğahiz and al-Hatîb al-Bağdâdî", *Arabica*, XXVII, 1980.

....., "Structure and Organization in a Monographic Adab Work: al-Tatfîl of al-Hatîb el-Bağdâdî", *Journal of Near Eastern Studies*, 40, 1981.

....., "The Micropoetics of the Bukhalâ' Anecdote", *Journal Asiatique*, CCLXVII, 1979.

Monroe, James T., *The Art of Badî' az-Zamân al-Hamadhânî as Picaresque Narrative*, American University of Beirut, Beyrut, 1983.

Mübârek, Zeki, "Ehâdisu İbn Düreyd", *el-Muktataf*, Mayıs, 1930.

....., "İslâhu Hataın Kadîmin merret aleyhi Kurûn fi Neş'eti'l-Makâmât", *el-Muktataf*, Nisan, 1930.

Prendergast, W. J. (çev.), *The Maqâmât of Badî' al-Zamân al-Hamadhânî*, London, Luzac & Co., 1915.

er-Râfî'î, Muhammed Sâdik, "Hataün fi Islâhi'l-Hata", *el-Muktataf*, Mayıs, 1930.

eş-Şerîşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülmü'min el-Kaysî, *Şerhu Makâmâti'l-Harîrî*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, el-Müessesetü'l-Arabiyyeti'l-Hadise, Kahire, 1969.

Tenûhî, Ebû Ali Muhsin b. Ebi'l-Kâsım, *Kitabü'l-Ferec Ba'deş-Şidde*, tahk. Abbûd eş-Şalîcî, Daru's-Sadir, Beyrut, 1978.

Zeydân, Corci, *Kitabü Edebi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Matbaatü'l-Hilal, Kahire, 1930.

DÜNYADAKİ TANRISAL FAALİYET(*)

Alvin PLANTINGA(**)

Çev. Fatih TOPALOĞLU(***)

ÖZ

Bu makale, Alvin Plantinga tarafından Ratio Konferansı kapsamında Nisan 2005 tarihinde Reading Üniversitesi'nde Teizmin Anlamı adıyla sunulan yazının bir özetidir. Bu özet, Editör tarafından yazarın onayıyla konferansta sunulan bildiriye göre hazırlanmıştır. Makale, geleneksel Hıristiyan inancının, modern bilimsel dünya görüşü ile tutarlı bir şekilde bir arada savunulup savunulmayacağı hakkındadır. Birçok teolog ve bilim adamı, tanrısallık müdahale düşüncesinin bilim tarafından ortaya konulan tabii kanun sistemiyle uzlaşmaz olduğunu savunmaktadır. Bu makale "din/bilim problemi" ile ilgili bu fikrin yanlıtıcı olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mucize, bilim, determinizm, kuantum.

ABSTRACT

Divine Action in The World

The following is a synopsis of the paper presented by Alvin Plantinga at the "Ratio conference on the Meaning of Theism," held in April 2005 at the University of Reading. The synopsis has been prepared by the editor, with the author's approval, from a handout provided by the author at the conference. The paper reflects whether religious belief of traditional Christianity can be maintained consistently with accepting our modern scientific worldview. Many theologians, and also scientists, maintain that the idea of divine intervention is at odds with the framework of natural laws disclosed by science. This paper argues that this notion of 'religion/science problem' is misguided.

Keywords: Miracle, science, determinism, quantum.

* Bu makale 2006 yılında Ratio'nun 19. sayısının 495 ile 504. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Yazar 15 Kasım 1932'de Michigan'da doğmuştur. Din Felsefesi, epistemoloji ve metafizik gibi alanlarda çalışmalar yapan Plantinga, analitik felsefe geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir. Başlıca eserleri: Faith and Rationality, Faith and Philosophy, The Ontological Argument, God, Freedom and Evil'dir.

*** Yrd.Doç.Dr.,KTÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. topaloglu37@hotmail.com

Klasik Hıristiyan düşüncesindeki ilâhî inayet anlayışı *Heidelberg İlmihalî*'nde bulunan bir açıklamada en uygun şekilde şöyle özetlenmiştir:

İlâhî inayet, göğü, yeri ve bütün yaratılanları, yağmur ve kuraklık, bereket ve kıtlık, yiyecek ve içecek, sağlık ve hastalık, zenginlik ve fakirlik – ki bütün bunlar aslında bize tesadüfen değil, onun babalığından gelmektedir- bahşetmek suretiyle elinde tutan, Tanrı'nın sınırsız ve her yerde bulunan gücüdür.¹

Böyle bir anlayış, Tanrısal bir şekilde yaratılmış olan dünyada bir *düzene* ve *istikrara* delâlet eder. Ancak geleneksel Hıristiyan inancı, aynı zamanda Tanrı'nın dünyada *sıra dışı tasarrufu* -mesela Eski Ahit'te anlatılan mucizelerde (Kızıl Deniz'in ikiye bölünmesi gibi) ve İncillerde nakledilen olayların birçoğunda (İsa Mesih'in su yüzeyinde yürümesi, suyu şaraba çevirmesi, mucizevî şifası, ölüyü diriltmesi gibi)- düşüncesini de içerir. Ayrıca bu mucizelerin yalnızca İncil'in gönderildiği zamanlarda meydana geldiği düşünülmemektedir: Klasik Hıristiyan inancına göre, Tanrı şu anda, sözgelimi kullarının zihninde ve kalbinde Kutsal Ruh yoluyla faaliyette bulunmak ve onlara şifa vermek suretiyle, duacının duasını kabul etmektedir. Kısacası Tanrı dünyadaki olayları sürekli olarak etkilemektedir.

Demek ki Tanrı'nın dünyadaki nedensel tasarrufuna olan iman, genel Hıristiyan inancıdır. Lakin bu, modern bilimin iddialarının herhangi birisiyle çelişir mi? Birçok teolog burada aslında bir 'din/bilim problemi' bulunduğunu düşünüyor görünmektedir. Bu anlamda Rudolf Bultman "tarihin kapalı bir nedensel süreklilik olması yönüyle, tek tek olayların sebep-sonuç ilişkisi ile birbirine bağlandığı, bütüncül bir yapı olduğu varsayımını" içeren tarihsel bir metottan bahsetmektedir. Ve o düşüncesini bu sürekliliğin tabiatüstü, aşkın güçlerin müdahalesi ile ortadan kalkamayacağını iddia ederek sürdürmektedir.² Başka bir yerde ise o, "bir yandan elektrik ışığını ve telsizi kullanıp modern tıp ve cerrahi buluşlardan istifade ederken, diğer yandan Yeni Ahit'teki mucizeler ve manevi varlıklar dünyasına inanmanın imkânsız olduğunu" söyleme noktasına kadar gitmektedir.³ Bu genel anlayış John Macquarrie tarafından da şöyle desteklenmektedir:

Olağanüstü bir müdahale ve tabii düzende bir kırılma anlamına gelen mucize anlayışı, mitolojik bakış açısına aittir ve bu post-mitolojik bir düşünce ortamında takdir görmez. Geleneksel mucize anlayışı, bizim modern bilim ve

1 *Heidelberg Catechism*, Question, s. 27.

2 Bultmann, Rudolf, *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, çev. S. M. Ogden, Meridian Books, New York, 1960, ss. 291–2.

3 Bultmann, Rudolf, 'New Testament and Mythology', *Kerygma and Myth: a Theological Debate*, Ed. H. W. Bartsch, çev. R. H. Fuller, SPCK, London, 1957, s. 5.

tarih anlayışımızla uzlaşmaz. Bilim, dünyada meydana gelmiş olan olayların yine bu dünyaya ait diğer olaylar yoluyla açıklanabileceği varsayımına dayanır; ve eğer bizler bazı durumlarda birtakım olayların bütüncül açıklamasını veremezsek... bilimsel kanaat, daha ileri araştırmaların aslında halihazırda bilinen ve bu dünyaya ait olan yeni faktörleri aydınlatacağı inancına sahiptir.⁴

Aynı şekilde Longdon Gilkey şunu belirtmektedir:

Çağdaş teoloji tabii ve tarihsel yaşamın dışındaki olağanüstü kutsal olayları ne bekler ne de onlardan bahseder. Aydınlanmacı bilim ve felsefenin Batı düşüncesine sunduğu zaman ve mekândaki nedensel ilişki, ... aynı zamanda modern teolog ve bilim adamları tarafından da kabul edilmektedir; çünkü onlar bilimin modern dünyasına hem entelektüel hem de varoluşsal olarak ortak olduklarından dolayı, zaten başka bir şey de yapamazlar. Fenomenal olaylar arasındaki nedensel ilişkiye dair bu düşünce ve dolayısıyla onun gözlemlenebilir olayların bilimsel yorumlarına ait otoritesi, bir kimsenin İncil kıssalarına atfettiği doğruluk ve böylece onların manalarını anlama yöntemi hakkında büyük bir ihtilaf oluşturur. İncil'de bildirilen tanrısai eylem ve olaylar artık gerçekten de vuku bulmuş gibi değerlendirilmeyecektir. Yahudiler her neye inanır inansın, biz, bu kıssalarda geçen insanların da bizim içinde bulunduğumuz zaman ve mekâna ait aynı nedensel ilişkiler içerisinde yaşadığını ve böylece hiçbir kutsal harikuladeliğin meydana gelmediğini ve hiçbir kutsal sesin duyulmadığına inanıyoruz.⁵

'Din/bilim problemiyle ilgili bu tür iddialar, aslında problemin tam olarak ne olduğunu açıklamada başarılı değil. Klasik Hıristiyan ve teistik dünya anlayışına göre, Tanrı, bilgisi, sevgisi, nefreti, amaçları ve hedefleri olan bir zâttır; O gayelerini yerine getirmek için kendi bilgisi temelinde faaliyette bulunur. İkinci olarak Tanrı kadir-i mutlak, her şeyi bilen ve tümüyle iyi olandır. Tanrı bu sıfatlara aslen ve hatta zorunlu olarak sahiptir: O bu sıfatlara var olduğu bütün mümkün dünyalarda sahiptir ve o her mümkün dünyada vardır. (Bundan dolayı Tanrı varlığı zorunlu olan varlıktır ve hatta o varlığı zorunlu olan tek varlıktır.) Üçüncüsü Tanrı dünyayı yaratmıştır. Dördüncü olarak yukarıda *Heidelberg İlmihali*'nden yapılan alıntıda da ifade edildiği gibi, Tanrı yaratmış olduğu bu dünyada varlığı korur ve devam ettirir. Standart teistik inanca dair bu açıklamaların hiçbirisi haddizatında, bir bilim-din problemi yaratacak gibi görünmemektedir.

4 Macquarrie, John, *Principles of Christian Theology*, Scribner, New York, 1966, ss. 226-7.

5 'Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language', *The Journal of Religion*, July 1961, s. 185.

Ancak bize problematik gelen beşinci bir açıklama var ki, bu Tanrı'nın hiç olmazsa bazen yaratma ve yarattıklarını koruma faaliyetinin ötesinde bir şekilde faaliyette bulunmasıdır. (Mesela mucizelerde, Tanrı'nın inayetinin tarihe rehberlik etmesinde ve onu insanların kalplerinde işleyişinde vb.) Böylece kutsal bir şekilde ortaya çıkan bir mucize, Bultman'ın ortaya koyduğu gibi Tanrı'nın müdahale ettiği bir durum olabilir. Peki, böyle bir 'müdahale' niçin bilime aykırı olsun ki? Phillip Clayton'a göre, bilim "tabii olayları açıklama ve öngörebilmedeki göz alıcı yeteneği ile teolojiye meydan okuma" ve "bilimsel sonuçlar tarafından çizilen dünya resmini görmezden gelen herhangi bir teolojik sistemin şüpheyle karşılanacağını" ortaya koymuştur. O şöyle devam ediyor: 'Salt deterministik bir dünyada Hume'un -ve onun yolundan gidenlerin- savunulamaz bulduğu mucizevî müdahale şekli hariç Tanrı'nın dünyada faaliyet göstermesine yer yoktur. Bundan dolayı gerek teolojinin içinden gerekse dışından birçokları, tabii bilimlerle uzlaşmayan tanrısal faaliyet doktrininden vazgeçmişlerdir.⁶ Mesela "aklı başında hiçbir bilim adamı, tabiat kanunları hususunda böyle bir istisnacılığa hoşgörü göstermez" diye mucizeyle ilgili görüşlerini ifade eden H. Allen Orr gibi birçok bilim adamı, bu görüşü paylaşmıştır.⁷

Problem şöyle özetlenebilir: Bilim tabiat kanunlarını ilan eder; eğer Tanrı mucizeler yaptıysa veya dünyada özel bir şekilde faaliyette bulduysa, o bu kanunları ihlal etmiş ve mucizevî bir şekilde müdahale etmiş demektir; ve bu da bilime aykırıdır.

Eski Bilim Anlayışı

Mucizelerin bilime karşı olduğunu düşünen Bultman ve onun takipçileri, açıkça klasik bilime göre düşünmektedirler (Newton mekaniği, son dönem elektrik fiziği ve Maxwell denklemlerinin temsil ettiği manyetizma gibi). Newton'un dünya anlayışına göre, Tanrı sabit kanunlara göre -klasik fiziğin kanunları- işleyen büyük bir makineye benzeyen dünyayı yarattı. Ancak bu (anlayış) müdahalecilik veya teoloji karşıtlığı için yeterli değildir; Newton'un bizzat kendisi (tahminen) Newton'cu Dünya Anlayışı'nı kabul etmekle birlikte teoloji karşıtlığını kabul etmemektedir. Newton kanunları dünyanın dışarıdan hiçbir nedensel etkiye bağlı olmaksızın kapalı (izole) bir sistem halinde çalıştığını ifade eder. Newton kanunlarından çıkarsanan büyük korunum yasaları kapalı veya izole sistemleri açıklamaktadır. Böylece, lineer momentum korunum ilkesi, 'hiçbir bileşke harici gücün sistem üzerinde etkin ol-

6 Clayton, Philip D., *God and Contemporary Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, s. 209.

7 *New York Review of Books*, 2004.

madığı yerde, sistemin toplam momentumu büyüklük ve yön olarak sürmeye devam eder' fikrini ve enerjinin korunumu prensibi ise, 'izole bir sistemin dâhili enerjisi sürer' fikrini ifade etmektedir.⁸

Böylece bu prensipler kapalı veya izole sistemlere uygulanmaktadır. Burada Tanrı'yı bir parçacığın yönünü veya hızını değiştirme ya da yoktan yaratma konusunda engelleyebilecek hiçbir şey yoktur. Enerji kapalı bir sistemde korunmaktadır; ancak bu genel olarak maddi dünyanın aslında kapalı bir sistem olduğunu açıklayan klasik bilimin Newton'cu mekaniğinin bir parçası değildir. (Böyle bir açıklama deneysel olarak nasıl doğrulanabilir ki?)

Teoloji karşıtlığı konusunda klasik bilimden fazlasına ihtiyaç duyarız. Bunun yanında, genelde tabiat kanunlarının belli bir zamandaki evrenin durumuna yönelik açıklaması başka bir zamandaki evrenin durumunu da açıklamasını gerektirir şeklinde tanımlanan determinizme de ihtiyaç duyarız. Bu nedenle Pierre Laplace'a göre, 'Dünyanın mevcut durumuna önceki durumun sonucu ve onu takip edenin ise nedeni diye bakmamız gerekir. Tabiatta herhangi bir an etkin olan tüm güçleri ve âlemde var olan tüm nesnelere o anlık konumlarını bilen bir zekâ, âlemdeki en büyük cisimlerden en hafif atomlara kadar tüm nesnelere hareketini tek bir formül kapsamında toplayabilir, yeter ki bu zekâ eldeki verilerin hepsini birden çözümleyebilecek kadar güçlü olsun. Böyle bir zekâ için kesin olmayan hiçbir şey olmaz; geçmiş gibi gelecek de onun gözleri önünde olacaktır'.⁹

Bu düşünceye göre, maddi dünya, herhangi bir zamanda kanunlarla birlikte meydana gelen herhangi bir şeyin, bir başka zamanda gerçekleşen olayları belirleyeceği parçacıklar sistemidir; mesela t'nin herhangi bir zaman içindeki bir kanunla birlikte bulunduğu dünyanın durumu, t'nin başka bir zamandaki durumunu da belirler. Bu deterministik görüşün özel tanrısallık faaliyetine (aynı zamanda insan özgürlüğüne de) engel olduğu düşünülmektedir.

Bu konuda birçok nokta vurgulanabilir. Birinci olarak, kanunların neye benzediğini sormayı gerekli görüyoruz. Eğer kanunlar Hume'un betimleyici genellemeleri (yani istisnasız düzenlilikler) ise, bu şekilde düşünülen determinizm, ne tanrısallık ne insanî faaliyete ne de insan özgürlüğüne engel olur. Hume'un bu şekildeki tabiat kanunu anlayışına göre uyumluluk mükemmel bir şekilde doğru olmalıdır ki determinizm özgürlükçü anlayışla uyumlu olsun. Benzer bir durum David Lewis'in birbirini takip eden belli olgusal du-

8 Sears and Zemanski, *University Physics*, MA: Addison-Wesley Publishing Co., Reading, 1964, ss. 186, 415.

9 Laplace, Pierre Simon, *A Philosophical Essay on Probabilities*, çev. F. W. Truscott, NY: Dover Publications, Mineola 1995, s. 4.

rumlar (basitliğin ve gücün en iyi birleşimini gösteren istisnasız düzenlilikler) şeklindeki kanun anlayışı için de geçerlidir. Determinizm yalnızca tabiat kanunlarının insan kontrolünün dışında olması durumunda insan özgürlüğüyle bağdaşmaz.

İkinci olarak, Laplace, kanunları açıkça klasik bilim kanunları olarak görmektedir. Laplaceçı anlayış ancak dünya nedensel olarak kapalı olursa, yani Tanrı dünyada özel olarak faaliyet göstermezse doğru olabilir. Eğer Tanrı böyle davransaydı, bu büyük Laplaceçı anlayış bu hesaplamaları yapamazdı. Başka bir ifadeyle, Laplaceçı düşünce, Newton düşüncesi ve kapalılık prensibinin -yani bu dünyanın kapalı bir sistem olduğu- birleşiminden oluşur. Bu, Bultmann, Macquarrie ve Gilkey gibi düşünürlerin görüşlerine rehberlik eden görüştür. Buradaki ilginç nokta, bilimsel ve modern olma adına onların bizi onlarca yıldır bilimsel açıdan eskimiş bir dünya görüşüne çağırmalarıdır. Ancak ne olur olsun, klasik bilim, kapalılığı (ya da determinizmi) ne savunur ne de içerir. Kanunlar dünyanın, nedensel olarak kapalı ve hiçbir harici nedensel etkiye maruz kalmadığında nasıl davranacağını açıklar.

Bu bağlamda, J. L. Mackie'nin 'tabii düzen' ile 'olası bir kutsal veya tabiatüstü müdahale' arasında gördüğü çelişkiye değinmeye değer. Mackie'ye göre, 'tabiat kanunları dünyayı, -tabii ki insanı da içerecek şekilde- kendi haline bırakıldığında ve dışarıdan müdahale edilmediğinde nasıl çalıştığını açıklar. Bir mucize ise dünya kendi haline bırakılmadığında ve tabii düzenden farklı olan bir şey ona dâhil olduğunda meydana gelir.'¹⁰ Eğer bunu kabul edersek, tabii kanunlar şu şekli alacaktır:

(TK) Dünya nedensel olarak kapalı ise (yani Tanrı dünyada özel bir şekilde faaliyette bulunmuyorsa), P meydana gelir.¹¹

Bu, tabiat kanunlarının güzel bir açıklaması gibi görünmekte ve Newtoncu anlayışa da uymaktadır. Böyle düşünüldüğünde, mucizeler de dâhil olmak üzere, tabiat kanunları, kutsal özel bir faaliyete, herhangi bir tehdit ortaya koymamaktadır. Laplaceçı anlayış, âlemin nedensel olarak kapalı bir sistem olduğunu ve Tanrı'nın onda asla özel bir şekilde faaliyette bulunamayacağını kabul ettiğimizde bir sonuca ulaşır.

Bu noktada birisi şöyle bir itirazda bulunabilir: Niçin biz bu kanunun TK'den ziyade P olduğunu daha iddialı bir şekilde söyleyemiyoruz? Aslında biz bunu söyleyebiliriz: Ancak o zaman bu şekildeki klasik bilim P'nin istisnasız bir genelleme olduğuna işaret etmez; P, tabiat nedensel olarak kapalı

10 Mackie, J. L., *The Miracle of Theism*, Clarendon, Oxford, 1982, ss. 19–20.

11 TK: Tabiat kanunu, P: Tabiat olayı

olduğunda ve bu kapalılık iddiası klasik bilimin bir parçası olmadığında, doğru olur. Bu nedenle, mucizeleri içeren özel bir tanrısai faaliyette herhangi bir tutarsızlık yoktur.

Kısaca, klasik bilimde özel tanrısai bir faaliyete (ya da düalistik olarak anlaşılan insanın özgür faaliyetine) yönelik hiçbir itiraz yoktur. Böyle bir itirazda bulunabilmek için, (maddi) âlemin nedensel olarak kapalı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu ise klasik bilimin bir parçası değil, metafiziğin veya teolojinin bir eklentisidir. Klasik bilim, mucizeler (su üzerinde yürümek, ölüyü diriltmek, yoktan yaratmak) dâhil olmak üzere özel tanrısai faaliyetle son derece uyumludur. Burada bir din/bilim çatışması değil, yalnızca din/metafizik çatışması vardır.

Peki, niçin daha önce bahsettiğimiz teologlar mucize ve benzeri hususları reddetmektedir? Bunun yanıtı onların (yanlış bir şekilde) mucizelerin bilime karşı olduğunu düşünmelerinde görünmektedir. Muhtemelen onların itirazları, mucizelerin bir yandan bir düzen kurma, diğer yandan ise bu düzeni bozma olan Tanrı'nın dünyaya müdahalesi anlamına gelebilecek olmasıdır. Ancak bu, bilimden çıkarsanan bir itiraz değil, teolojik bir itirazdır. Klasik bilimdeki hiçbir şey mucizeler veya özel tanrısai faaliyetle çelişmez.

Yeni Bilim Anlayışı

Eski Laplaceçı (ve Newtoncu) bilim anlayışının yerine bugün kuantum mekaniği geçti. Aslında kuantum mekaniğinin kanunları deterministik olmaktan çok olasılıktır. Kuantum mekanik sistemini ele aldığımızda, mesela parçacıklar sistemi, bu kanunlar bir yapının kendisinden kaynaklandığı ilk şartlar hakkında bir şey söylememekte, bunun yerine muhtemel sonuçlara olasılıklar atfetmektedirler. Mucizeler (suyun üzerinde yürümek, ölüyü diriltmek vb.) bu kanunlarla açıkça çatışmamaktadır. Dahası Ghirardi, Rimini ve Weber'in teorileri gibi bu tür yorumların çöküşünde olduğu gibi, Tanrı bütün bu çöküşlerin ve onların meydana gelme şekillerinin nedeni olabilir. (Birişinin muhtemelen vesilecilikle ikincil nedencilik arasında bulunduğunu düşünülebilir.) Ve kapalı değişken yorumlara göre, kanunlar eşyanın Tanrı özel bir faaliyette bulunmadığı zaman nasıl davrandığını açıklamaktadır. Vurgulanması gereken diğer bir nokta ise, eğer daha yüksek seviyedeki kanunlar daha düşük seviyedeki kanunların yerine geçerse (onları determine ederse), düşük seviyedeki kanunlarla uyumlu olan hiçbir şey yüksek seviyedeki kanunlarla uyumlu olmaz.

Buna rağmen, kuantum mekanik devriminin farkında olan birçok filozof, teolog ve bilim adamı hâlâ mucize ve özel tanrısai faaliyetlerde genellikle açık bir problem bulmaktadırlar. Bunun tipik örneği, 1988'de başlayan on beş yıl-

lık yayın ve konferanslar serisi olan ‘Tanrısal Faaliyet Projesi’¹²nde bulunabilir. Şimdiye kadar bu konferanslar bu alanda John Polkinghorne, Arthur Peacocke, Nancey Murphy, Phillip Clayton ve birçokları gibi çok önemli yazarları kapsayan teolog ve filozoflarla birlikte farklı bilim dallarından elli veya daha çok yazarı içeren beş veya altı kitabın yazılmasına neden olmuştur. Bu, dünyadaki tanrısal faaliyetle ilgilenmeye başlama konusunda oldukça ciddi ve etkileyici bir çabadır. Neredeyse bu yazarların tamamı, dünyadaki tanrısal faaliyetin doğru açıklamasının müdahale dışı bir şekilde olması gerektiğine inanmaktadır. Tanrısal Faaliyet Projesi’ndeki açıklamasında Wesley Wildman’a göre: ‘... TFP teolojik tutarlılık konusunda duyarlı olmaya çalışmaktadır. Sözgelimi bir yandan tabiatı ve onun kurallı düzenliliklerinin devamını sağlayan, diğer yandan ise mucizevî bir şekilde onlara müdahale eden, yürürlükten kaldıran ve onları yok sayan Tanrı düşüncesi, kendisine inananların birçoğunu tehlikeli bir şekilde açık bir tutarsızlığa sürüklemektedir. Birçok görüş sahibi Tanrı’nın yarattığı düzendeki yapıyı bozmaksızın faaliyette bulunmasının imkânsız olduğu düzenli bir dünya yaratamayacağına kesinlikle inanmaktadır.’

Phillip Clayton’a göre, buradaki asıl problem, açıkçası, tanrısal faaliyetin ‘tabii düzenin ihlali’ veya ‘fiziksel kanunun bozulması’na sebep olmayacağı bir dünyada, bu tür bir faaliyet fikrini ileri sürmenin zorluğudur. Arthur Peacocke Tanrı’nın kutsal faaliyetinin tespit edilemez olduğu, şöyle bir tanrısal faaliyet görüşü ileri sürmektedir: Tanrı, murat ettiği atom üstü sonuçları meydana getirmek üzere, tabii düzenin açık dalgalanmalarındaki atom altı olayları (atomik, moleküler, kuantum seviyesi) idare eden olarak düşünülebilir. Ancak böyle bir tanrısal faaliyet anlayışının ... prensip olarak bu düzeni yaratan Tanrı’ya makul bir şekilde inanmaya götüren bütün sorunlarla birlikte, tabii düzene müdahale eden bir Tanrı’dan farkı yoktur.

Peki, müdahaledeki asıl problem ne? Daha da önemlisi, müdahale ne? Eski anlayışa göre, onun ne olduğu hakkında bir şey söyleyebiliriz. Gördüğümüz gibi eski anlayışa göre tabii kanun fikri,

(TK) Âlem nedensel olarak kapalı ise (yani Tanrı dünyada özel bir faaliyette bulunmuyorsa), P meydana gelir.

Bu kanunlardan önce gelenleri ortadan kaldıran sonuçları değerlendirip, P’nin bileşenini ‘L’ diye adlandıralım. Âlemin önceki halini S ve S&L’nin de E’yi gerektirdiğini varsayarak E meydana geldiğinde tanrısal müdahale olur. Ancak tabii ki bu tür bir açıklamaya benzeyen hiçbir şey yeni bilim anlayışına uygun değildir. O halde müdahale ne olabilir? Bu konuda dört yanıt ortaya çıkmaktadır:

12 Wesley Wildman, *Theology and Science* 2, s. 31.

(1) Birincisi, Tanrı yapmadığında vuku bulmayan, nedensel olarak etkilediğinde ise müdahalenin ortaya çıktığı durumlardır. Ancak bu açıklamaya göre her korunum faaliyeti müdahale olabilir ve muhtemelen hiç kimsenin bu konuda bir kaygısı yoktur.

(2) İkincisi, müdahale, yaratma ve koruma dışındaki bir A olayını Tanrı icra ettiğinde meydana gelen, o yapmadığında ise meydana gelmeyen durum diye tanımlanabilir. Ancak bu da, müdahaleyi Tanrı'nın dünyada özel bir şekilde davranmasına indirgemiş gibi görünmektedir. Oysaki özel tanrısallık faaliyete en köklü itiraz, bir müdahale içerdiği. Ve "müdahale nedir?" sorusunu biz "özel tanrısallık faaliyeti" diye yanıtlıyoruz. Böylece özel tanrısallık faaliyetiyle ilgili problem, bizzat özel tanrısallık faaliyetinin kendisinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

(3) Üçüncü ihtimal ise, birisi müdahaleyi Tanrı'nın bir olayı, dünyanın önceki haline göre, beklenmeyen bir şekilde icra ettiğinde meydana gelen şey diye tanımlayabilir. Ancak bu durumda da problemin tam olarak ne olduğu açık değildir. Tanrı niçin beklenmeyen şeyler yapsın ki?

(4) Son olarak birisi müdahaleyi, kuantum mekaniğinin gerektirdiği şekilde değil de, normalde güvendiğimiz alt seviyedeki farklı genellemeler yoluyla tanımlayabilir; insanlar suyun yüzeyinde yürüyemez veya ölü iken dirilemez vb. Tanrı'nın bu genellemelerden birisine zıt bir olay meydana getirdiğinde ona müdahale ettiği söylenir. Ancak yine de böyle bir müdahaleyle oluşan problemin ne olduğu tam olarak açık değildir. Medlerin ve Perslerin kanunları gibi düşük seviyeli düzenlilikleri, Tanrı bu kanunlardan birini inşa etti mi artık ona zıt bir şey yapamaz şeklinde mi düşüneceğiz? Herhangi bir olayda bu tür bir itiraz bilimsel değil, felsefi veya teolojik olur. Bilimde, eski veya yeni anlayış fark etmez, mucizeler dâhil olmak üzere özel tanrısallık faaliyetiyle çelişen veya bu konuda problem çıkaran hiçbir şey yoktur.

Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Yayım İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm,

sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitt’e de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

ISSN 1303 - 295X

Year : 2012, Number : 37, Erzurum

ARTICLES

Betraying the Context: Employment of Qur'anic Verses in Political Struggles
Nihat UZUN

Last Days of the Sultan of Hârizmshah Calaladdin
Osman GURBUZ

The Stories of Behlul in Persian Literature
A.Hilâl KALKANDELEN

Ibn Kemal's Tabakâtu'l Fukahâ and Its Evaluation
Ahmet INANIR

Sheikh Alauddin al-Okhinî and his Poetry about Methodology of Hadith
Mehmet BILEN

Cultural Change between Turks and Arabs
İyd Fethi ABDULLATIF

Folklore in the Theatre of Saadallah Wanus
Reşa Nasır ALI

Verse Passages of the Koran with Excellent Names of Allah
Desûkî İbrahim Muhammed İBRAHİM

TRANSLATIONS

Maqâmât and Adab
“al-Maqâma al-Madîriyye” of al-Hamadhânî
Fedwa MALTI-DOUGLAS
Trans.:Omar KARA

Divine Action in the World
Alvin PLANTINGA
Trans.: Fatih TOPALOĞLU