

NÜSHA

Yıl: XVIII
Sayı: 47
2018

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Büyük Selçuklu Devleti Saray Şairi Emîr Mu‘izzî'nin Dîvânı'nda Selçuklu Hâtunu Mâh Melek Hâtun
- Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi
- Feriba Vefî'nin *Uçup Giden Bir Kuş* Romanında Kadın Kimliği
- Bahâ Tâhir'in "Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm" Adlı Öyküsü Üzerine
- Şeyh-Mürît İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Mela Zahirê Tendürekî'nin *Dîwan*'ı
- Seyyid Ahmed Han'ın Pakistan İdeolojisinin Oluşumuna Katkıları
- Cahiliye Devrinde Araplarda Kehanet ve Kâhinlik
- *Mesnevî*'nin Poetik Beyitleri Üzerine-II
- Anadolu'da Farsça Öğretimi için Yazılmış Bir Konuşma Kılavuzu: *Fârisî Tekellüm Risâlesi*
- Hassan b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in Şiirlerinde Hz. Peygamber (SAV) İmajı
- Yemen'de Bir İbnü'l-Arabî Müdâfii: Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî
• دراسة فنيّة جماليّة لخطبة قطري بن الفجاءة
- النصّ الحديثي بين القراءة التفسيرية التّزامنية والقراءة المقاصدية المتّمة
- İspanya İnan Araştırmaları Derneğinin Sekizinci Uluslararası Kongresinin Ardından

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: XVIII, Sayı/Issue: 47
Haziran-Aralık/June-December, 2018

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Cilt: 18, Sayı: 47

Haziran-Aralık, 2018

Nüsha yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Nüsha is an international peer-reviewed journal that published biannually (June-December)

**Oku A.Ş. Adına Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)**

Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Derya Örs (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Editörler (Editors)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Editör Yardımcıları (Assistant Editors)

Arş. Gör. Gökhan Çetinkaya (Kırıkkale Üniversitesi)

Yönetim yeri (Address)

Şehit Savaş Bıyıklı Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İletişim Bilgileri

(Correspondence Address)

Telefon: (535) 4533070

(543) 7702366

akademiknusha@gmail.com

Yıllık Abone Bedeli

(Annual Subscription Rates)

Kişiler (for individuals):

Yurt İçi: 30 TL

Yurt Dışı (abroad): 30 \$

Kurumlar (for institutions):

Yurt İçi: 70 TL

Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Makale göndermek için dergipark sistemini kullanınız.

Abonelik için

Banka hesap no: (Bank Account)

Türkiye İş Bankası Ankara

Cebeci Şubesi 4205-2131185

İBAN:

TR430006400000142052131185

(Osman Düzgün adına)

Baskı (Press)

Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) TÜBİTAK ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından

taranmaktadır.

I S S N 13 0 3 - 0 7 5 2

<http://dergipark.gov.tr/nusha>

Hakem Kurulu (Arbitration Board)

- Prof. Dr. Ahmet Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Soydan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Bingöl Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Sait Okumuş (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdüssamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya Adalar Subaşı (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdinç Doğru (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim Şaban (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer İshakoğlu (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Zekai Kardaş (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Ethem Polat (Gazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Luay Hatem Yaqoob (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Ali Kılay Araz (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa Balcı (Kırıkkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Soner İşimtekin (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zafer Ceylan (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Ayşe Hümeysra Süzen (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

NÜSHA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi altı ayda bir olmak üzere (Haziran-Aralık) yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergimiz şarkiyat, doğu dilleri, edebiyatları ve kültürleri alanında hazırlanmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale kabul etmektedir. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçülerine uygunluk, bilim dünyasına bir yenilik getirme ve başka bir yerde yayımlanmamış olma şartı aranmaktadır. Makale değerlendirme süreçleri <http://dergipark.gov.tr/nusha> üzerinden yürütülmektedir.

Yazıların değerlendirilmesi

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından ön değerlendirmeden geçtiği takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere aynı alandan iki hakeme gönderilir. Bu süreçte hakemlerin ve yazarın kimliği gizli tutulur.

- Yazının yayımlanmasına dair hakem raporlarının birinin olumlu diğerinin olumsuz olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir.

- Yayımlanmasına karar verilen yazılar sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra matbu ve de online olarak yayımlanır.

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili bütün sorumluluk yazarlarına aittir.

Yayın dili

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Ancak editörler kurulunun kararı ile İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

Yazım kuralları ve sayfa düzeni

- Yazılar MS Word ya da uyumlu programlarda yazılmalıdır. Yazı karakteri Times New Roman, 12 punto ve tek satır aralığında olmalıdır.

- Sayfa, A4 dikey boyutta; üst, alt ve sağ kenar boşluğu 2,5 cm; sol kenar boşluğu 3 cm olarak düzenlenmelidir.

- Paragraf aralığı önce 6 nk, sonra 0 nk olmalıdır.

- Yazının başlığı koyu harfle yazılmalı, konunun içeriği ile uyumlu olmalıdır.
- Kitap eleştirisi dışındaki yazıların başında en az 200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet/abstract; 3 ila 5 kelimedenden oluşan anahtar kelime/keywords yer almalıdır. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlıklarına yer verilmelidir. Yayım dili Arapça veya Farsça olan makalelerde Türkçe ve İngilizce özet istenmektedir.
- Yazarların Structured Abstract başlığıyla en az 700 kelimedenden oluşan, İngilizce özetten sonra gelen yapılandırılmış bir İngilizce özet eklemeleri gerekmektedir. Yapılandırılmış özetin, çalışmanın giriş kısmı dışındaki bulguları ve sonucunda varılan tespitleri içermesi gerekmektedir. Yapılandırılmış özet makalelerin yurtdışında da atıf almasını kolaylaştıracaktır.
- Başlıklar koyu harfle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlı olacaktır.
- İmla ve noktalamada makalenin veya konunun zorunlu kıldığı durumlar dışında Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu dikkate alınmalıdır.
- Metin içinde vurgulanmak istenen yerlerin “tırnak içinde” gösterilmesi yeterlidir.
- Blok alıntı yapıldığında alıntının tamamı sağ ve sol kenardan 1 cm içeride italik olmalıdır. Alıntı bittiğinde kaynak gösterilmelidir (Kaynak eser, yıl, sayfa numarası).
- Birden çok yazarlı makalelerde makale ilk sıradaki yazarın ismiyle sisteme yüklenmelidir. Birden sonraki yazarların isimleri sistem üzerinde diğer yazarlar kısmında belirtilmelidir.

Kaynak gösterme

- Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi APA 6.0 veya SONNOT kaynak gösterimini kabul etmektedir.
- Metin içi kaynak gösterimleri yazar soyadı, eserin yılı ve sayfa numarası olarak gösterilmelidir. Örn. (Şahinoğlu, 1991, s. 97).
- Bir eserin derleyeni, tercüme edeni, hazırlayanı, tashih edeni, editörü varsa kaynakçada mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki kaynaklarda yazarı, çalışmanın başlığı ve yayın tarihi belli olanlar kullanılmalıdır. Kaynakçada erişim tarihi son altı aylık süre içinde verilmelidir.
- Metin içinde atıf yapılmayan kaynaklar kaynakçada gösterilmemelidir.
- Kaynakça makalenin sonunda yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Aynı yazara ait birden fazla eserde ilk kaynaktan sonra yazarın ismi düz çizgi ile gösterilir.

Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harften sonra (özel adlar dışında) bütünüyle küçük şekilde.*
Baskı Yeri: Yayınevi.

Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harften sonra (özel adlar dışında) bütünüyle küçük şekilde.*
(Çevirmenin Adının İlk Harfleri. Çevirmenin Soyadı, Çev.) Baskı Yeri: Yayınevi.

Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr’ın Türkçe şiirleriyle Farsçada oluşturduğu folklorik bir üslup” *Bilig*. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.

Coşguner, F. (2002). *Menûçihri-yi Dâmgânî, divanının tahlili ve tercümesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Dostoyevski, F. M. (2015). *Yeraltından notlar*. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

İrâkî, F. (1386/2007). *Külliyât-ı Fahreddîn-i Irâkî*. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

Kırlangıç, H. (2014). *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran şiiri*. Ankara: Hece Yayınları.

———, (2010). *Ahmed Şamlû ve şiiri, yalnız yürüyen adamın şarkısı*. İstanbul: Ağaç Yayınları.

Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve câ-yi şi’reş. *Vijenâme*. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).

Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (IV, s. 95-98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Detaylı bilgi için https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf adresine başvurabilirsiniz.

İletişim: akademiknusha@gmail.com

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler/Articles

Büyük Selçuklu Devleti Saray Şairi Emîr Mu‘izzî’nin Dîvânı’nda
Selçuklu Hâtunu Mâh Melek Hâtun
Seljukian Lady Mâh Malak Hâtun in the Dîwân of the Great Seljuk
Laureate Amîr Mo‘ezzî

Gökhan Gökmen.....1-14

Arap Edebiyatındaki Yunan Etkisi
The Greek Impact on Arabic Literature

Lenn E. Goodman/ Esat Ayyıldız15-44

Feriba Vefî’nin *Uçup Giden Bir Kuş* Romanında Kadın Kimliği
Woman Identity in Fariba Vafi’s Novel of “*My Bird*”

Serpil Yıldırım.....45-64

Bahâ Tâhir’in “*Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm*” Adlı Öyküsü
Üzerine

On Bahaa Taher’s Story “*Bi al-Amsi Halimtu Bika*”

Zafer Ceylan.....65-82

Şeyh-Mürît İletişiminin Yazma Geleneğine Katkısı: Mela Zahirê
Tendûrekî’nin *Dîwan*’ı

Contribution of Sheikh-Disciple Communication to the Writing
Tradition: Mela Zahir Tendureki’s *Diwan*

Ayhan Tek.....83-108

Seyyid Ahmed Han’ın Pakistan İdeolojisinin Oluşumuna Katkıları
Syed Ahmad Khan’s Contributions to the Formation of the Pakistan
Ideology

Davut Şahbaz.....109-126

Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik

Prediction and Soothsaying in Pre-islamic Age of Ignorance in the
Arabs

Mehmet Bölükbaşı.....127-148

Mesnevî'nin Poetik Beyitleri Üzerine-II

On the *Masnawî*'s Poetic Couplets-II

Musa Balcı.....149-170

Anadolu'da Farsça Öğretimi için Yazılmış Bir Konuşma Kılavuzu:
Fârisî Tekellüm Risâlesi

The Written Phrasebook for Teaching of Persian in Anatolia: *Fârisî Tekellüm Risâlesi*

Gökhan Çetinkaya.....171-190

Hassan b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in Şiirlerinde Hz. Peygamber (SAV)
İmajı

The Image of Prophet Muhammad in Hassan b. Sabit's and Ka'b b. Malik's Poems

Dursun Hazer.....191-214

Yemen'de Bir İbnü'l-Arabî Müdâfii: Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî

an Ibn al-Arabî Defender in Yemen: Mağjd al-Din al-Fîrûzâbâdî

Güldane Gündüzöz.....215-242

دراسة فنيّة جماليّة لخطبة قطري بن الفجاءة

An Aesthetic Study for The Rhetoric Of Qatari ibn Al Fuja'a

Mustafa Al Mawas.....243-268

المُتمرة النصّ الحديثي بين القراءة التّفسيّرية التّزامنية والقراءة المقاصدية

The Prophetic Text (Hadith) Between the Simultaneous Interpretative Reading and the Objective Reading

Medhet Korichi269-308

Bilimsel Haberler/Scientific News

İspanya İnan Araştırmaları Derneğinin Sekizinci Uluslararası
Kongresinin Ardından (Toplantı Özeti)

Ali Temizel.....309-314

BÜYÜK SELÇUKLU DEVLETİ SARAY ŞAIRİ EMİR MU'İZZÎ'NİN DÎVÂNÎ'NDA SELÇUKLU HÂTUNU MÂH MELEK HÂTUN

Gökhan Gökmen*

Öz

Büyük Selçuklu Devleti sarayında meliküşşü'arâ unvanıyla yarım asrı aşkın bir sürede bulunan ve devlet adamları için şiirler yazan Emîr Mu'izzî (öl. 518-521/1124-1127), Selçuklu edebiyatı, tarihi ve kültürü açısından önemli bir şahsiyettir. Sultan Alp Arslan'ın şairi olan babası Burhânî sayesinde çocukluğundan itibaren saray çevresinde yetişen ve yaşayan Mu'izzî'nin 19.000 beyit civarındaki *Dîvânı*, bilhassa Melikşâh (öl. 485/1092), Berkyâruk (öl. 498/1104), Muhammed Tapar (öl. 511/1118) ve Sencer (öl. 552/1157) gibi Selçuklu sultanları, vezirleri, emîrleri ve devlet adamları için yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Onun şiirlerinde asıl tarih kaynaklarında adları zikredilen veya zikredilmeyen birçok tarihî şahsiyet hakkında bilgiye ulaşabilmek mümkündür. Hayatına dair tarih kaynaklarında çok fazla malumat bulunmayan ve Mu'izzî'nin, *Dîvân*'da adına övgüde bulunduğu şahsiyetlerden biri de Sultan Melikşâh ile Terken Hâtun'un kızı ve Sultan Sencer'in kız kardeşi Mâh Melek Hâtun'dur. Mâh Melek Hâtun'un, methiyeci bir şair olan Mu'izzî'nin *Dîvân*'ında ve düşünce dünyasında ne şekilde yer aldığı hususu birçok bakımdan anlam yüküldür. Bir yandan Mu'izzî'nin, Mâh Melek Hâtun'u hangi özellikleri ve yönleri dolayısıyla eserine dâhil ettiği hakkında sonuçlara ulaşılabilecek, öte yandan Mâh Melek Hâtun'un edebî ve tarihî metinlerdeki varlığı hakkında bilgiler elde edilebilecektir. Bu bağlamda Mu'izzî'nin Mâh Melek Hâtun methiyesindeki beyanlarının ve bilgilerinin, hem edebiyat tarihi hem de siyasi tarih açısından İslam ve Türk dünyası için önemli olduğu açıktır.

Anahtar Kelimeler: Emîr Mu'izzî, Büyük Selçuklu Devleti, Selçuklular, Mâh Melek Hâtun, Şâh Hâtun, Melikşâh, Sencer, Terken Hâtun.

* Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Mütercim-Tercümanlık (Farsça) Abd., e-posta: gkhgkm@gmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 26.09.2018
Makale Kabul Tarihi : 26.10.2018

Seljukian Lady Māh Malak Hātun in the Dīwān of the Great Seljuk Laureate Amīr Mo‘ezzī

Abstract

Amīr Mo‘ezzī (518-521/1124-1127), who writes poems for statesmen and was on duty with the title as Maliku’s-shu‘arā in Great Seljuk Palace for more than half a century is an important figure in the literature, history and culture of Seljuks. Thanks to his father, Burhānī, who was Sultan Alp Arslan’s poet, Mo‘ezzī lived around the palace and has a dīwān with 19.000 verses especially consisting of poems written for Seljuk sultans and statesmen such as Malik Shāh (d. 485/1092), Barkyāruk (d. 498/1104), Mohammad Tapar (d. 511/1118) and Sancar (d. 522/1157) since his childhood. It is possible to find the information about many historical figures mentioned and not mentioned in the fundamental historical resources. One of these figures, who Mo‘ezzī praises in his *Dīwān* and about whom there was not enough information in the historical resources, is Māh Malak Hātun (Māh Malak Lady) (d. 487/1094), daughter of Malik Shāh with Terken Hātun (Terken Lady) and the sister of Sultan Sancar. It has great importance to study how Māh Malak Hātun takes a place in Mo‘ezzī’s *Dīwān* and world of thought. On one hand some inferences can be gained in terms of characteristic features of Māh Malak Hātun that Mo‘ezzī selected to include in his work, on the other hand information can be gained about the existence of Māh Malak Hātun in literary and historic texts. In this context, it is clear that statements and information given by Mo‘ezzī about the praises of Māh Malak Hātun is notable in terms of both politics and history for Islamic and Turkish world.

Keywords: Amīr Mo‘ezzī, Great Seljuk Empire, Seljuks, Māh Malak Hātun, Shāh Hātun (Shāh Lady), Malik Shāh, Sancar, Terken Hātun (Terken Lady).

Structured Abstract

Amīr Mo‘ezzī (518-521/1124-1127), who writes poems for statesmen and was on duty with the title as Maliku’s-shu‘arā in Great Seljuk Palace for more than half a century is an important figure in the literature, history and culture of Seljuks. Thanks to his father, Burhānī, who was Sultan Alp Arslan’s poet, Mo‘ezzī lived around the palace and has a dīwān with 19.000 verses especially consisting of poems written for Seljuk sultans and statesmen such as Malik Shāh (d. 485/1092),

Barkyāruk (d. 498/1104), Mohammad Tapar (d. 511/1118) and Sancar (d. 522/1157) since his childhood. It is possible to find the information about many historical figures mentioned and not mentioned in the fundamental historical resources. One of these figures, who Mo‘ezzī praises in his *Dīwān* and about whom there was not enough information in the historical resources, is Māh Malak Hātun (Māh Malak Lady) (d. 487/1094), daughter of Malik Shāh with Terken Hātun (Terken Lady) and the sister of Sultan Sancar. It has great importance to study how Māh Malak Hātun takes a place in Mo‘ezzī’s *Dīwān* and world of thought. On one hand some inferences can be gained in terms of characteristic features of Māh Malak Hātun that Mo‘ezzī selected to include in his work, on the other hand information can be gained about the existence of Māh Malak Hātun in literary and historic texts. In this context, it is clear that statements and information given by Mo‘ezzī about the praises of Māh Malak Hātun is notable in terms of both politics and history for Islamic and Turkish world.

An ode composed of 25 verses for Māh Malak Hātun was written in *Dīwān* by Mo‘ezzī. The ode related to Māh Malak Hātun, an important praise indicates us how she is significant and effective in Great Seljuk Palace and the history thanks to her features. Although only one ode related to her was written in *Mo‘ezzī Dīwān*, Mo‘ezzī’s statements about Māh Malak Hātun is adequate to introduce her and to reflect and to show her features. Māh Malak Hātun and her mother Terken Hātun are only two Seljuk women for whom an ode was written individually in Mo‘ezzī’s *Dīwān*. There was not any other women for whom an ode was written in Mo‘ezzī’s *Dīwān* other than Māh Malak Hātun and her mother Terken Hātun. Thus, Māh Malak Hātun is the second woman coming after her mother Terken Hātun for whom individually Mo‘ezzī wrote ten ode composed of 268 verses in *Dīwān*. That Amīr Mo‘ezzī included only these historical women characters and praised them directly is an evident for Māh Malak Hātun’s and her mother Terken Hātun’s importance and historical effects in history of Seljuks.

In Turkish history, women have been in a strong position and in the forefront. It is clear that this tradition as in the example of Māh Malak Hātun, Malak Hātun did not play an active role in political issues and state level as much as her mother. However, it is understood that she

was a model and dignified woman for Seljuk generation and the state according to Mo‘ezzī’s statements.

Although there is not clear information about Māh Malak Hātun, the ode written by Amīr Mo‘ezzī to praise Māh Malak Hātun can be considered a detailed source on its own. Mo‘ezzī’s statements and explanations about Māh Malek Hātun in his poems include the revealing information as a source. Although it is only one ode for her name, it is really crucial that Mo‘ezzī took place such meaningful information in his *Dīwān*.

While Amīr Mo‘ezzī was praising Māh Malak Hātun called as Shāh Hātun and Shāh Safiye Hātun in *Dīwān*, the samples, features and statements mentioned by him were about Māh Malak Hātun’s and Turkish women’s piety, their glorifying the religion and the state, her chastity, her faith and her being a model of Seljuk woman and according to Mo‘ezzī, she was a valuable woman to bring up a Seljuk Shāh for the maintenance and survival of the generation because of the features she had and her being well-natured. Moreover, Māh Malak Hātun was mentioned with her piousness, honesty, brightness, nobility, fairness, smartness, beauty, and fortune and rhetoric in *Dīwān*.

4

Thus, Amīr Mo‘ezzī pointed out Māh Malak Hātun was different from many women because of her characteristics such as being pious, her chastity, morality, skills, intelligence, fortune, contribution to reign, glorification to Seljuk generation and her fairness in *Dīwān*. Among the topics of Mo‘ezzī’s poems, Turkish people’s religious preference had an important role noteworthy. As seen in the praise of Māh Malak Hātun, the religious perspective mentioned and reflected parallel with Sunni and Hanafī related to Māh Malak Hātun’s piety was one of the apparent features of his poem in this topic. Accordingly, Mo‘ezzī’s statements on religious facts about Māh Malak Hātun seems to give revealing and enlightening information about religious belief of Māh Malak Hātun and Seljuks.

In conclusion, Amīr Mo‘ezzī included many information in his statements about Māh Malak Hātun’s recognition, piety, being source of proud for Seljuk generation, features and talents in his *Dīwān*. Thus, she found place in Mo‘ezzī’s poems with her model and powerful characteristics. Poet Amīr Mo‘ezzī of Turkish origin expressed that Māh Malak Hātun maintained her features as a pious, chaste and model

state woman like her mother Terken Hâtun, moreover, which characteristics Seljuk and Turkish women had, through which aspects they reflected Turkish-Islamic state and its culture.

Giriş

Büyük Selçuklu Devleti sarayında Meliküşşü‘arâ unvanıyla elli yılı aşkın bir sürede bulunan Emîr Mu‘izzî¹ (öl. 518-521/1124-1127), Selçuklu edebiyatı, tarihi ve kültürü açısından önemli bir şahsiyettir. Sultan Alp Arslan’ın saray şairi olan babası Burhânî sayesinde çocukluğundan itibaren saray çevresinde yetişen Mu‘izzî’nin 19.000 beyit civarındaki hacimli *Dîvân*’ı, özellikle Melikşâh, Berkyâruk, Muhammed Tapar ve Sencer gibi Selçuklu sultanları, vezirleri, emîrleri ve devlet adamları için yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Bunların yanı sıra *Dîvân*’da devrin önemli hâdiseleri ve fetihleri hakkında Selçuklu Devleti ile ilgili bir takım haberler ve bilgiler ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Mu‘izzî’nin, *Dîvân*’ında yer alan kasidelerde padişahlar, savaşlar, padişahların savaş halleri, fethettiği yerler, devletin askerlerinin ve ordularının özellikleri, saray ve devlet teşkilatı gibi birçok tarihî bilgi ve izler de mevcuttur. Mu‘izzî’nin şiirleri arasında özellikle Selçuklu devlet geleneğinin, Türk kimliğinin ve onların dinî tercihlerinin izlerini görmek mümkündür. Böylece *Dîvân*’ın hemen hemen bütün muhtevası, Büyük Selçuklular ve tarihi etrafında toplanır. Emîr Mu‘izzî’nin övgüde bulunduğu hususlar da Büyük Selçuklu Devleti’nin yönetimi, tarihi, kültürü; sultanların, vezirlerin ve emîrlerin adaleti, dindarlıkları, yiğitlikleri, alışkanlıkları ve Selçukluların öz kimlikleri ile ilgili ne gibi duyarlılık taşıdığıyla alakalıdır.

Sultan Melikşâh ve Sultan Sencer’in hüküm sürdüğü yıllarda Selçuklu döneminin birçok hâdisesi ve tarihî şahsiyeti, büyük kısmı itibariyle bir Selçuklu tarihi olan *Emîr Mu‘izzî Dîvânı*’nda ayrıntısıyla yer almaktadır. Bunun neticesinde Mu‘izzî’nin *Dîvân*’ı, bu sultanların, emîrlerin, vezirlerin ve devlet ileri gelenlerinin özelliklerine ve liyakatine dair tafsilatlı birçok bilgiyle doludur. Bilhassa Sultan Melikşâh ve Sultan Sencer devrine ait malumat verilmektedir. *Emîr Mu‘izzî Dîvânı*, Selçuklu tarihi araştırmalarında önemine rağmen çok az istifade edilen bir eser olmuştur.

Bilinen veya bilinmeyen, asıl tarih kaynaklarında zikredilen ve zikredilmeyen birçok önemli şahsiyete de *Dîvân*’da yer verilmiştir.

Büyük Selçuklu devresi için bilinmeyen tafsilatlı birçok konuya ve tarihî şahsiyete yer verilmiş olması, *Dîvân*'ın tarihî değerini daha da artırmaktadır. Mu'izzî'nin, *Dîvân*'ında bu tarihî şahsiyetleri neden zikrettiği, hangi yönleriyle ele alıp o kimselere övgüde bulunduğu, o şahsiyetlerin devlet işlerindeki öneminden ve tarihte üstlendiği rollerden dolayı olduğu açıkça görülmektedir.

Mu'izzî'nin, *Dîvân*'da adına övgüde bulunduğu ve kaynaklarda hakkında çok fazla bilginin olmadığı şahsiyetlerden biri de Sultan Melikşâh ile Terken Hâtun'un kızı, aynı zamanda Sultan Sencer'in kız kardeşi Mâh Melek Hâtun'dur. Mu'izzî, *Dîvân*'ında Mâh Melek Hâtun'u Şâh Hâtun ve Şâh Safiye Hâtun adlarıyla da zikreder.

Mu'izzî tarafından *Dîvân*'da Mâh Melek Hâtun adına müstakil olarak toplamda 25 beyit olmak üzere sadece 1 kaside söylenmiştir. Son derece önemli bir methiye olan Mu'izzî'nin Mâh Melek Hâtun ile ilgili kasidesi, onun sahip olduğu vasfıyla tarihte ve Büyük Selçuklu Devleti sarayında ne kadar önemli ve etkili olduğunu bizlere göstermektedir. Adına *Mu'izzî Dîvânı*'nda sadece 1 kaside yazılmış olmasına rağmen, Mu'izzî'nin Mâh Melek Hâtun hakkındaki beyanları onu tanıttır, onun özelliklerini yansıttır ve gösterecek düzeydedir. Mâh Melek Hâtun ile annesi Terken Hâtun, Mu'izzî'nin *Dîvân*'da adlarına müstakil olarak kaside söylediği iki Selçuklu hâtunudur. Bu iki Selçuklu hâtunu dışında Mu'izzî tarafından *Dîvân*'da adlarına methiye söylenen başka bir kadın şahsiyet bulunmamaktadır. Bu itibarla Mâh Melek Hâtun, Mu'izzî'nin toplamda 268 beyit olmak üzere adına doğrudan 10 kaside söylediği annesi Terken Hâtun'dan sonra *Dîvân*'daki ikinci özellikli kadın konumundadır. Emîr Mu'izzî'nin, *Dîvân*'da sadece bu tarihî kadın şahsiyetlere yer vermesi ve adlarına doğrudan övgüde bulunması, Mâh Melek Hâtun ile annesi Terken Hâtun'un Selçuklular tarihinde önemli ve etkili bir tarihî şahsiyet olduklarına delil mahiyetindedir.

Türk tarihinde hâtunlar her zaman güçlü bir konumda ve zaman zaman da ön planda olmuşlardır. Selçuklular döneminde de bu geleneğin Terken Hâtun örneğinde olduğu gibi güçlenerek devam ettiği aşikârdır. Mâh Melek Hâtun'un, tarihte annesi kadar siyasi olaylarda ve devlet kademesinde etkin bir rol oynamadığı bilinmektedir. Ancak Mu'izzî'nin ifadelerinden onun, Selçuklu soyu ve devleti için örnek ve değerli bir hâtun olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Mâh Melek Hâtun'a dair açık bir malumat bulunmamasına rağmen, Emîr Mu'izzî'nin, *Dîvân*'da Mâh Melek Hâtun adına kaleme aldığı kasidesi başlı başına tafsilatlı bir kaynak sayılabilir. Şiirlerinde Mu'izzî'nin Mâh Melek Hâtun hakkındaki farklı beyanları ve malumatı ise açıklayıcı ve tarihe kaynaklık edecek bilgileri ihtiva etmektedir. Adına sadece bir methiye söylenmiş olsa da, Mu'izzî'nin bu kadar anlamlı bilgiye *Dîvân*'ında yer vermesi bir hayli önem arz etmektedir. Çünkü dönemin kaynaklarında Mâh Melek Hâtun'a dair ilk bilgiler Halife Muktedî-Bîemrillâh'ın, Terken Hâtun'la görüşerek kızı Mâh Melek Hâtun'a tâlip olmasıyla ilgilidir. Buna göre "Halifenin veziri bu talebi bildirmek üzere İsfahan'a geldiğinde Sultan Melikşâh onu Terken Hâtun'a göndermiş, Terken Hâtun kendisine kızını Karahanlı ve Gazne sultanlarının da istediğini, 400.000 dinar başlık vermesi halinde halifeyi tercih edeceğini söylemiş, kendisine halife ile bu tür pazarlığın yakışık almayacağını hatırlatılması üzerine 50.000 dinar süt hakkı, 100.000 dinar mehir ödemesi, ayrıca halifenin başka bir eşi ve câriyesi olmaması kaydıyla kızını vermeye rıza göstermiştir."² Halife Muktedî-Bîemrillah ile evlenmiş,³ düğünleri 8 Mayıs 480/1087⁴ yılında yapılmış, bu evlilik sonucunda Cafer adında bir erkek çocuğu dünyaya getirmiş (1088) ve 1089 yılında vefat etmiştir.⁵ Sultan Melikşâh ile Terken Hâtun'un kızı Mâh Melek Hâtun hakkında bilgilerimiz bunlardan ibarettir.

Emîr Mu'izzî'nin, *Dîvân*'da Mâh Melek Hâtun'a övgüde bulunurken gösterdiği örnekleri, vasıfları ve beyanları, Mâh Melek Hâtun'un ve Türk kadınının dindarlığı, dini ve devleti yüceltmesi, iffeti, imanı ve örnek bir Selçuklu kadını olduğunu göstermek ile alakalıdır; sahip olduğu vasıfları, özellikleri ve temiz soylu oluşuyla da Selçuklu neslinin devamı ve bekası için Selçuklu şâhı yetiştirecek kadar değerli bir kadın şahsiyettir. Ayrıca Mâh Melek Hâtun takva sahibi, namuslu, nurlu ve temiz soylu olması, adaleti, zekâsı, güzelliği, kendisiyle kıvanç duyulması, talihi ve hitabeti gibi vasıfları ve yönleriyle *Mu'izzî Dîvânı*'nda anılmaktadır.

Mu'izzî'nin, *Dîvânı*'nda Mâh Melek Hâtun'a övgüde bulunduğu methiye aşığıdadır.

Mu'izzî, Mâh Melek Hâtun'u övmek için kaleme aldığı kasidesinde Mâh Melek Hâtun'u haşmeti, bilgisi, güzelliği, talihi, dini ve dünyayı

yüceltişi, ahlâklı ve iffetli oluşu gibi özellikleriyle vasfetmekte, Sultan Melikşâh'ın kızı ve Sultan Sencer'in kız kardeşi olduğunu söylemektedir. Ayrıca onun hitabının etkili oluşuna ve nâmına övgüde bulunmakta, imanda onu Hz. Muhammed'in kızı Zehrâ lakaplı Hz. Fâtıma'ya ve Hz. Meryem'e benzeterek mübalağalı bir ifadeye yer vermektedir. Böyle bir teşbihle onun temiz soylu oluşuna, dindarlığına ve iffetine vurgu yaptığı söylenebilir. Bunların yanı sıra Mu'izzî, onun tertemiz soylu namuslu bir kadın olduğuna dikkat çekmekte; adaletini, zekâsını, insafını, becerisini, cömertliğini, annesi Terken Hâtun'un ve kardeşi Sultan Sencer'in onunla iftihar ettiğini, Selçuklu neslini devam ettirmesi bakımından önemli bir anne olduğunu ifade etmektedir:

رای خاتون اجل زين نساء العالمين	همچو خورشید فلک روشن همی دارد
دختر سلطان ماضی خواهر سلطان عصر	دختر سلطان ماضی خواهر سلطان عصر
از زمین هفتمین تا آسمان هفتمین	آن خداوندی که از اقبال او آراسته است
کز خطاب و نام او دارد علم بر آستین	آسمان بر پرده درگاه او گویی نوشت
سعد با او همره است و بخت با او همنشین	دهر با او یک دل است و چرخ با او یک زبان
هست چون زهرا ستوده هست چون مریم گزین	نیست او زهرا و مریم لیکن اندر اعتقاد
هر زمان بر آسمان فخر آورد روی زمین	تا که بر روی زمین باشد چنو نیک اختری
لولو و یاقوت و لعل قیمتی روح الامین	قدر آن دارد که او را از بهشت آرد نثار
یاره و خلخال و تاج و گوشوار حورعین	جای آن دارد که رضوان هدیه آرد پیش او
از تبار طیبات و از نژاد طیبین	در جهان هرگز چنو خاتون نخواهد بود نیز
ور نشانی باید این را روزگار او بین	گر دلیلی باید این را داستان او بخوان
زانکه هست او از خرد صاحبقرانی بی قرین	مادر از وی شادمان است و برادر خرم است
عدل او هر روز بفزاید همی انصاف این	بخت او هر ماه بفزاید همی اقبال آن

دوده سلجوق را فرزند او سلجوق شاه	تازه خواهد داشت در دنیا و دین تا روز دین
نرم خواهد گشت از پیکان او پیل دمان	رام خواهد گشت از شمشیر او شیر عرین
خست خواهد چشم بدخواهان چو بفرازد کمان	بست خواهد پای گمراهان چو بگشاید کمین
ای خداوندی که عالم را به عدل تو همی	تهنیت گویند هر روزی کرام الکاتبین
وقف دارم جان و تن بر خدمت و مدح شما	هست بر سرّ گوا یزدان گیتی آفرین
از خداوندان مرا تشریفها حاصل شدست	زر سرخ و جامه های فاخر و ذرّ ثمین
از تو ادرازی همی باید که بفزاید بران	تا دل و جان رهی باشد به شکر تو رهین
تا جهان باشد دل سلطان و خاتون بزرگ	از تو خرم باد چون عالم ز باد فرودین
دهر بر منشور هر سه نام دولت کرده نقش	بخت بر درگاه هر سه اسب دولت کرده زین
هر سه را دولت به کام و هر سه نعمت را مدام	هر سه را حشمت بلند و هر سه را رایت مبین
دشمنان هر سه در دوزخ ز اصحاب الشمال	دوستان هر سه در جنت ز اصحاب الیمین ⁶

Âlemdeki kadınların en güzeli, haşmetli hâturnun zekâsı, kâinatın güneşi gibi parlatur yeryüzünü.

Önceki sultanın (Melikşâh'ın) kızı ve devrin sultanı Sencer'in kız kardeşi Şâh Safiye Hâtun, dinin ve dünyanın kıvancıdır.

O Sultan (Şâh Hâtun), yerin yedinci katından yedinci feleğe kadar ikbaliyle donanmıştır.

Hz. Süleyman'ın mühründe ne yazıldıysa, felek de sanki onun hânesinin girişine onu yazdı.

Selçukluların cevheri (özü), değerli mücevher gibidir. Onun hitabı ve nâmından dolayı feleğe kadar bayrak çekilmiştir.

Felek onunla tek gönül ve tek dildir. Talih onunla beraber ve baht onunla yoldaştır.

*O, imanda (bir) Zehrâ ve Meryem değildir lâkin Zehrâ gibi
övülmüş, Meryem gibi seçilmiştir.*

*Yeryüzünde onun gibi bir talihli olduğu müddetçe, cihan daima
göğre kadar iftihar eder.*

*O kadar değerlidir ki Cebrail, kendisine cennetten inci, yakut ve
değerli lâl hediye getirir.*

*O, Rıdvan 'ın, hârunun huzuruna bileziği, halhalı, tâcı ve huri gözlü
güzelin küpesini hediye getiren makama sahiptir.*

*Tayyîbât⁷ ırkıdan ve tayyibîn soyundan, onun gibi hârun cihana
bir daha gelmeyecek.*

*Eğer buna bir delil gerekirse onun destanını oku ve eğer buna bir
alâmet gerekirse onun zamanına bak.*

*O, zekâsıyla benzersiz bir Sultan hârun olduğundan, annesi (Terken
Hârun) onunla mutlu ve kardeşi (Sultan Sencer) onunla sevinçlidir.*

*Onun bahtı ve talihi her ay artar. Onun adaleti ve insafı da her gün
çoğalır.*

*Selçuklu soyunu kıyamete kadar din ve dünyada yenileyecek
(devam ettirecek) Selçuklu şâhi, onun (Mâh Melek Hârun 'un) oğludur.*

*Onun okunun ucuyla devasa filler uysallaşacak. Onun kılıcıyla
vahşi aslan boyun eğecek.*

*Yayını çekince, düşmanların gözünü çıkaracak. Tuzağını açınca,
yolunu kaybetmişlerin ayağını bağlayacak.*

*Ey Sultan hârun! Kiramen kâtibin melekleri, dünyada senin
adaletine her gün övgüde bulunurlar.*

*Senin hizmetine ve övgüne canımı ve bedenimi adarım. Sırrıma da
cihanı yaratan Allah şahittir.*

*Sultanlardan bana, kırmızı altın, övünç elbiseleri ve değerli inciler
şereflendirmesi nasip oldu.*

*Senden, senin şükürüne rehin olan bir kölenin gönlünün ve canının
huzurunu artıracak bir bağış gerekir.*

*Cihan var oldukça, Sultanın ve yüce hârunun gönlü, seninle
dünyayı mutlu eden nisan (bahar) rüzgârı gibi mutlu olsun.*

Felek, her üçünüzün fermanına devletin adını nakşetmiş. Şans, her üçünüzün hânesine talih atını eyerlemiştir.

Devlet, üçünüzün muradını versin ve üçünüzün de nimeti/zenginliği daim olsun. Her birinizin haşmeti yüce ve sancağı (talih) açık olsun.

Her üçünüzün düşmanı cehennemde Ashabu'ş-şimâl'le⁸ olsun. Her üçünüzün dostu da cennette Ashâbu'l-yemin'le⁹ olsun.

Mâh Melek Hâtun, yukarıdaki beyitlerde, Mu'izzî tarafından dindarlığı, dini ve saltanatı yüceltmesi, imanı, adaleti, iffeti, ahlâk güzelliği, zekâsı, talih, cömertliği, haşmeti, nâmı, adabı, temiz soylu, yüce makama ve değere sahip olması gibi yönleriyle anılmaktadır. Ayrıca Mu'izzî, Mâh Melek Hâtun'un Selçuklu soyunun değerli ve örnek bir hâtunu olduğuna vurgu yapmakta; Mâh Melek Hâtun ile birlikte Sultan Melikşâh'ı, Sultan Sencer'i ve annesi Terken Hâtun'u da bu methiyede zikretmektedir. Ayrıca Mâh Melek Hâtun'u, Şâh Safiye Hâtun olarak adlandırdığı da görülmektedir.

Bunların yanı sıra Mu'izzî'nin yukarıdaki beyitlerde ifade ettiği gibi Mâh Melek Hâtun, bazen de babası Sultan Melikşâh, annesi Terken Hâtun ve kardeşi Sultan Sencer'le birlikte ve onların azameti ile değerini ifade etmek için de zikredilmiştir.

Nakledilen örnek beyitler, Mu'izzî tarafından doğrudan Mâh Melek Hâtun adına kaleme alınmış müstakil bir kasidedir. Ayrıca Mu'izzî'nin, Mâh Melek Hâtun adına doğrudan övgü söylemeden ama çeşitli bir sebeple annesi Terken Hâtun methiyesinde Mâh Melek Hâtun'a da övgüde bulunmuştur. Mu'izzî bu methiyede Terken Hâtun'un Sultan Sencer, Sultan Muhammed Tapar ve Mâh Melek Hâtun olmak üzere üç çocuğunun olduğuna işaret etmektedir. Bunun neticesinde Mâh Melek Hâtun, Emîr Mu'izzî tarafından bu kasidede anılmıştır:

ای آنکه روز و شب ز سه فرزند خرمی هر سه زمانه را ز ملک شاه یادگار¹⁰

*Ey gece gündüz üç çocuğundan dolayı mutlu olan sultan hâtun!
Her üçü de (Sencer, Muhammed Tapar ve Mâh Melek Hâtun) zamana
Melikşâh'tan yadigârdır.*

Böylece Emîr Mu‘izzî, yukarıda verilen beyitlerinde Mâh Melek Hâtun’un dindar, takva sahibi, iffetli, ahlâklı, hünerli, zeki, talihli, âdil ve asil soylu oluşu; saltanata katkı sağlaması ve Selçuklu soyunu yüceltmesi gibi özellikleriyle birçok kadından ayrıldığına dikkat çekmektedir. Mu‘izzî’nin şiirlerinin konuları arasında dikkate değer mahiyette Türklerin dinî tercihlerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Selçuklu Sultanlarının özellikle dini himaye etmesinin ve Sünnî İslam mezhebini bir devlet politikası haline getirmesinin İslam dünyası için apayrı bir yeri vardır. Sultanların, Türk hâtunları üzerinde de bu yoldaki tutum ve davranışları ciddi bir biçimde kendini göstermiştir. Mâh Melek Hâtun methiyesinde de görüldüğü üzere Mu‘izzî’nin, Mâh Melek Hâtun’un dindarlığı hususunda Sünnî ve Hanefî çizgide yansıttığı ve beyanda bulunduğu dinî bakış tarzı, Mu‘izzî’nin şiirinin bu konudaki en belirgin özelliklerindedir. Bu doğrultuda Mu‘izzî’nin, Mâh Melek Hâtun hakkında ifade ettiği dinî vasıfların, Mâh Melek Hâtun’un ve Selçukluların dinî inancı hakkında oldukça açıklayıcı ve aydınlatıcı bilgiler verdiği görülmektedir.

Sonuç

12

Sonuç olarak Mâh Melek Hâtun hakkında Mu‘izzî’nin beyanlarının tafsilatlı ve önemli bilgiler sunması, Büyük Selçuklu Devletinin önemli şairinin ve *Dîvân*’ının ne kadar değerli olduğunu göstermektedir. Ayrıca asıl tarih kaynaklarında zikredilmemiş birçok isme ve tarihî malumata *Dîvân*’ında yer veren Emîr Mu‘izzî, Mâh Melek Hâtun’a dair önemli ve özgün bilgiler de vermiştir. Mu‘izzî, *Dîvân*’ında, Mâh Melek Hâtun’un tanınmasına, dindarlığına, Selçuklu soyunun kıvanç duyulması bir hâtunu olduğuna, vasıflarına ve hünerlerine dair bilgi dolu ifadelerle yer vermiştir. Böylece bu faziletli Türk hâtununun yeri ve Selçuklu Devleti için önemi anlaşılmış, Mu‘izzî’nin şiirlerinde örnek ve kudretli kişiliğiyle açıkça yer bulmuştur. Mu‘izzî’nin beyanları doğrultusunda Mâh Melek Hâtun’un, annesi Terken Hâtun gibi takva sahibi, iffetli ve örnek bir devlet kadını özelliklerini devam ettirmesi, ayrıca Selçuklu ve Türk kadınının hangi vasıflara sahip olduğu ve hangi yönleri dolayısıyla Türk-İslâm devletini, kültürünü ve geleneğini yansıttığı Türk soylu şair Emîr Mu‘izzî tarafından dile getirilmiştir.

Kaynakça

- Berthels, E. G. (1979), “Muizzi”, *İslam Ansiklopedisi*, (8, s. 560-561), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bezer, G. Ö. (2011), “Terken Hatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (40, s. 510), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dihhudâ, A. E. (1999), *Lugatnâme*, C I-XV, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân.
- el-Bundârî, Muhammed. (1943). *Zübdetü'n-nusra ve Nuhbetü'l-usra, İran ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Gökmen, G. (2018), *Mu'izzî'nin Şiir Dünyası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Karaismailoğlu, A. (2006), “Mu'izzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (31, s. 98-99), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mu'izzî, (1389 hş./2010), *Dîvân-i Emîr Mu'izzî*, tsh. 'Abbâs İkbâl Âştîyânî, Tahran: İntişârât-i Esâfîr.
- Mu'izzî, (1362 hş./1984), *Kulliyât-i Dîvân*, mukaddime ve tsh. Nâsır-i Heyyirî, Tahran: Neşr-i Merzbân.
- Mu'izzî, (1393 hş./2014), *Kulliyât-i Dîvân-i Emîr Mu'izzî-i Nişâbüri*, önsöz, tashih ve açıklamalar Muhammed Rızâ Kanberî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Özaydın, A. (2004), “Melikşâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (40, s. 54-57), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sevim, A. - Merçil, E. (2014), *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sümer, F. (1999), *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, C I-II, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli, Bilgisayar Hatlı Çok Kolay Okunuşlu, Renkli Kelime Meâli, (2010), haz. Mustafa Özel, İstanbul: Seda Yayınları.

- ¹ Daha detaylı bilgi için bk. Gökhan Gökmen, *Mu'izzî'nin Şiir Dünyası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2018, s. 12-26; ayrıca bk. E. Berthels, "Muizzî", *İA*, C VIII, s. 560-561 ve Anđan Karaismailoğlu, "Mu'izzî", *TDVİA*, C XXXI, İstanbul, 2006, s. 98-99.
- ² Gülay Öğün Bezer, "Terken Hatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 40, İstanbul, 2011, s. 510; Mâh Melek Hâtun'un düğünü hakkında tafsilatlı malumat için bk. Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. bs., Ankara, 2014, s. 142-144.
- ³ el-Bundârî, *Zübdetü'n-nusra ve Nuhbetü'l-usra*, *İran ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, İstanbul, 1943, Maarif Matbaası, s. 72; Abdülkerim Özaydın, "Melikşâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 29, İstanbul, 2004, s. 56.
- ⁴ Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 143; Gülay Öğün Bezer, "Terken Hatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s. 510.
- ⁵ Bk. Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 167-168.
- ⁶ Mu'izzî, *Dîvân-i Emîr Mu'izzî*, tsh. 'Abbâs İkbâl Âştîyânî, İntişârât-i Esâtîr, Tahran, 1389 hş./2010, s. 558-559.
- ⁷ Temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara lâyıktır. O temiz olanlar, iftiracıların söyledikleri şeylerden uzaktırlar. Onlar için bir bağışlanma ve bolca verilmiş iyi bir rızık vardır. *Kurân*, Nûr suresi, 26. âyet.
- ⁸ Sol; sol el, sol taraf, uğursuz, bedbaht kimselerdir. Bu tabir *Kurân-ı Kerîm*'de Vakıa suresinin 41. âyetinde geçmektedir. Devamındaki âyetlerin ifade ettiğine göre, ashabu's-şimâl, Allah'ı ve ahiret gününü inkâr eden, zevk ve sefalarına düşkün olan kimselerdir. Bunların ahirette çekecekleri feci azap şekilleri de aynı sûrede belirtilmektedir. Kıyamet gününde amel defterleri sol taraflarından verilecek olan kimselerdir. *Kurân*, el-Vakıa, 56/45-47.
- ⁹ Sağa mensup olanlar, bereketli ve uğurlu insanlar, kıyamet gününde amel defterleri sağ taraflarından verilecek olan mutlu kimselerdir. *Kurân*, el-Vakıa, 56/27, 38, 90, 91; el-Müddessir, 74/39.
- ¹⁰ Mu'izzî, *Dîvân*, s. 291.

ARAP EDEBİYATINDAKİ YUNAN ETKİSİ*

Yazar: Lenn E. GOODMAN**

Çeviren: Esat AYYILDIZ***

Öz

İslâm'ın ilk yılları, Orta Doğu'nun dönüşümüne tanıklık etmiştir. Bölge, mühim iki halef devlet olan Bizans ve İran arasındaki çekişmelere maruz kaldığı hüviyetten sıyrılmış, bariz şekilde özgün bir karaktere sahip olan, şubeleşmiş bir medeniyetin merkezi haline gelmiştir. Bununla birlikte, şayet bu uygarlığın hamilleri, ekseriya Yunan kökenli olan, geniş miktarlardaki yabancı materyali içselleştirme noktasında kendilerini muktedir hissetmeselerdi ve şekillendirme sürecinde oldukları yeni kimliğe bunu uygun hale getirme hususunda kudretlerinin farkına varamasalardı, paradoksal olarak, bu medeniyetin özgünlüğü de elde edilemez yahut idame ettirilemezdi. En eski Arap tarih gelenekleri, soy bilimine ve anekdotlara dayanmaktadır. Arapların en eski tarih çalışmaları ise, dikkat çekici hadiselerle dair rivayetlerinin derlenmesi ve yıllık vakayinamelerdir. Arapların eline düşecek olan büyük Helenistik merkezlerde, matematik, doğa bilimleri, felsefe, tıp ve astronomiye dair Yunan gelenekleri, Pagan Dönemde gelişmiştir. Bu gelenekler korunmuş ve aynı zamanda tektanrıcılıkla daha önceki karşılaşmaları sayesinde, İslâm kültürüne dâhil olmaları için zarif biçimde hazırlanmıştır. Emevî sülalesinin kurucusu olan Mu'âviye'nin, yabancı hükümdarların politika ve tarihini inceleyerek geceleri uzun saatler boyunca uyumadığı rivayet edilmiştir. Yalnızca yeni bir görünüş kazanmakla kalmayan, aynı zamanda da İslâm tecrübesine ve Arap diline uygun hale getirilen Yunan düşünce tema ve tarzlarının, memleketinde, Arap Edebiyatının hüküm sürdüğü İslâm âleminde imal

15

* L. E. Goodman, "The Greek impact on Arabic literature" in F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith (Eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period © Cambridge University Press 1983.

** Yazar: Prof. Dr. Lenn E. GOODMAN, bu kitap bölümünün ilk neşri esnasında Hawaii Üniversitesi'nde görev almaktaydı. Şuan ise Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Departmanında çalışmalarını devam ettirmektedir. lenn.e.goodman@vanderbilt.edu

*** Çeviren: Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: esatayildiz@hotmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 26.06.2018

Makale Kabul Tarihi : 13.11.2018

NÜSHA, 2018; (47):15-44

edilmesine aracılık eden süreçler, tercüme hareketinin kendisinden bile daha etkileyici ve karmaşık bir konudur.

Anahtar Kelimeler

Arap Edebiyatı; Helenistik Kültür; İslam Âlemi; Yunan Etkisi; Yunan Edebiyatı.

The Greek Impact on Arabic Literature

Abstract

The early years of Islam saw the transformation of the Middle East from a contested territory between the two great successor states, Byzantium and Persia, into the centre of a new and articulated civilization with a character distinctively its own. Yet, paradoxically, the originality of that civilization could not have been achieved or maintained had not its bearers found themselves capable of incorporating vast quantities of alien material, much of it Greek, and assimilating it to the new identity which they were in the process of forming. The oldest Arab historical traditions were genealogical and anecdotal, and the earliest Arabic works of history were annalistic chronicles and collections of accounts of striking incidents. In the great Hellenistic centres which were to fall to the Arabs, Greek traditions of mathematics, medicine and astronomy had flourished in the pagan period. These traditions had been preserved, and at the same time subtly prepared for their subsumption into Islamic culture by their prior encounters with monotheism. Mu'âwiyah, founder of the Umayyad line, was said to stay up long hours of the night studying the history and policy of foreign rulers. The processes by which Greek themes and modes of thought were made at home in the Islamic world of Arabic literature, not merely disguised, but adjusted to the Islamic experience and the Arabic idiom, is a fascinating and complex subject than the movement of translation itself.

Keywords

Arabic literature; Hellenistic culture; Islamic world; Greek impact; Greek literature

İSLÂM'DAN ÖNCEKİ DÖNEMLER

Arabistan ile dış dünya arasındaki temasın kayıtları, elde ettiğimiz en eski belgeler arasındadır. Sargon'un çiviyazıları, Arabistan melikesi Şemsiyye'den ve Sabalı (Kitâb-ı Mukaddes'te geçen Şeba) İthamara'dan alınan haracın kaydını tutmaktadır. Hindistan'dan karayoluyla yapılan ticaret, Hz. İsa'nın doğumundan önce yüzlerce yıl, Hadrumevt'ten Saba'nın başkenti Me'rib'e, oradan Macoraba (Mekke)'ya, Petra'ya ve Gazze'nin Akdeniz limanına intikal ederek, Kızıl Deniz'i arka planda bırakmıştır. Bu durum, Arabistan'ın Hindistan ticaretinin zenginliğiyle iştirakidir. Romalı müellif ve genel valiler için mühim bir isim olan, "Arabia felix" namını ortaya çıkartan da budur. Aynı zamanda bu adlandırma, Arabistan'daki İslâm öncesi çağı, geri kalmışlık ve barbarlık asrı (Câhiliyye) olarak gören, Müslüman kaynaklı hagiografik tasvirle çarpıcı şekilde tezat oluşturmaktadır. İslâm'dan önceki Arabistan'ın ilkelliğinin, dolayısıyla da tecrit halinin vurgulanması, kısmen İslâm'ın katkısını öne çıkarmak için gösterilen çabaya atfedilmelidir. Hz. Muhammed'in, vahiy almasının öncesinde ümmî olduğuna vurgu yapması da bu minvaldedir. Söz konusu vurgulama kısmen de şehirleşmiş bir medeniyetin, geçmişe bakıp evveliyatını yâd ettiği, romantik bir nostaljiye yorulmalıdır. Bizzat Kur'ân-ı Kerîm'den öğrenmekteyiz ki, Hz. Muhammed ümmî ve nispeten seyahat etmemiş birisi olsa da kendisinden uzun zaman önce Arabistan'da mevcut olan büyük medeniyetlerin varlığından haberdardır ve onların muhitlerindeki kavimlerle girdikleri ilişkiler hakkında elbette kısmen bilgi sahibidir.

Arabistan hiçbir zaman mutlak bir yalıtılmışlık hali içerisinde değildi. İslâm sayesinde birleşen Araplar, Arap yarımadasının hudutlarını aştıklarında, uzun zamandır Yunan tesirine maruz kalan bir dünyayı fethetmişlerdi. Yunanistan ve Yakın Doğu arasındaki alışverişin, mutlak surette tek bir cihete doğru olduğu hususundaki intibahın düzeltilmesi için, Platon'un Mısır'ın antik bilgeliğine yaptığı hürmetkâr atıflar ve Yunanların astronomi konularında Irak'a gösterdiği ihtiram, yüzyıllar sonra Arap yazarlar tarafından yeniden hatırlandı. Yunan dünyasının, İskender'in doğu fetihleri vasıtasıyla genişlemesi, Helenistik Dönem tabir edilen çağın ötesine geçerek uzun süre devam eden, derin bir kültürel etkileşimi gerçekten mümkün kıldı. Bu etkileşimin tek bir örneğini aktarmak gerekirse, bizzat yukarı Mısır'ın

yerlilerinden olan Plotinus, en az bir Arap'ın adını vererek, Zethos'u en yakın arkadaşları arasında saydı. Porfirios, gerçek adı Malchus olan bir Surluydu ve Iamblichus da bir Arap olabilirdi.

İslâm öncesinde Arap çölü, kendisinin uç sınırlarında, medeniyet seviyesine ulaşmış olan, Suriye, Güney Arabistan, Irak, Mısır, Mezopotamya ve Habeşistan tarafından, işe yaramaz, çorak bir arazi olarak değerlendirilmemiştir. Bilakis, ada şeklinde vahalar içeren, (siyasî, dinî, iktisadî ve entelektüel) nüfuz için ileri karakol vazifesi gören, aşılması mümkün bir derya addedilmiştir. Valerian, savaşta I. Hüsrev Sabur tarafından mağlup edildiği zaman, 265'de Sabur'u el-Medâ'in (Ctesiphon)'e geri süren kişi, Arap müttefiki Uzeyne (Odenathus) idi. Gallienus, bu atılımı için tabisini, Augustus namı ile taltif etmiş ve onu bölgedeki Roma lejyonlarının komutasına tayin etmişti. Katledilen Odenathus'un dul kalan eşi Zenobia (Zeyneb), Roma'dan ayrıldı ve Roma dünyasının parçalarından, Palmira üs olacak şekilde, bir doğu imparatorluğu kurmaya çabaladı. Okul arkadaşı Plotinus ile birlikte İskenderiyeli bilgin Ammonius Saccas'ın öğrencisi olan Platoncu Longinus, Zenobia'nın politik ve felsefi müşaviriydi.

Tüm Arabistan nüfusunun, İslâm'ın gelişinden önce, develerle kumar oynamak, kızlarını diri diri toprağa gömmek veya kâfirlere özgü tanrılarına insan kurbanı adamak dışında yapacak daha iyi bir şeyleri olmayan, ilkel barbarlar olduğu yönündeki yanılığın aşmak için çaba göstermemiz gerekmektedir. Bizzat Hz. Muhammed fitri *hanif* öğretisiyle buna inanmamaktadır. İslâm öncesi şiiri, oldukça üslup kazanmış bir sanattır ve İslâm öncesi çağın günümüze ulaşan, hemen hemen yegâne ürünü olma talihsizliğini yaşayan, güzide bir misaldir. Bu nedenle aşırı yorumlanmaya maruz kalmıştır. Tüm insan saadetinin üzerine ölü toprağı serpen, evrensel bir düşman olarak zaman mefhumu, Arap şairler nezdinde klişe haline gelmesine rağmen, incelikli bir temadır. Bu tema, sadece, epey dünyevi ve melankolik olması nedeniyle ilkel olarak lanse edilmiştir. İlk Araplar tarafından, *Muruvve*'nin kutlanması, yine barbarlığın bir türüne işaret olarak yorumlanmıştır. Ancak elbette bu sadece, hayatta kalmanın belirli bir boyuta kadar mertliğe dayandığı kabile toplumu tarafından idame ettirilen bir değerdir. Bilahare, gerçek amacı bir tür şövalyelik, deyim yerindeyse *virtù* olan, daha sonraki, şehirleşmiş bir toplum tarafından yüceltilmiş, romantikleştirilmiş ve vurgulanmıştır.

O halde daha yüksek bir kültür, İslâm öncesinde, bizzat Arabistan'da mevcut idi. Temelinin dar, stilinin bir nebze yapmacık ve mükerrer (bu durum, zaten bir sanat formunun eskiye dayandığının göstergesidir) olabilmesine rağmen, temaları, Helenistik çevreden alınacak olanlarla, kesinlikle uyumsuz değildi. Arap kültürünün unsurları, sahiplerini Helenistik dünyanın büyük kentlerinin efendileri haline geldiklerinde öğrenecekleri şeyler hususunda, ne çaresiz ne de hazırlıksız bıraktı. Yunan düşüncesi onlara asla tamamıyla yabancı değildi.

Von Grunebaum'un işaret ettiği üzere: "En eski Arap şiirleri dahi Helenistik geleneğinin açık izlerini göstermektedir. Takriben m. 500 senesinde, şair el-Murakkiş el-Ekber aşk sebebiyle ölmüştür." Tarife (ö. yak. m. 565) sevdiği kişiyi daha önceki şairin kaderi hususunda uyarılmaktadır. el-A'sâ (yak. m. 565-629) "sevdiği kişiyi insan katili olarak adlandırmaktadır¹." Şair pek tabii içten duygularını ifade ediyor olabilir; ama bunu açık bir şekilde tanımlanan (ve Yunan olarak tanımlayabileceğimiz) edebi bir gelenek vasıtasıyla yapmaktadır. Aynı şair, "komedi sahnesinden bize çok tanıdık gelen, karşılıksız aşkların çıkmazına dair iyi bilinen bir durumu (birinci tekil şahısta) anlatarak" Moschos (yak. m.ö. 150)'u anımsatmaktadır. Buradaki aşk, -basit bir yaşanmışlık olmak şöyle dursun- ilkel değildir; mamafih bireylerin az çok değiştirilebilirlikle iç içe geçtiği, kısmen üslup kazanmış bir ilişkidir. İlişkilerinin simetrisi öznel olarak acınası veya objektif olarak komik olabilir; ama şiir açık bir biçimde, (bir ilkel için olabileceği gibi) deneyim yaşamak için bir araç değil, ondan uzaklaşmak için bir vasıttır.

İslâm'ın gelişinden önce, Arabistan'da önemli bir Yahudi nüfusunun yaşadığını bilmekteyiz. Görünüşe göre Yahudiler, esasen zulümden kurtulmak amacıyla, sığınacak bir yer arayışı içerisinde buraya gelmişler ve başarıya ulaşmış mülteci dalgalarıyla takviye edilmişlerdir. Tek tanrıya inanan bu insanlar, dinî geleneklerini idame ettirirken, tamamen Araplaşmış, aynı zamanda da Arap kabileleri üzerinde büyük bir etki bırakmışlardır. Bizzat Zenobia, bir Yahudi olarak görülmüş, Himyer hükümdarı Zû Nuvâs ise Yahudiliği benimsemiştir. Medine'nin Yahudi kabileleri, Hz. Muhammed için yalnızca muhtemel bir düşman veya müttefik olarak dikkate alınacak

siyasî bir güç değildi; aynı zamanda vahiyleri için bir bilgi ve tenkit kaynağı, nihai olarak ortadan kaldırılması gereken bir ayak bağıydı.

Hıristiyan toplulukları da Hz. Muhammed'in devrinden evvel, Arabistan dâhilinde ve civarında uzun süredir ikamet etmekteydi. Güneydeki Negrân'dan gelen Hıristiyan delegeleri Hz. Muhammed ile din hakkında görüşmüştü. Ya'kûbî (Monofizit) itikadına mensup Arap kabile üyeleri, Hicretin ilk yıllarında Müslüman kuvvetlerinin yanında savaşmış, daha sonra da İslâm'ı kabul etmişti. Gerçekten de Süryani kaynaklarında açıklanan, Ya'kûbî rahiplerinin iddia olunan toplu papaz atama törenleri, İslâm'ın ilk yıllarındaki toplu din değiştirmelerin habercisiydi.

Sâsânîlerin Lahmî tabileri ile Bizans'ın Gâssânî tabileri, yalnızca biat ettikleri, Helenize "halef devletler" vasıtasıyla değil, Bizans otoritesinden yanlarına sığınan mezhepçi Hıristiyanlar vasıtasıyla da hatırı sayılır ölçüde Yunan tesirine maruz kalmışlardı. Antik Babil'in sit alanı civarındaki, Lahmî saltanatının merkezi olan el-Hıra, miladi üçüncü yüzyıldan beri, Araplar için dâhilî bir toplanma merkezi olarak hizmet verdi. Arap şairler tarafından ziyaret edildi ve 410 yılı itibarıyla kendi piskoposunu ihraz etti. 400 dolaylarında, Lahmî hükümdarı I. Nu'mân'ın bir derece dindarlaştığı, muhtemelen Hıristiyan olduğu görülmektedir. Başka birkaç Lahmî yönetici ve dolayısıyla tebaalarının çoğu da Hıristiyan idi. Hanzala ve Şerik²'in vefasına dair *Eğânî*'de anlatılan kıssanın, Damon ve Pythias hakkındaki Yunan hikâyesini anımsatmaması mümkün değildir. Fakat Lahmî döneminin bu geleneğine, Yunan renklerinin, ne zaman ve nasıl katıldığı ancak tahmin edilebilir. Buna rağmen, Arapların Yunan mantığı ve tıbbi ile karşı karşıya geldiği en eski vakalar hakkında kesinlikle bihaber değiliz.

Örneğin; Tâ'ifli Hâriş b. Kelede'nin, bir hekim olarak bilimsel şekilde eğitim gören ilk Arap olduğu haberini almaktayız. Hâriş aynı zamanda, Sâsânî hükümdarları tarafından desteklenen, görevli olarak kısmen Yunan tıp geleneklerinin hamili olan Hıristiyan mültecilerin çalıştırıldığı, İslâm devrinde uzun süre mevcudiyetini devam ettiren ve dokuzuncu-on birinci yüzyılda Perslerin büyük tıp başarılarının temelini atan Cundîşâpûr'un büyük tıp merkezinde hekimlik eğitimini almıştı ve bir şair olarak da hatırlanmaktaydı. Hâriş ile Hüsrev Anûşirvân (hüküm: m. 531-79) arasında, tıp üzerine cereyan eden uzun bir konuşmanın kaydı mevcuttur. Hâriş'in hanımı, Hz. Muhammed'in teyzesiydi ve görünüşe göre Hâriş, Hz. Peygamberi tanımaktaydı. Çiftin oğlu olan

Nadr, keza tıp eğitimi görmüştü. Peygamberin tebliğini eleştirmesinden sonra, Hz. Muhammed'in buyruğu üzerine, Hz. Alî tarafından Nadr'ın infaz edildiği söylenmiştir.

Bir Arap'ın Yunan fikirleri ile temas etmesi için, Cundîşâpûr veya İskenderiye kadar uzak yerlere gitmesine gerek yoktu. Arabistan, Filistin ve Irak Yahudileri, bahsi geçen ülkelerle birlikte Suriye ve Habeşistan'ın Hıristiyanları, Harran'ın yıldıza tapan paganları, Helenistik düşüncüyü, vukuflu Arap'ın kültürel afakının içerisinde kadar getirmişti.

Justinian, rakip Arapların Ğassânîlerin altında bir araya gelmesinin ortaya çıkarttığı gücü, Lahmîlere karşı bir denge unsuru olacak şekilde tesis etti. Lahmîlere nazaran çok daha fazla Helenize olan Ğassânî prensleri, Şam ve Palmira'nın etrafından geçen seferlerde kamplar kurmaktaydı. Ancak onların yaşantısı, Spartalılarındaki gibi sade bir hayattan ibaret değildi. Şarkı söyleyen Yunan kızlardan müteşekkil korolar tarafından eğlendiriliyorlardı. Ğassânîler, Monofizit oldukları için, Yunan tesiri onlara seküler olmayan bir boyutta ulaştı. Monofizitler ve Nestûrî rakipleri, Yunan eserlerinin Süryaniceye tercüme edilmesinde etkin rol alacaklardı. Bu tercüme, bu eserlerin Arapçaya çevrilmesinden daha önce vuku bulmuştu. Yahudi ve Hıristiyanlar, İslâm öncesi Arabistan'da Helenistik kültürün ana taşıyıcıları arasındaydı. Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin Hz. Muhammed'in zihnine olan etkisi, Helenistik fikirlerinin Arabistan'a İslâm'dan önceki girişinin bir göstergesidir.

Efesli yedi uyuyanlar³, Hz. Peygamber'in kulağına gelmişti. Bunlar, Decius (hüküm: m.249-51)'un zulmünden bir mağaraya sığınan ve Hıristiyanlar için daha elverişli olan Theodosius'un hükümdarlık döneminde uyanan Hıristiyanlardı. Hz. Musa ile Büyük İskender'in efsanelerinin (*Alexander Romance*) bir terkiğini, epey fark edilebilecek şekilde nakletmişti⁴.

İSLÂM'IN İLK YILLARI

İslâm'dan önce, Yunanistan'dan Mekke'ye giren materyal, halkın anlayacağı hale getirilmiş, Yahudi ve Hıristiyan unsurlarla yoğun şekilde kaynaştırılmıştı. İslâm'dan önceki asır ile İslâm egemenliğinin çağı arasında, bu hususta bilakis çarpıcı olan durum dönüşümdür. Bu dönüşüm, popüler Yunan tasavvurlarının Arap kültürünün durgun

sularına pasif (ve bir boyuta kadar gelişigüzel) şekilde damıtılması noktasından, hayli şubeleşmiş olan bilgi birikiminin yani Yunan sanat ve bilimlerinin, Arapça konuşan halklar tarafından aktif ve sistematik şekilde büyük hacimlerle edinimine, ileri Yunan kültürünün bazı karmaşık tema ve meselelerinin özümsemesine doğru gerçekleşmiştir. Arap Edebiyatının, farklı elementlere ayrılan veya özlü olan yazı yöntemlerinden sıyrılarak Yunan tematik anlatım metoduna doğru tümüyle şekil değiştirmesi ise özellikle dikkat çekicidir. Yunan bilimsel, teknik ve felsefi literatürünün geniş bölümlerinin özümsemesinden ve bilhassa Yunan entelektüel organizasyon tarzlarının (Sokratik analiz, Aristoteles taksonomisi), Arap Edebiyatına dâhil edilmesinden önce, Arap eleştirmenlerin nazarında Arap şiirinin her beyti, ipteki bir boncuk tanesi gibi adeta diğerleri ile muntazaman yer değiştirebilecek olan, münferit bir anlam zerresi idi.

Arap nesir yazımı da birçok yönden aynıydı. En eski Arap tarih gelenekleri, soy bilimine ve anekdotlara dayanmaktaydı. Arapların en eski tarih çalışmaları ise, yıllık vakayinameler ve dikkat çekici hadiselerle adetlere dair rivayetlerinin derlenmesiydi. İslâm'ın temeli haline gelen *Hadîs*, anekdot tarzında idi. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde listelenen, erken döneme ait kitapların çoğu, yalnızca koleksiyonlardır. Bunlar, materyalin sunumu için bir vesile olmaksızın birleştirici bir tema olarak hizmet veren bazı kaidelerin etrafında bir araya getirilmiştir. Arap Edebiyatı, teknik, bilimsel ve felsefi alandaki orijinal eserlerin Arapça telifini mümkün kılan tematik anlatımı takdir etmeyi Yunanlardan öğrenmişti. Bu bağlamda söyleyebiliriz ki, el-Buḥârî'nin, geniş hadis materyallerini belli mevzuların muntazam başlıkları altında tasnif etmesi dahi, epizodik veya çizgisel anlayış noktasından ("x, y'ye sebep oldu"), bir İbn-i Sînâ'nın veya bir İbn-i Haldûn'un kapsamlı ve sentezsel tasavvuruna doğru götüren süreçte bir aşamadır. Şu aşikâr ki, bu dikkate şayan değişimler dizisinin mümkün kılınmasındaki önemli bir sebep, Arap afakının muazzam genişlemesidir. Bu genişleme, Helenistik medeniyetin başlıca merkezlerini ihtiva eden bir dünyaya doğru, İslâm bayrağı altındaki İslâmî bütünleşme ve fetihler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bütün bunlara rağmen, hem Arabistan'daki hem de İslâm İmparatorluğu haline gelecek olan çevre ülkelerdeki zemin hazırlığından bahsedilmeksizin, entelektüel özümseme ve asimilasyon hususundaki bu büyük görevin⁵ başarılılığı sürat ve doğruluk anlaşılabilir.

Bilim, teoloji ve felsefe

Arapların eline düşecek olan büyük Helenistik merkezlerde, matematik, doğa bilimleri, felsefe, tıp ve astronomiye dair Yunan gelenekleri, Pagan Dönemde gelişmişti. Bu gelenekler korunmuştu ve aynı zamanda tektanrıcılıkla daha önceki karşılaşmaları sayesinde, İslâm kültürüne dâhil olmaları için zarif biçimde hazırlanmıştı. İskenderiyeli Philo (yak. m.ö. 25-yak. m.s. 45), Platon felsefesi ile Musevî düşüncenin derin ve yaratıcı bir sentezini yapmada başarıya ulaşmıştı. İskenderiyeli Origenes (yak. 185 - yak. 254)'den Kayseryalı Eusebius (piskopos yak. 315 - yak. 340)'a kadar Hıristiyan düşünürler, Hıristiyan değer ve fikirleriyle Helenistiğin kaynaşmasını sebatla teşvik ettiler; Hıristiyanların zülüm dönemi boyunca, önceki tüm medeniyetlerin hazırlık olduğu gerekçesiyle, Hıristiyanlığın gerçek *paidea* olduğu görüşünü desteklediler. Bu mücadele, Yunan düşünce biçimlerinin bekasının, Harran'ın pagan topluluğu gibi grupların marjinal beka meselesinden oldukça müstakil hale geldiğini çok iyi kanıtlamıştır. Çünkü tektanrıcılar kendileri, Yunan düşüncesinin dayanak noktası haline gelmişlerdir. Nitekim bir Hıristiyan piskopos, Hıristiyanlığı kabul etmekle filozof olmayı bırakmadığını söylemiştir; Pazar günü halkı tembihlemek için kullandığı Hıristiyan mitleri, aklın bağlı kaldığı felsefî öğretiyi işaret etmektedir. Bu, Fârâbî'nin felsefe ve peygamberliğin topumdaki rolleri hususundaki Platonik doktrininin çarpıcı bir öngörüsüdür.

Devran dönüp bu defa bizzat Hıristiyanların zülüm uyguladığı zamana kadar, kültürleşme süreci tersine çevrilemeyecek derecede ilerleme kaydetmişti. Yunan tahsil gelenekleri -veya daha doğrusu bunların hamilleri-, entelektüel, siyasî, hatta coğrafî açıdan İslâm dünyasının ağırlık merkezi haline gelecek olan noktaya daha yakın olacak şekilde, tamamen bastırılmıştı.

Monofizit ve Nestûrî hareketlerinin kaderi, bu sürecin paradigmasıydı ve Müslümanların, Yunan sanat ve bilimlerini benimsemesi için muazzam derecede önemliydi. Başlangıçta Monofizitler ile kilisedeki muhalifleri arasındaki farklılıklar büyük ölçüde şifahi ve Yunanların *physis* terimindeki yahut “tabiat”taki bir belirsizliğe dayanmaktaydı. Fakat, epey tartışmalı ve anlaşılması güç olan Hz. İsa'nın tabiat(ları) meselesinde, otoriter bir doktrini

kurallaştırmak için Kalkedon Konsulünde kilise tarafından gerçekleştirilen girişim, aksi takdirde spekülâtif ve akademik bir mesele olarak kalabilecek bir şey hakkında, radikal bir kutuplaşma katalize etti. Çünkü Doğu’da, çarınca gerilmiş bir Tanrı fikrini ruhsal ve estetik açıdan itici bulan çok sayıda dindar Hıristiyan vardı. Dolayısıyla doğal olarak, Hz. İsa’nın gerçekten haç üzerinde ıstırap çekmediği Monofizit doktrinine veya Hz. İsa’nın “kutsal tabiat”ının en azından bu zülle duçar olmadığı Nestûrî inancına sığınma eğilimi göstermekteydiler. Kilisenin, Kalkedon kararnamesinin yürütülmesindeki ısrarı, merkezi otoriteye karşı doğu muhalefetini belirginleştirdi ve bölünmüş olan Ya’kûbî (Monofizit) ve Nestûrî kiliselerinin organize olmasına direkt olarak yol açtı. Bizans imparatorlarının elinin uzanabildiği her yer ve her anda zulme maruz kalan Nestûrî ve Monofizitler, Mısır’da gelişme kaydetti ve Suriye, Mavera-i Ürdün ve Irak’ta kelimenin tam manasıyla yüzlerce manastır ve okul inşa etti. Bizans zulmünden kaçmak için, Edessa (Urfa)’dan gelen bir takım Nestûrî âlim, 457’de Pers sınırını geçerek Nisibis (Nusaybin)’e iltica etti. 489’da Bizans İmparatoru Zeno, Edessa (Urfa)’daki Nestûrî okulunu kalıcı olarak kapattığı zaman, Pers Nestûrî topluluğu takviye edilmiş oldu. Nestûrîler kendileriyle birlikte tıp ve mantık bilgilerini de İran’a getirmişlerdi. Bunlar, Aristoteles’in *Önermeler (De interpretatione)*’ini ve *Birinci analitikler (Analytica Priora)*’ini yorumlayan ve ilk kez onun zamanında Süryaniceye çevrilen Porfirios’un *Isagoge*’sini veya Aristoteles mantığına girişini tefsir eden Antakyalı Probus gibi şahsiyetlerin çalışmalarıyla temsil edilmekteydi. Hem münakaşanın resmi ilkelerini onlara öğrettiği hem de teolojik anlaşmazlıklarının kökeninde yatan ontoloji problemleriyle baş etmek için kavramsal bir esas oluşturduğu için, Aristoteles mantığı, Mezhepçi Hıristiyanlar için, birbirleriyle ve Ortodoks Kilisesi’ne karşı girdikleri polemiklerde, münakaşa gücünün savunma hattıydı.

İskenderiye’de tıp eğitimi alan ve Yunan tıbbî eserlerini bir Sâmi diline tercüme eden ilk büyük mütercim olan, eski Monofizit âlim Ra’su’l-‘Ayn (Rasüleyn)’lı Sergius (ö. 536)’un emeğiyle, Nestûrîlerin çalışması genişletildi ve takviye edildi. Sergius’un, ders kitapları başta olmak üzere, Galen’in yirmi altı eserini tercüme ettiğine, keza bir dizi başka tıbbî çalışmayı da Süryaniceye çevirdiğine inanılmaktadır. Onun felsefî tercümelemleri, sadece *Isagoge*’yi değil, üzerine detaylı bir şerh yazdığı, Aristoteles’in *Organon*’unda derlenen çalışmalar arasında

metafiziksel olarak en çetrefilli eser olan *Categories*'i de içermektedir. Sahte-Aristoteles (Pseudo-Aristotle)'in mühim eseri *De mundo*'yu ve Dionysius Areopagita'nın adıyla yayılan Neo-platonik yazıları da Süryaniceye tercüme etmiştir. Sergius, fiziksel diriliş problemine temas eden, sahte-Platonik (pseudo-Platonic) *Herostrophos (Aristippus)* diyalogunu da tercüme etmiştir. Dionysios Thrax'ın Gramerinin mütercimi de o olabilir; mantık ve ayın tesiri üzerine orijinal eserler telif etmiştir. Arap mütercimlerinin en büyüğü olan Hüneyn b. İshâk (134-260/809-73), sanki aralarında üç yüzyılı aşkın bir kesinti yaşanmamışçasına, Sergius'un bu çalışmasına, tercümelemlerini gözden geçirip düzelterek ve başlık listesini büyük ölçüde genişleterek devam edecektir.

Aristoteles Teolojisi adıyla bilinen Plotinus'un *Enneadlarlar*'ından yapılan seçme, belki altıncı yüzyılda Sergius'unkine benzer şekilde, Süryani ve kısmi Ya'kubî himayesiyle bir araya getirilmişti. Sözde *Aristoteles Teolojisi*, "Aristoteles'in" *Nedenler Kitabı* olarak yayılan Proclus'tan alınma materyal ve sahte-Dionysius'un eserleri gibi bu tür çalışmalar, esasen klasik antik çağa ilgi duyan bilim adamları için zavallı sahtekârlıklardan ibarettir. Fakat kültürel füzyonun kavramsal dinamiklerine ilgi duyanlar için, bu yazılar, bir yığın otantik çalışmadan çok daha büyük bir önem arz etmektedir. Zira böyle yazılar, Platon, Aristoteles, Plotinus ve Proclus'un düşüncesinin tektanrıcılıkla kaynaşıp bütünleştiği incelikli sürecin mekanizmasını açığa çıkarır; melekler doğal olarak ikinci derecedeki pagan tanrıların yerini almaktadır; Platon'un fikirleri İbrani kutsal emir konseptiyle kaynaşmaktadır; türüm (*emanation*), yaratılışın felsefi yorumlaması ve vahyin kavramsallaştırılmasının esası olarak tarihsel mevkiine yerleşmektedir.

Kültürel aktarım ve adaptasyondan birisi olacak şekilde, Süryani bilginlerin vazifesi, kendileri tarafından açıkça tanımlanmıştı. Nitekim onların çalışmaları arasında tercümelemler, tefsirler, ders kitapları, derlemeler ve ansiklopediler vardı. Burada, Helenistik dünyanın entelektüel başarıları organize ediliyor, resmileştiriliyor, sistemleştiriliyor, tadil ediliyor ve elbette aynı zamanda bir mertebe katılaştırılıyordu. Fakat aktarılan şey zinde bir gelenektir. Eski ve boğumlu bir asma gibi, yaşamın yeni patlamalarına gücü yetiyor,

elverişli koşullarla karşılaşabileceği hemen hemen her noktada şaşırtıcı faaliyet gösterilerinin üstesinden gelebiliyordu.

İslâm'dan önceki Yunan dünyasında, Yunan entelektüel geleneklerinin devamlılığının tipik bir örneği, geç dönem Yunan matematiğinin canlılığıydı. Justinian, Ayasofya'yı yeniden bina etmek istediğinde, mühendisliğe nezaret etmeleri için Trallesli (Aydınlı) Anthemius ile Miletli Isidorus'u çağırabilmişti. İkisi de dünyanın o güne kadar yetiştirmiş olduğu en ileri matematikçilerdi ve kendi zamanlarında katı geometride başı çekmekteydi. Hem Aristoteles'in *Metafiziği* hem de Nicomachus'un *Aritmetiği* üzerine şerhler yazan Anthemius, Apollonius'un konik kesitler işleminin çok ötesine geçmiş, parabolik eğrilere dair ustalık kazanmıştı. Bir başka Bizans matematikçisi Eutocius, Araplar için sadece geometrik bir teori olarak değil, sonsuzluk kavramıyla uğraşmanın kavramsal yollarını onlara vermesi sebebiyle felsefi açıdan da çok önemli olacak olan konik kesitlere dair bilgi birikimini muhafaza ederek, Arşimet ve Apollonius'a şerhler yazmıştı. Isidorus'un bir öğrencisi, Öklid'in *Elementlerine*, düzenli katılar üzerine, bir on beşinci kitap ilave etmişti.

Yunan bilimlerinin tetkiki, öğretilmesi ve genişletilmesi hususundaki aynı gelenek, hicrete kadar devam etmiş ve daha da ötesine geçerek İslâmî Döneme kadar uzanmıştı. Bizans imparatoru Heraclius (m.610-41)'un sarayı, doktor/fizyolog Theophilus Protospatharios'un hizmetlerinden yararlanmıştı. Öğrencisi olan Atinalı İstefanos⁶ da tıp eserleri telif etmişti. İskenderiyeli Ahron⁷ ise takriben aynı dönemde yaşamıştı; tıp hakkındaki ders kitabı hem Süryanice'ye hem de Arapça'ya çevrilmişti ve Muhammed b. Zekeriyâ' er-Râzî için çok kıymetli olduğunu ispatlamıştı. Bir başka çağdaş hekim olan Egeneli Pavlus⁸, Galen ve Oribasius'un eserlerinden yola çıkarak, yedi cüzlük, esaslı bir tıp ansiklopedisi hazırladı. Bu daha sonra Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya çevrilecekti. Pavlus, 640 senesinde Müslümanlar şehri ele geçirdiğinde İskenderiye'de kaldı. Galen ve Hipokrat'ın eserlerinin yorumcusu olan, hekim ve Ya'kûbî piskoposu İskenderiyeli Yuhanna⁹ da aynı yapılmıştı. Kur'ân kristolojisi, Ya'kûbîlerinkine uygundu; dolayısıyla Yuhanna kendisini yeni yönetimin otoritesine tamamen zıt bir konumda bulmamıştı. Ayrıca Müslümanların yapmış olduğu fetih, Ortodoks olmayan Hıristiyan grupların pek çok üyesi için bazı açılardan elbette bir kurtuluştu. Arap

emiri ‘Amr b. el-‘Âş, Yuhanna’nın Ortodoks teslis doktrini reddettiğini öğrenmekten oldukça memnun kalmıştı.

Efsaneye göre, Müslüman fatihler, İskenderiye’nin büyük kütüphanesini yok etmişti. Ne var ki bu olayın en eski tutanağı, on üçüncü yüzyıla tarihlenmektedir. Hakikat ise şudur: İskenderiye, Monofizit Kıptî Hıristiyanlarla dolmuş ve 19/640’da herhangi bir mücadele yaşanmaksızın teslim olmuştur. Bu durum kuşkusuz, Kıptî patriğinin, cemaatinin Bizans yönetimine olan bağlılığını kati surette sona erdirmeye umuduyla, Müslüman kuvvetlerine kapıları açtığı zaman vuku bulmuştur. Bizans’ın şehri yeniden ele geçirmek için yaptığı başarısız girişim sonrasında İskenderiye’nin yağmalanmak üzere teslim edildiği zaman, miladi 640 ya da 646 senesinde kütüphanenin halen mevcut olduğuna dair elimizde hiçbir müspet malumat bulunmamaktadır. Fethi gerçekleştiren kişinin, kütüphanenin Kur’ân’da mevcut olan şeyleri ya içerdiği ya da içermediği, ilk durumda kütüphanenin gereksiz, ikinci durumda ise dine aykırı olacağını ileri sürdüğü hususundaki anlayış, iki sebep dolayısıyla absürt şekilde anakronizmdir: Araplar henüz, doktrinal teolojinin inceliklerine, kitapları bu sebeple yakmaya kalkışacak derecede kafi ilgi göstermemişlerdir; bir de bu argüman, kadim diyalektik ilahiyatçılar (*mutekellimûn*) tarafından İslâm’da popüler hale getirilen ve el-Kindî gibi filozoflar tarafından (genellikle tam tersi maddî etkiye) kullanılan ayrık ikilem (*disjunctive dilemma*) hususundaki Stoacı tipin resmen örneğidir. Yunan geleneğinin, Müslüman fetihlerinin sonrasında, Hıristiyan himayesinde, genel anlamda aralıksız şekilde devam ettiği bir gerçektir.

Severus Seboht, yedinci yüzyılın ikinci kısmında, kuzey Suriye/İrak dâhilinde Kınnesrîn’de piskopos idi. Seboht, astronomi ve coğrafya üzerine yazılar yazdı; selefleri gibi, *Birinci Analitikler* (*Analytica Priora*) ve *Önermeler* (*De Interpretatione*) üzerine şerhler yaptı. Yaklaşık üç yüzyıl sonra, (Aristoteles’in ardından) “İkinci Öğretmen” olan el-Fârâbî, Süryani âlimler gibi keskin zekâlî kimselerin, *İkinci Analitikler* (*Analytica Posteriora*) üzerinde neden yoğunlaşmadıklarını merak edecekti. Bunun entelektüel kabiliyet noksanlığından kaynaklanmayacağına inanan el-Fârâbî, onları apodeiktik tanıtlamalar (*apodeictic demonstration*) konusunu derinlemesine araştırmaktan alıkoyan teolojik nedenler olduğu

sonucuna vardı. Süryani rahiplere nazaran el-Fârâbî'nin daha iyi bir tedrisattan geçmesi ve felsefi anlamda onlardan çok daha zeki ve özgün olması dolayısıyla, bu cevap bir bakıma basit görünebilir. Fakat onun bu izahı hakikat cevherinden bir parça ihtiva etmektedir. Zira Süryani keşiş ve piskoposlar pratik insanlardır ve felsefeyle bilime olan ilgileri de pragmatiktir. el-Fârâbî'nin aksine, kullanışlı bir araç gereç kaynağı olmanın ötesinde yalnızca entelektüel keşfi hedefleyen entelektüel keşif ruhuyla yahut bir yaşam rehberi mahiyetindeki felsefe anlayışıyla aşılammışlardır. Bu nedenle, gerek bilim ve teknolojiye gerekse teolojide, işleri için daima yararlı olacak olan şeylerin ötesine geçmemişlerdir. Göreceğimiz üzere, bu pragmatik eğilim, İslâm'ın ilk filozoflarına/bilim adamlarına/hekimlerine de sahiden aktarılmıştır. Hem el-Kindî hem de er-Râzî'nin çalışmalarında, bununla oldukça açık şekilde karşılaşacağız. Ne olursa olsun Severus, Zodyak, tutulmalar, usturlap ve spekülasyondan hayli uzak ve pratik olan bir bilim şeklinde görünmesi gereken diğer mevzular üzerine yazılar yazmıştır. el-Kindî gibi, bilimin uluslararası ve dolayısıyla oldukça kolay taşınabilir olduğuna inanmıştır. İcra etmiş olduğu bilim türü, elbette yalnızca bundan ibarettir. Hindistan'ın ötesinde, şimdi evrensel olan Hint rakam sistemini tanımlayan ilk kişi Severus olmuştur. Metafizik veya siyâsî teoriden farklı olarak, bu türden bilgiler, haddizatında sosyal veya entelektüel güçlükleri meydana getirmemektedir.

Severus Seboht'un müridi ve takriben 684-8 yıllarında Edessa (Urfa) Monofizit piskoposu olan Ya'kûb er-Ruhâvî¹⁰ (yak. m. 633-708), daha önceki pek çok Süryani kroniğinin oluşturduğu geleneğe bağlı kalarak, döneminin bir vakayinamesini kaleme almıştır. Ayrıca ilk sistematik Süryani dilbilgisini telif etmiş ve bu dile yedi sesli harf göstergesi (*vowel sign*) ile otuz altı ayırıcı (*diacritical*) ve aksan işareti (*accent mark*) dâhil etmiştir. Eusebius'un tarihini revize etmiş ve 692'ye kadar çıkartmıştır. *Peşitta*'yı veya 'Kitâb-ı Mukaddes'in Süryanice metnini' revize etmiş ve *Hexaameron*'a veya 'yaratılış hesabına' girişmiştir. Örneğin; Basileios'un *Hexaameron üzerine vaaz*'ı ve Nissalı Gregor'un¹¹ *De opificia hominis*'i gibi, Kitâb-ı Mukaddes'e ait altı günlük yaratılış biçimi etrafında yapılandırılan *Hexaameron* literatürü, Yunan bilimsel fikirleri için, manastır şartlarında, F. E. Peters'in tabiriyle "kolay ve tabii bir yuva" tedarik etmiştir. Benzer bir çalışma olan Emessalı (Humus) Nemesius'un *De natura hominis*'i, Hüneyn b. İshâk zamanında Arapçaya tercüme edilecektir. Ya'kûb er-

Ruhâvî'nin iddialı bir coğrafi bölüm ihtiva eden *Hexaameron*'u, arkadaşı ve müridi olan 'Arapların Piskoposu Yorgi'¹² tarafından tamamlanmıştır. Irak'ın Monofizit kabilelerine nezaret eden Yorgi, Kufe'de yaşamıştır. *Kategoriler*, *Önermeler (De interpretatione)* ve *Birinci analitikler (Analytica Priora)*'in hayati önem arz eden metinlerini bir kez daha tercüme ve şerh etmiştir. Zira bu dönem, yeni bir kopya, yeni bir edisyon ve yeni bir çalışma arasında (emek açısından) pek az ayrımın yapıldığı bir zamandır.

Akademik ve bilimsel bir merkez olarak İskenderiye, Atina'yı Hicretten önce asırlarca gölgede bıraktı. Bu en büyük Helenistik merkez, felsefe alanında dahi Atina'ya karşı ciddi bir rakipti. Aristobulus (m.ö.181-46), Philo (yak. m.ö.25-m.45), Plotinus (205-70) ve daha birçoklarının çalışmaları kümülatif etkisi, Yunan felsefesinin eksenini, tektanrıcılık hipotezlerine ve kutsal kitaplara dayanan din anlayışına bir dereceye kadar uygun olan bir düzleme doğru çevirecekti. Böylece, İskenderiye ekolü, Hıristiyanlığa bir intikal sağlayabilmişti ki bunun Atina ekolü için siyasî, entelektüel ve duygusal açıdan imkânsız bir şey olduğu kanıtlanacaktı.

Justinian tarafından 529'da kapatılmasına kadar, Atina'daki Platon akademisinin son baş hocası (*scholarch*) olan Damascius, ismini taşıdığı şehrin yerlisiydi. İmparatorluk emriyle Atina'da felsefe öğretmesi yasaklanan Damascius ve diğer altı Neoplatonist, Hüsrev Anûşirvân'ın, misafirleri olarak Tizpon'a gelmeleri doğrultusunda yaptığı daveti kabul ettiler. Filozoflar, 533'te Anûşirvân'ın Justinian ile yaptığı barış anlaşmasında kendileri için güvence altına alınan bir fıkranın koruması altında, Yunan dünyasına geri döndüler. İran'daki kısa süreli kalışlarıysa, felsefî alışveriş olmaksızın gerçekleşmemiştir. Nitekim yedi kişiden birisi olan Lidyalı Priscian'ın Pers hükümdarının sorularına verdiği cevaplardan bazıları, mevcudiyetini korumayı başarmıştır.

İskenderiyeli Hıristiyan hekim Yuhanna en-Nahvî¹³ ve sürgün edilen diğer Platonistlerden birisi olan çağdaşı Simplicius arasındaki tartışma, ileride İslâmî düşünce haline gelecek olan şeylerin istikbali için çok daha kalıcı bir öneme sahiptir. Aynı ustanın, yani uzlaştırıcı birisi olan İskenderiyeli Hermias oğlu Ammonius'un öğrencileri olan bu iki kişi, birbirlerine taban tabana zıt taraflar seçtiler. Bir Hıristiyan

olarak en-Nahvî, Neoplatonistlerin ulvi semâvâtın değişmezliği hususundaki tasavvurlarının altını oymak amacıyla, pek çok yaratıcı argüman keşfedip üreterek, Aristoteles ve Proclus'un eternalizmine saldırdı. Örneğin; en-Nahvî dinî şekilde motive olan polemikleri esnasında, gök cisimlerinin sadeliği (dolayısıyla yok edilemezliği) hususundaki Aristocu dogmaya, yıldızların farklı renklere sahip olduğuna işaret ederek şiddetle karşı çıktı. Bu gözlemi, yıldızların farklı renkli alevlerle yanan farklı bileşenleri içerdiğini farz ederek açıkladı. Bu bilimin bir öncüsünün beyan ettiği üzere, söz konusu durum, modern spektrografinin kavramsal temelini bir öngörüsüdür. Aristocu hareket teorisini çürütürken, en-Nahvî modern eylemsizlik kavramına yaklaşmaktadır. Her iki durumda da bu öngörü tesadüfi değildir. Zira en-Nahvî'nin argümanının itici nedeniyle Galileo'nunki aynıdır: Göksel yahut karasal, tüm özdeksel maddeyi, değişkenliğin aynı yasalarına göre ele almak. en-Nahvî, Tanrı'nın zamansızlığı ile tüm maddi yaratımın zamansallığı arasındaki zıtlığı vurgulama amacına sadece bu şekilde ulaşabilir. Süreç içerisinde, tektanrıcılık ile bilimin rasyonalizmi arasındaki yakın ilişki hususunda, Whitehead'in bakış açısından, bilhassa zekice olan bir örneği ortaya koyabilmektedir. Bu, veciz bir şekilde özetlenmiş bir temadır ve buna aracılık eden şey, Kitâb-ı Mukaddese dayanan bir ihtardır (ki bu, Galileo, en-Nahvî yahut Einstein için pekala bir motto olarak da kullanılabilir): *"Tek bir yasanız olacak..."*

Diğer taraftan, Hıristiyan mütefekkirle ihtilafının Akademi'nin çöküşünü hızlandırdığı görülen, en-Nahvî'nin aleyhtarı Simplicius, doğadaki aynı devamlılık ilkesini farklı bir boyutta savundu. Zira en-Nahvî'nin aynı doğa yasalarının ulvi semaya ve yeryüzüne uygulanabilirliğini öne sürdüğü yerde, Simplicius zaman boyutu boyunca nedensel bağın dokunulmazlığında ısrar etme konusunda Aristoteles'i takip etti. Dolayısıyla nedensel yasanın sürekliliğinin keyfi ve yakışsız bir inkıtayı babında, Parmenides'ten Proclus (Damascius'un hocası)'a kadar Yunan filozofların yaptığı üzere, yaratılışı göz ardı ederek kozmosun sonsuzluğunu savundu. Bu münakaşaların yankıları, hem İskenderiye'de ve Gazze'nin ardıl ekolünde hem de felsefe üzerinde çalışılan her yerde duyulmaya epeyce devam etti. Söz konusu problemlerin ehemmiyeti, Arap filozoflar tarafından iyi bir şekilde anlaşılmıştı. İslâm bünyesinde titiz ve sistematik bir felsefi sistem tasarlayan ilk Müslüman olan el-Fârâbî, en-

Naḥvî'nin reddiyesini kaleme almıştı¹⁴. İbn Rüşd, İslâm dâhilindeki aşikâr Yunan felsefi geleneğinin sonuncu ve en önemli müdafisi olarak, yalnızca (Aristoteles gibi) bilimsel bir ilke babında değil, aynı zamanda (Proclus gibi) bariz biçimde teolojik bir umde babında, yaratılışa karşı nedensel tek biçimliliği savunacaktı. Öte yandan ilk Müslüman filozof olan el-Kindî, en-Naḥvî'de yaratılışçı bir delil madeni bulacaktı. Aynı delillere dayanan Ğazâlî çok daha ileri gitmişti. Eternalizmde yalnızca nedensel bağın dokunulmazlığı için aşırı ve keyfî bir ihtiram veya mekânsalın doğanın zamansal sürekliliğine tabiiyetini keşfetmemişti; aynı zamanda monoteist varsayımlarla Aristocunun esaslı uyuşmazlığını da bulgulamıştı. Modern terimlerle ifade etmek gerekirse, onun savı eternalizmin, tektanrıcılığı işlemsel manasından yoksun bıraktığıdır. Kesinlikle zekice bir analiz; zira bu sadece (ideal örneği, İbn Rüşdcüler tarafından tanrının bilgeliği olarak verilen) nedensellik değildir; ancak Aristoteles'ten Simplicius'a daha da açıklık kazanarak, eternalistler için söz konusu olan kozmosun ulûhiyetinin kendisidir. Eğer kozmos ezeli ve yasaları değişmez ise, o zaman onun nizamı, görünür şekilde ulûhiyetini ifade edebilir. Bu, Platon'un bir tanrısal varlığı diğerinin içine geçirme tasavvuru (ideal bir evren, bir diğerini ihtiva edebilir noktasında) ile uyumsuz olmayan bir varsayımdır; fakat radikal tektanrıcılığın ilkelerine de tamamen yabancı olan bir tasavvurdur.

Yunan eternalizminin tektanrıcılıkla uyuşmadığını fark etmiş olmasına rağmen, Ğazâlî, İslâm edebiyatı ve kültüründen Yunan felsefi unsurunu tasfiye etmeye isteksizdi ve kesinlikle buna muktedir değildi. Zira kavramsal bir seviyede, ikisi de girift şekilde iç içe geçmişti. Yunan bilimlerinin İslâm medeniyetinden ihracının yahut Yunan temalarının İslâm edebiyatı ve kültüründen izale edilmesinin, mümkün veya arzulanabilir olması ise söz konusu dahi olamazdı.

EMEVÎ DÖNEMİ

Yunan sanat ve bilimleri, hatta Yunan dünya görüşünün önemli öğeleri, İslâmî düşünceye dönüşecek olan unsurlardan ayrılmaz hale gelmiştir. Bunun nedeni öncelikle, İslâm dünyasında Yunan edebiyat ve okul geleneklerinin sürdürülmesinin devamlılığıdır. Yine de Abbâsî Döneminden önce İslâm bilimi henüz başlamamıştır. İslâm'ın doğuşuyla eşzamanlı olarak ve onun öncesinde Yunan bilgeliğinin son

aşamalarını ve İran'daki yöndeş hareketi temsil eden Süryanice-konuşan âlimler, elzem aracılık bağlantılarını tesis etmişlerdir.

Anûşirvân, Çin ve Bizans imparatorları ile Orta Asya Türklerin ulu kağanının, vakti gelince ayaklarının dibine tabiler vasfıyla oturmaları amacıyla, sarayında üç tane boş oturak bulunduran birisiydi. Platon ile Aristoteles'in eserlerinin Farsçaya tercüme edilmesini emretmişti. Onun saray filozofu olan İranlı Pavlus¹⁵, Aristoteles'in mantığına Süryanice ve Pehlevince şerhler yazmıştı. Elbette Anûşirvân'ın teşebbüsü, kudretinin sınırlarını aşmıştır. Sarayının Aristoteles felsefesinde uzmanlaştığına dair hiç bir delil de bulunmamaktadır. Ancak bir temayül, böylelikle açığa çıkarılmış, felsefeye doğru bir ilk adım atılmıştır. Bu hamle, Cundişâpûr'daki tıp çalışması kadar derin ve uzun soluklu değildir; ama Süryani âlimlerce kuvvetli bir şekilde desteklenmiştir ve tüm bölge kültürel olarak İslâmiyet altında bütünleşir bütünleşmez kuvvetli bir şekilde pekiştirileceği mukadderdir.

Kuşayr 'Amra'nın duvar resimleri, Yunan unsurları ve bilhassa Yunan yazıcılığı hususundaki Emevî tutumunun, edebî olmayan, anlamlı bir ifadesidir. Bu tutum, Emevî Döneminde başlayan ve sistematik şekilde ilk Abbasîler tarafından sürdürülen çeviri faaliyetinin temelini atmıştır. Muhtemelen Arapça-konuşan Hıristiyan sanatçılar tarafından, Hişâm'ın saltanatı zamanında (105-25/724-43) Bizans stilinde icra edilen resimler, evvelce İran hükümdarı tarafından yürütülen dünya çapında iktidar olma iddiasına, Emevî halifesinin de kalkışmış olduğunu gözler önüne sermektedir. Bizans kayseri, Fars şahı, Habeş negüsü, İspanya'nın son Vizigot kralı Roderick ve muhtemelen Çin imparatoru ile Türk veya Hint padişahı olan diğer iki figür, yani dünyadaki taht sahipleri, Arap hükümdarına bağlılık gösterirken tasvir edilmişlerdir. Yanında ise sembolik zafer figürü durmaktadır. Nitekim tüm bu kudretli hükümdarlar, ilk Emevîler tarafından savaşta yenilgiye uğratılmışlardır. Ancak evrensel iktidar iddiası, basit bir hâkimiyetin çok daha ötesinde anlamlar ihtiva etmektedir. Krallar yalnızca astlar olarak değil, kudretleri Emevî hâkimiyetine parlaklık katan meslektaşlar olarak gösterilmiştir. Tarih, felsefe, şiir, müzik, av ve dansı temsil eden sahne ve simgesel figürler ihtiva etmesi dolayısıyla Emevî resimleri açıkça göstermektedir ki kültür ve medeniyet idaresin mesuliyeti hasebiyle hissedilen bir gurur duygusu söz konusudur. Yunan kültürüne olan bu ilgi, genellikle zevk peşinde koşan insanlar şeklinde tasvir edilen Emevî hükümdarlarının

muhibi ile sınırlı kalmamıştır. Bizzat Ömer b. ‘Abdi’l-‘Azîz (hüküm: 99-102/717-20), Yunan sanat ve bilimlerine bariz bir ilgi göstermiştir. Tıp alanındaki bir Yunan eserinin Arapçaya tercüme edilmesini emrettiği, İbnu’n-Nedîm tarafından belirtilmiştir.

Emevîler, Yunan hamam tasarımını benimsemiş ve ulu camilerini büyük bazilikalara (ki çoğu zaman kendileri pagan tapınaklarının temelleri üzerine ikame edilmiştir) istinaden (yahut onlardan) bina etmişlerdir. Benzer şekilde, pek çok fikir için Helenistik düşüncenin yerel kaynaklarına bakan da Emevîler olmuştur. Bu fikirler, onların düşüncelerini şekillendirecek, İslâm üzerinde, en hızlı büyümesinin gözlemlendiği ve esnekliğinin zirvesinde olduğu dönemde, güçlü bir etki bırakacaktır.

Gramer

Arap gramer yapısının sesletimi, geleneksel olarak Basralı Ebû’l-Esved ed-Du’elî (yak. 605-yak. 688)’ye atfedilmiştir. Peygamberin yeğeni olan Alî b. Ebî Tâlib ona, kelamın üç kısmından müteşekkil olduğunu -isim, fiil, edat- anlatmış ve bu önermeye istinaden de bir eser yazması gerektiğini söylemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sistematik gramer tetkikinin ciddi başlangıçları, bu konuşmanın vuku bulabileceği tarihten yaklaşık bir asır sonrasına, İsâ b. Ömer eş-Şekafi’nin zamanına tarihlenmektedir. Fakat Hz. Alî’ye atfedilen beyan, yine de bir hayli ilgi uyandırmaktadır. Birisinin, dilsel olarak heterojen olan bir nüfusun entegrasyon sorunuyla karşılaşmasına kadar, bilim babındaki gramer tetkikine yönelik gereksinim ortaya çıkmamaktadır. İki dil arasındaki temel farklar göz önüne alındığında, Arap sarfının tetkiki Yunan dilbilgisinden pek az kazanım sağlayabilecekken, Arap nahvi için Yunan mantığından kazanılacak pek çok şey vardı. Öncelikle, Aristoteles nezdinde kelamın kısımlarının tasnifi, Hz. Alî’nin verdiği ile (isim, fiil, bağlayıcı) aynıydı; ayrıca edat hususundaki terimler arasındaki mantık ilişkileri, morfolojik olarak nasıl ifade edilmiş olursa olsun, fark edilir şekilde aynıydı. Bu, *Kategoriler (Categoriae)* ve *Önermeler (De interpretatione)*’in tetkikiyle, pekâlâ kolayca öğrenilebilir.

Arap gramer biliminin kuruluşunun geriye götürülüp, Hz. Alî ile bağdaştırılmasının bir nedeni, pekâlâ bunun gerçek hamisinin, yani eski bir okul hocası olan el-Ḥaccâc b. Yûsuf (ö.95/714)’un sevilmeyişi

olabilir. O, Abdülmelik ve Velîd'in hilafetinde Irak valisi olarak görev almıştır. Arapçadaki sessiz harflerin ayırt edilebilmesi için vokal simgeleri (*vowel signs*) ve ayırıcı işaretleri (*diacritical marks*) takdim eden kişi el-Ḥaccâc olmuştur. Yeni başlamış olan dilbilgisi çalışmasını, Basra ekolü haline gelmesi noktasında desteklemiştir. Ancak Emevîler, Alevî görüşlü Müslümanlar arasında kötü şöhret kazanmış, ulaştığımız verilerin çoğu da bu önyargının etkisi altında kalmıştır.

Kayıtlar ve Yönetim

Emevî sülalesinin kurucusu olan Mu'âviye'nin, yabancı hükümdarların politika ve tarihini inceleyerek geceleri uzun saatler boyunca uyumadığı rivayet edilmiştir. Bu gibi malumatlar için Mu'âviye'nin kaynaklarından ikisi Yemenli Yahudilerdi. Sarayda müşavir ve eğitmen olarak hizmet vermişlerdi ve bu şekilde halifenin siyasî bilgeliğine de katkı sağlamış olma ihtimalleri vardı. Mu'âviye'nin, meşhur 'hoşgörülülüğünü' veya *hilm*ini kazandığı süreçte, edebî misallerden istifade ederek kendini yetiştirmiş olabileceğine inanmak hiç de güç değildir. Mu'âviye, gayrimüslim tebaası ile iyi geçinmeye dikkat etmişti. Hekimi ve pek çok idarî memuru Hıristiyan'dı. Hz. Ömer zamanından itibaren, Mu'âviye, Bizans cephesindeki savaş halini kendi şahsi mesuliyeti telakki etmişti. Bu, sonunda bizzat İstanbul'da Rum ateşinin kullanılmasıyla geri püskürtülmesine kadar başarıyla idare ettiği bir harekât olmuştu. Yönetiminin en sağlam olduğu vilayetlerin hepsi, önceden Yunanlarını ve Mu'âviye onların idaresinde Yunan modelini bilinçli olarak örnek aldı. Halefleri de büyük ölçüde benzer şekilde icraatta bulundular. Yahudi ve Hıristiyanların, ilk Emevîlerin eğitmenleri, hekimleri ve memurları arasında öne çıkması, daha sonraki dönemlerde, Emevîlerin dine saygısızlığının kanıtı addedilmiştir. Ancak bu durum, Yunan kültürünün materyal ve ustalıklarının tedrici özümsemişinin bir alameti olarak daha iyi işlev görmüş olur.

Müslüman malî kayıtları Abdülmelik'in (hüküm: 66-86 / 685-705) zamanına kadar Yunancadan Arapçaya nakledilmemişti ve o zaman dahi değişen yalnızca dil olmuştu. Yunan muhasebe sistemi yürürlükte kaldı. Yunan (ve Fars) bürokratların birçoğu görevlerini idame ettirdi. Müslüman bir idare sınıfının oluşturulmasına kadar uzun yıllar geçmişti. Velîd saltanatının tasfiyeleri ya da daha sonra Şu'ûbiyye¹⁶ edebiyatına akseden muazzam bir kültürel değişim sürtüşmesi olmasaydı, bizatihi bu iş başarılmazdı. Hatta hicretten sonra takriben

yetmiş beş sene, sikkeler dahi Müslüman tarzında darp edilmemişti; ta ki Abdülmelik'in Bizans ile savaş halini on beş yıllık bir fasılanın ardından yenilemesine ve bilindik Hıristiyan ve Fars sembollerini siyaseten geçersiz kılmasına kadar. Mısır ihraç kâğıdı üzerindeki filigranların, Hıristiyan'dan Müslüman motifine dönüştürülmesinin, daha aşikâr bir değişim noktasında sikkeye nazaran önde yer aldığı hemen görülmektedir. el-Velîd, Mısır'ın vaaz dili olarak Kıptîcenin yerine Arapçayı 87/706 yılına kadar getirmemiştir.

İslâm'ın ilk asrındaki Müslüman yöneticilerin asli sorunu, kendini entelektüel bir mesele olarak dışa vurmamıştır. Fakat çok sayıdaki gayrimüslimin *Dâru'l-İslâm*'in ortasındaki *de facto* mevcudiyetlerine ilişkin, acil ve varlıksal bir problem olarak kendini göstermiştir. *Zimmî* statüsünün oluşturulması, yeni bir kültürel dengenin sağlanabildiği bir mekanizmayı tesis etmiştir. Ancak bu dengenin sağlanma sürecinde bir hayli ilerleme kaydedilinceye kadar, Müslümanların fethedilen kavimlerin kültürlerine olan dahli, ekseriyetle entelektüel tarihçilerin çözmeye kalkışabileceği türden değildir. Bununla birlikte, bu siyasî, ekonomik ve sosyal ilişkilerin işleyişi, yeni egemen olmuş grubun her bir üyesinin bütün enerjisini talep etmemiş ya da bunu elde etmeye dahi yeltenmemiştir.

Mu'âviye'nin torunu olan Hâlid b. Yezîd (ö. 704 veya 709), ailesinin bilgini olarak anılmıştır. Bunun nedeni, sanat ve bilimlere olan yoğun ilgisidir. Hiç halife olmadığı için de bunların peşinden serbestçe gidebilmiştir. İbnu'n-Nedîm'in söylediğine göre Hâlid, bir hatip, şair ve hüsnühat ustasıdır; ilgi alanı ise geniş kapsamlıdır. Kralların servetleri hakkındaki bir şiirin şairi olarak kaydedilmiş olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Mısır'da yaşamıştır; oradan etrafına bilginlerden bir grup topladığı ve onları Yunan ve Kıptî eserlerini Arapçaya tercüme etmekle görevlendirdiği söylenmiştir. Tıp, astroloji ve simya üzerine yapılan çalışmaların Arapçaya yapılan kayıtlı ilk tercümesi ve "İslâm'da bir dilden diğerine yapılan ilk çeviri"¹⁷ bu olacaktır. Hâlid'in çevirmeni olarak, Kadim İstefanos¹⁸ adında birisi zikredilmiştir. Bunun İskenderiyeli İstefanos¹⁹ ile aynı kişi olması muhtemeldir. Hâlid'in mevcut zamana dek yabancı bir dilde gizli kalmış olan ve şu vakte kadar meçhul durumda bulunan Yunan sanatlarına matuf özgün alakası, genellikle gizemli simya ilmine yönelik bir arzuya atfedilmiştir. Sonraki kuşakların efsaneleri ise onu bir simyacıya dönüştürmüş ve simya

eserlerinin müellifi haline getirmiştir. Ancak bu tür abartılı anlatıların tespit edilebileceği somut bir kanıt yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse, Hâlid'in ilmi merakının tüm ananesi, hayali addedilerek önemsenmemiştir. Yine de yeniden gözlemleyebileceğimiz bir şey, geleneksel olarak inanıldığı üzere, Arapça çeviri faaliyetinin köklerindeki pratik temayüldür. Çünkü ilk planda üzerine büyük çaba sarf edilen şeyler Yunan bilimleri değil, Yunan sanatları -simya, tıp ve yargısal astroloji- olmuştur.

Abdülmelik ve Hişâm'ın kâtibi olan Ebû Şâbit Süleyman b. Sa'd tarafından, resmi kayıtların Yunancadan Arapçaya çevrilmesi, Arap nesrinin ortaya çıkarılması için büyük bir itici güç ihdas etmiştir. Lakin bizzat bu adım, Emevî yönetiminin uzun süre gecikmiş olan "Arabizasyon'unu" temsil etmemektedir. Daha ziyade, geniş ve karmaşık bir kültürleşme sürecinin yalnızca bir aşamasıdır. Hişâm'ın başka bir kâtibi ve Arap nesrinin kurucularından birisi olan Ebû'l-'Alâ' Sâlim, iddia edildiğine göre Aristoteles'ten şanlı öğrencisi Büyük İskender'e giden mektupların bir seçmesinin tercümesi ile vazifelendirilmiştir. Bu tür mektuplar, siyasî fikir ve tasarıların izahı için güvenilir ve uygun olan bir Helenistik vasıtayı temin etmiştir. Arapça nesir yazımının geride kalan en eski örneklerinden biri olan bu koleksiyon, görünüşe göre günümüze kadar ulaşmıştır²⁰. Bizzat Sâlim tarafından zamanının siyasî şartlarına serbestçe adapte edilen koleksiyon, Yunan (ve Sâsânî) siyasî bilgeliğinin en âlâ prensiplerine göre krallığını nasıl tanzim edeceği hususunda "İskender'e" yöneltilmiş tavsiyelerle doludur.

Hukuk

İkinci İslâm asrına dayanan İslâm hukukunun ilk gelişiminin, büyük ölçüde daha önceki Bizans ve Fars vilayetlerinde (özellikle Irak'ta) mevcut olan uygulamaların, İslâm'ın yeni durumuna adaptasyonuna dayandığı, şuanda oldukça açıktır. Doğal olarak bu, Roma hukukunun birçok prensip ve metodunun, yeni ortaya çıkan Müslüman *fıkhına* dâhil edilmesini kapsamaktaydı. Erken dönem hukukçularından olan Ebû Yûsuf (ö.182/798), bu süreci makulleştirmiş, İslâm tarafından özellikle feshedilmeyen bir gayr-i Arap geleneğin (*sunne*), meşakkate sebebiyet vermesi halinde dahi değiştirilmeyebileceğini savunmuştur. Bu karar, Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfi'î (ö. 204/819) tarafından reddedilmiş olsa bile, *fıkh* içerisinde rastladığımız Roma hukukundan pek çok şeyi açıklamaya yardımcı

olmaktadır. Görünüşe göre bizzat bu hüküm, umumi Roma karinesinin sabık emsal kararın lehine tatbikidir. Bu, İslâm hukukunda *istişâb* başlığı altında uyarlanmıştır. Merhum Profesör Schacht'a göre, Roma hukuk prensip ve metotlarının uyarlanmasının esas aracı, yüksek Roma yasalarının kendisi değildi. Daha ziyade Irak'ta adalet ve adaletsizlik kavramları ile hukukî muhakeme yöntemlerinin dile getirildiği belagat gelenekleri idi; üstelik hem Müslüman hukukçular hem de ilk Müslüman hukukçularla düşünceleri olağanüstü koşutluk gösteren büyük Talmud âlimleri için²¹. İslâm'daki fennî *icmâ'* veya 'konsensüs' konsepti, belki de bu türdeki en başarılı uyarlamadır. Ancak hukukî muhakeme ile ilgili Yunan metotlarının ithali, bizim bakış açımızdan en ilginçidir.

Kur'ân'ın hukukla ilgili ilkelerini garnizon şehirlerinin yeni durumlarına uygulamaya çalışan Müslüman hukukçular tarafından, muhtemel durumların çeşitliliği sınırsızken, kutsal metinlerin mahdut olduğu kolaylıkla fark edilmiştir. Dolayısı ile Kur'ân hukukunun genişletilmesi gerekmiştir. Bunun gerçekleştirildiği en eski sistematik yöntem ise takdir yetkisinin (*re'y*) kullanılması olmuştur. Talmudî usavurma gibi, *re'y*'e rehberlik eden muhakeme, analogikti ve sıklıkla yararlılık ve maksatlılık mülahazalarına dayanmaktaydı. Dolayısıyla ilahi vahye doğadaki nedensellik ve rasyonelliğin insanî standartlarının uygulanabilirliği yakıştırılmıştır. İlahî metinlerin açık verilerinin aslına sadık şekilde genişletilmesi uğraşı doğrultusunda, belirli bir yasak veya emrin nedeni (*ille*) araştırılacaktır; daha sonra "ruhunun" veya gerekçesinin anlaşılmasına mutabık olarak emir genişletilebilir. Genellikle Ebû Hânîfe (80-150/699-767), İslâm hukukunun hazırlanmasında aklın kullanılmasının en büyük müdafisi olarak takdim edilmiştir. Fakat bu değerlendirmenin kendisi, mantığı İslâm'daki geleneğe tabi kılmak için gösterilen müteakip çabanın ve daha sonraki standartlar tarafından ziyadesiyle keyfî bir rasyonelizm olarak görülen şeyler hususunda Ebû Hânîfe'yi hedef tahtası haline getirmeye çalışan ilişkili teşebbüsün bir mahsulüdür. Profesör Schacht'ın sözleriyle: "Ebû Hânîfe, devrindeki din hukuku okullarındaki geleneğe nazaran, analogi (*kiyâs*) vasıtasıyla varılan sonuçları ve şahsi yargısını (*re'y*) kullanmıştır; Peygamberden gelen istisnai sünnetler adına, geleneksel doktrini terk etmeye bir o kadar temayül etmiştir; ...Ebû Hânîfe'nin ömrü boyunca İslâm din ilminde güncel hale gelmeye başlayanlar

gibi²².” İnsan aklının keyfi yargıları addedilen şeylere karşı (şu anki tanımlamamızla *ad hoc*, uydurma) hadisi tercih eden özleştirme gelenekselcilik, Kur’ân’a yönelik Müslüman lafızcılığı ve hipotetik hukuki durumların sonsuz tertibine itibar etmeyi (Talmud’un yaptığı gibi) reddeden, ama hukuki hükümlerin hakiki olayların mahdut menziline sınırlandırılmasını talep eden hukuki pozitivism: hepsi de mantığın kontrolsüz kullanımına yönelik reaksiyonun ürünleridir. Teolojinin, motivasyonların Tanrı’ya atfedilmesini problematik babında gördüğü noktaya ulaşmasından önce, bu reaksiyonun vuku bulmuş olabileceği neredeyse akıllamazdır. İslâm’da özleştirme köktencilik yaklaşımı üçüncü/dokuzuncu asra kadar sahiden ortaya çıkmamıştır. İslâm dâhilinde bu türden muhakeme usullerinin şekillendirilmesinden ve sistematik olarak kullanılmasından önce, mantıksal ve analogik çıkarımın hukuk meselelerine uygulanmasına karşı sistematik bir reaksiyonun bulunması kesinlikle imkânsızdır. Şüphesiz Müslüman lafızcılığının veya köktencilüğünün (Zâhiriyye) doğuşu sadece, Yunan düşüncesinin İslâm üzerindeki çok yönlü etkisinin bilhassa etkileyici olan bir diğer yönüdür.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN GELİŞMESİ

38

Sadece İyonik rasyonalizmin, “semitik” radikal tektanrıcılığın kontekstine ithali açısından, İslâm üzerindeki Yunan etkisini görmenin mümkün olduğu zamanlar çoktan beri geride kalmıştır. E. R. Dodds’ın yeteri kadar izah ettiği üzere (çünkü görünüşe göre bundan şüphe edilen bir zaman mevcuttu), Yunanların kendisi külliyyen her daim rasyonalist değillerdi. İslâm ortaya çıkmadan uzun süre evvel, Yunan maneviyatı, Yunan ahlakı, Yunan vahiy görüşleri ve Yunan mistisizmi, aynı konular hususundaki Yakın Doğu düşünceleri ile etkileşim halindeydi. Bunların İslâm üzerindeki tesiri de çok katmanlı ve karmaşıktır. Yunan rasyonalizmi dahi tesirleri noktasında basit ve tek tip değildir. Sadece tek bir örnek vermek gerekirse; tanrılar varsa, divinasyon da vardır diyen Stoacı fikir (ve tam tersi), teodiseye müracaat etmek suretiyle Mu‘tezile’nin vahiy hususundaki sebepler izahının mantıkî merkezini tesis etmiştir. Bu, bir Eş‘arî’nin keskin analitik algısını, böylesi bir rasyonalizmin (yani vahyin rasyonelleştirilmesinin) ilahî lütuf hususundaki Kur’ân teması ile ihtilaf içerisinde olduğunu fark etmeye sevk edecekti. İbnu’n-Nefis’inki gibi daha ağır bir entelekt için, Hz. Muhammed’in görevi hususundaki bir “*a priori* çıkarım” ile lütfâ dair Kur’ânî fikrin uyumsuz olduğu, çok daha az aşikârdı.

Hasan el-Başrî (ö.110/728)'nin ilahî kurtuluşun yarış babında işleyişine dair sembolizmi, bu sembolizmi soteriolojî mülâhazasının ana temasını ifade etmek için kullanan Origenes'in Yunan atletik imgelerini açıkça andırmaktadır. Hasan'ın zühdü, yarış sembolünün sahiden işaret etmiş olduğu şeydir ve bu, esasen Helenistik ve Hıristiyan'dır; bir *agon* (veya mücadele)'un etkenden edilgen mefhumlarına doğru olan muazzam Helenistik intikali anımsatır. Söz konusu olan, Sokrates ve Stoacılık ile başlayan ve Hıristiyanlıkta zirveye ulaşan bir intikaldir. Massignon, Hıristiyanlıktan çileci/mistik metotların ve terminolojinin Müslüman maneviyat taliplerine intikalinin mekanizmasını aydınlığa kavuşturmuştur. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıla kadar Müslüman çileciler, sahiden de Hıristiyan münzeviler ile mistisizmin teorik ve teknik problemleri üzerine istişarelerde bulunmuşlardı. Böyle istişareler gerçekten de kabul görmekteydi. Öyle ki bizzat Hz. Muhammed'in onları istihdam ettiği ifade edilmişti. Bu yüzden hadis tedvin ilmi hususunda elimizde bulunan en eski edebî eserinin, Esed b. Mûsâ (ö.131-2/749)'nın *K. ez-Zuhd*'ü veya "Zühd kitabı" olması şaşırtıcı görünmese gerek. Riyazet, Hz. Muhammed'in tebliğinin ana teması değildi. Ama bu, Antik Yunan gizem kültürünün (Sûfî inzivalarının öncüleri) zamanından ve onların ahlakî/fiziki arınma tasavvurlarından (*katarsis*) itibaren vardı. Bu arınma, Yunan maneviyatının ana temalarından birisi olmuş, Platon tarafından felsefeye damıtılmış, Hıristiyanlık tarafından kurtuluşu aramanın en kesin yolu olarak sürdürülmüştü; fakat yine de Plotinus'un ünlü vecizesi olan "Her şeyi kesip at!" sözleriyle pagan formunda icra edilmişti.

Ortodoks (Melkânî) mezhebine mensup bir Hıristiyan olan, büyük Nasranî teolog Yuhanna ed-Dimaşkî'nin²³ çalışması, İslâmî düşüncenin gelişmesi için önemliydi. Damascene diye anılan ed-Dimaşkî, Receb 14/Eylül 635'de Şam'ın Hâlid b. el-Velîd'e teslimiyeti için şartların tanzimine muavenet eden ve Hıristiyan halkın emniyetinin güvence altına alındığı kafa vergisi (cizye)'nin tediyesini tertipleyen Manşûr b. Sercûn'un torunuydu. Bizans hâkimiyetindeki Şam'ın baş maliye memuru olan Manşûr, cizye tahsilatı için sorumluluk alması vesilesiyle, Müslüman valiler için vazgeçilmez bir maliye müşaviri oldu. Oğlu Sergius (ed-Dimaşkî'nin babası) ve torunu Manşûr b. Sercûn b. Manşûr, Emevî Halifeleri Mu'âviye ve Abdülmelik'in maliye nazırıydı. ed-Dimaşkî, Mu'âviye'nin oğlu ve halefi olan Yezîd ve Emevîlerin saray

şairi olan samimi ahababı el-Ahtal ile dostane ilişkiler içerisinde sarayda yetişmiştir. II. Ömer'in İslâmlaşma hareketi zamanında makamını bıraktığı, Filistin'deki Aziz Sabba Manastırında ilmî bir hayata çekildiği görülmektedir. Onun *Bilgi Membası (Fount of Knowledge)* üç kısım teşkil etmekteydi: Yunan Pederlere ve Aristoteles'in *Organon*'una dayanan diyalektik/felsefî bir bölüm; İslâm'ın da aralarında bulunduğu, dine aykırı yüz düşünce (*heresies*)'nin izahatı; Kitâb-ı Mukaddes teolojisini, sahte-Dionysius (pseudo-Dionysius)'un Neoplatonizmiyle entegre etmeye çalışan meşhur *De fide orthodoxa*.

ed-Dimaşkî'nin çalışmaları, şiir sanatını, dini vaızları, kutsal metinlerin İoannis Hrisostomos'un²⁴ geleneğindeki şerhlerini, züht ile ilgili çalışmaları ve en etkileyicisi de hiç kuşkusuz Müslüman düşünürlerle girdiği kendi münakaşalarına dayanan ve bir Müslümanla bir Hıristiyan arasında cereyan eden bir konuşmayı içermektedir. Konuşma da dâhil olmak üzere bu materyallerin çoğu Arapçaya çevrildi ve Hıristiyan filozof ve mütercim Theodore Ebû Qurra üzerinde büyük bir etki bıraktı. Gardet ve Anawati, ed-Dimaşkî'yi Yunan Patristik geleneğinin son büyük uzmanı olarak nitelemektedir. Birkaç yönüyle o, *kelâm* (skolastik teoloji)'in ilk örneği olmuştur. Bu türdeki Hıristiyan eserlerinin uzunca geleneğinin son kertesine ulaşan, heresiolojiye dair eseri, el-Eş'arî, İbn Hazm ve eş-Şehristânî'nin benzer çalışmalarının gidişatını belirlemektedir. Onun felsefeyi teolojiye bağlaması, Hıristiyan mezhepçi tartışmalarda bu gibi kullanımların uzunca bir geleneğini son raddesine taşımakta ve *kelâm* yaklaşımının en ayırt edici özelliğini yani felsefe mütearifelerinin ve bizzat mantığın teolojinin hizmetine verilmesini öngörmektedir. Onun teolojisi, Neoplatonik düşünce bağlamında kutsal metinlere dair meseleleri açmak suretiyle, *kelâmı* aşarak İslâm felsefesinin temel materyal problemleri olacak olan şeyleri ortaya çıkarmaya doğru ilerlemektedir.

Felsefenin teknik bir disiplin babında İslâm'a takdimi için entelektüel alt yapıyı sağlayan resmi bir bilim olarak İslâm teolojisinin kendisi, köken itibarıyla başlangıçta siyasî olmaları nedeniyle İslâm'daki mezhepsel farklılıklardan değil, Yuhanna ed-Dimaşkî'nin Müslüman muhataplarıyla girdiği türdeki apolojetik tartışmalardan kaynaklanmış görünmektedir. Bu yüzden en eski Kaderiyye kaynaklarında teodiseye (ve dolayısıyla özgür iradeye) yapılan vurgunun, Zerdüşti düalizmin karşısındaki bir Hıristiyan polemikini yansıttığı görülmektedir. Bu sırada erken dönem *kelâm*'ında radikal

tektanrıcılığa yapılan vurgu, Cehmîlerin ilahî vasıfları reddedişi ve Mu‘tezilenin (ezeli olan bir *logos* yerine) yaratılmış Kur’ân savı ile açıklanmıştır. Bu da Hıristiyanlarla Hıristiyan karşıtlarının Hz. İsa’nın Tanrının sözü/bilgeliği babındaki varlıksal statüsü hakkındaki polemiklerini ve Philo’ya uzanan, ezeli Tora hususundaki benzer Yahudi tartışmalarını açıkça yansıtmaktadır.

“Ara konum” (*el-Menzile beyne’l-Menziletayn*) fikri, Mu‘tezile hareketinin kurucusu olan Vâsıl b. ‘Atâ’ (ö. 131/748) tarafından, büyük günahları işleyen Müslümanların durumu hakkındaki sorunun çözümü olarak önerilmişti. Büyük günah işleyen kişi (*fâsik*), Müslüman olarak kalmıştı. Bu nedenle (Hariciye usulünde) bir mürtet babında zülüm görmeyebilirdi. Nihaî cezası, hak ettiği üzere ebedî olarak mahkûm edileceği ahirette, her şeye kadir olan Allah’ın adaletine bırakılmıştı. Yine de ebedî azabı, bir inançsızın (*kâfir*) ızdırabı kadar vahim olmayacaktı. Görünüşe göre orta yolun bulunması, Yunan mantık kategorilerine maruz kalınması ile mümkün kılınmıştır. Bunun dolambaçlı ifadesi (motamot çevirisiyle: “iki konum arasındaki bir konum”), cehennem cezası ile kurtuluş arasındaki orta yol tasavvurunun, en azından ilk başlarda, hem yeni hem de yabancı olduğu izlenimini vermektedir. Kurtuluşun yalnızca Allah’ın lütfuna dayandığı yönündeki, esasen daha İslâmî olduğu iddia edilen bu tasavvur üzerindeki sonraki vurgu, Allah’ın kimi kurtarmaktan memnun olacağını insanoğlunun bilebileceği varsayımına karşı bir tepkiydi.

Ortalamaya ilişkin Yunan tasavvurunun daha da önemli bir uyarlaması, vâcip, müstehap, câiz, mekrûh ve harâm olmak üzere tüm davranışların hukuken tasnif edilmesiydi. Bu tasnif, akla yatkın ve kapsamlı olduğundan, Kur’ân’da durumu değerlendirilen tüm eylemlere yahut insan davranışının herhangi bir yönüne sahiden uygulanabilirdi. Bu kategorilerin uygulanmak üzere ortaya çıkartıldığı yargı standardı veya bakış açısı, elbette daima ya objektif ya da ilahî idi. Ancak ahlaken nötr olan eylemler sınıfının takdiminin, nihai olarak, iyi ile kötü arasında vasat şeylerden oluşan çok daha büyük bir sınıf olduğu yönündeki Stoacı ilkenin uyarlanmasından kaynaklandığı görülmektedir. Müstehabın vâcipten ayrılmasının, Stoacıların “yeğlenir” şeylerden değerli şeyleri ayırmasının bir uyarlaması olduğu görülmektedir.

Sonuç

İslâm'ın ilk yılları, Orta Doğu'nun dönüşümüne tanıklık etmiştir. Bölge, mühim iki halef devlet olan Bizans ve İran arasındaki çekişmelere maruz kaldığı hüviyetten sıyrılmış, bariz şekilde özgün bir karaktere sahip olan, şubeleşmiş bir medeniyetin merkezi haline gelmiştir. Bununla birlikte, şayet bu uygarlığın hamilleri, ekseriya Yunan kökenli olan, geniş miktarlardaki yabancı materyali içselleştirme noktasında kendilerini muktedir hissetmeselerdi ve şekillendirme sürecinde oldukları yeni kimliğe bunu uygun hale getirme hususunda kudretlerinin farkına varamasalardı, paradoksal olarak, bu medeniyetin özgünlüğü de elde edilemez yahut idame ettirilemezdi. Bu entelektüel asimilasyon sürecinin soğurucu evreleri, Abbâsî Döneminin başlarında zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde, Helenistik ve geç Yunan düşüncesinin klasik edebî eserleri, tercüme faaliyeti vasıtasıyla fiilen ve sistematik olarak Arap Edebiyatına dâhil edilmiştir. Bu çeviri hareketi, ikinci/sekizinci yüzyılın son yarısında hızlanmış, üçüncü/dokuzuncu yüzyılda zirveye ulaşmış, beşinci/on birinci asırda devam etmiş ve altıncı/on ikinci ve yedinci/on üçüncü yüzyıllarda halen canlılık alametleri göstermiştir. Ancak, elbette yabancı materyalin fiilî dahli, onun sindirilmesine ve özümsemesine eşdeğer değildir. Yalnızca yeni bir görünüş kazanmakla kalmayan, aynı zamanda da İslâm tecrübesine ve Arap diline uygun hale getirilen Yunan düşünce tema ve tarzlarının, memleketinde, Arap Edebiyatının hüküm sürdüğü İslâm âleminde imal edilmesine aracılık eden süreçler, tercüme faaliyetinin kendisinden bile daha etkileyici ve karmaşık bir konudur. Çünkü karşıt Yunan ve Yakın Doğu fikirlerinin, kuvvetlerini ispatlamak ya da ıskartaya ayrılmak zorunda bırakıldığı tenkit ve polemikler bağlamında, Yunan materyallerinin hakiki entelektüel benimsenişi (yahut reddedilişi), bu ikinci aşamada vuku bulmaktadır. Bildiğimiz üzere İslâm ve Arap temaları ile Yunanın etkileşimi, Arap Edebiyatının şekillenmesi için çok belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu tarihin ileriki bölümünde, bu etkileşime temas edebilmeyi ümit etmekteyiz.

- ¹ Grunebaum, G. E. von. (1954). *Medieval Islam*. Chicago: s.313-14.
- ² el-İşfehânî. *Kitâbu'l-Eğânî*. XIX, s.87, II. s.18 ve mütekip sayfalar.
- ³ Kur'ân XVIII 8-26; bkz. *EF*², "Aşhâb al-Kahf".
- ⁴ Kur'ân XVIII 59-81, 82-97.
- ⁵ Yunan bilimsel, teknik ve felsefî çalışmalarının sistematik çevirisini ve burada bulunan çalışmaların etkin bir şekilde hazırlanmasını içeren bu etkinliğin büyük kısmı, Abbâsî Döneminde gerçekleşmiştir ve dolayısıyla bu tarihin daha sonraki bir bölümünde ele alınacaktır.
- ⁶ **Atinalı İstefanos:** (ing. Stephen of Athens) ç.n.
- ⁷ **İskenderiyeli Ahron:** (ing. Aaron of Alexandria) ç.n.
- ⁸ **Egeneli Pavlus:** (ing. Paul of Aegina) ç.n.
- ⁹ **İskenderiyeli Yuhanna:** (ing. John of Alexandria) ç.n.
- ¹⁰ **Ya'kûb er-Ruhâvî:** (ing. Jacob of Edessa) ç.n.
- ¹¹ **Nissalı Gregor:** (ing. Gregory of Nyssa) ç.n.
- ¹² **Arapların Piskoposu Yorgi:** (ing. George, bishop of the Arabs) ç.n.
- ¹³ **Yuhanna en-Nahvî:** (ing. John Philoponus) ç.n.
- ¹⁴ Arapça metin yeniden kazandırıldı; krş.: M. Mahdi; Hanna, *Middle East studies*. Mahdi'nin şerh ve irdelemesiyle birlikte çevirisi için krş.: *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 1967, 233-60. Gazze ekolü, Gazzeli Aeneas (etkin: m. 530), Midilli piskoposu olan Zacharias (ö. 553) ve yaratılış ile fiziksel dirilişin müdafisi olan -ki iki tema da el-Kindî tarafından benimsenmiştir- Gazzeli Procopius (ö. 538) tarafından temsil edilmiştir. Yazıları için, bkz. Migne, *Patrologia graeca*, LXXXV.
- ¹⁵ **İranlı Pavlus:** (ing. Paul the Persian) ç.n.
- ¹⁶ Arap karşıtı ve Acem yanlısı olan Şu'ûbiyye üzerine bir bölüm, bu tarihin sonraki kısmında yer alacaktır.
- ¹⁷ İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. s.581.
- ¹⁸ **Kadim İstefanos:** (ing. Stephen the Ancient) ç.n.
- ¹⁹ **İskenderiyeli İstefanos:** (ing. Stephen of Alexandria) ç.n.
- ²⁰ Grignaschi, M. (1967). "Les 'Rasâ'il 'Aristâtâlîsa 'ilâ-I-İskandar' de Sâlim Abû-l-'Ala' et l'activité culturelle à l'époque omayyade" *Bulletin d'Etudes Orientales*. XIX, s.7-77.
- ²¹ Krş.: Schacht, J. (1950). "Foreign elements in ancient Islamic law" *Journal of Comparative Legislation and International Law*. XXXII, s.9-17.

²² *El*², “fikh”.

²³ **Yuhanna ed-Dimaşkı:** (ing. John of Damascus) ç.n.

²⁴ **İoannis Hrisostomos/Altın ağızlı Yuhanna:** (ing. John Chrysostom) ç.n.

FERİBA VEFİ'NİN *UÇUP GİDEN BİR KUŞ* ROMANINDA KADIN KİMLİĞİ

Serpil Yıldırım*

Öz

Kadın yazarlar, eserlerinde genellikle kadın sorunlarını ele alarak kadınlara ve onların toplumdaki yerlerine ve önemlerine dair görüş ve düşüncelerini her fırsatta dile getirmişlerdir. Feriba Vefi de, bütün çabasını holistik bir yaklaşımla modern kadınların sorunlarını dile getirmeye, sade ve içten bir dille onların iç dünyasını tasvir etmeye çalışan çağdaş İran edebiyatının realist yazarlardan birisidir. Özellikle toplumun orta sınıfından seçilen kadınların hayatlarından kesitler sunarak okuyucunun gözünde bu kadınları adeta ete kemiğe büründürmektedir. Vefi, *Uçup Giden Bir Kuş* romanında bir kadının kimlik arayışını ve bu sancılı arayışta onun yaşadığı kimlik buhranını tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.

Bu romanda kadın, olanca bedensel ve düşünsel gücünü, ev işlerine yetişmek ve cinsiyet rolünün klişelerini yerine getirmekte kullanır. Bu karaktere ait, okuyucunun gözünde somutlaşan en önemli şey, ev hanımı, ebeveyn ve birey olmak gibi çeşitli görevler içeren eş, anne ve evlat rolüdür. Romandaki kadın sürekli kendisine biçilen bu rolleri yerine getirmekle görevlidir ve evin dışında bir hayatın kendisi için mümkün olmadığını farkındadır.

Bu çalışmada, yukarıda adı geçen romanda, bütün vaktini evde geçiren, kendini sadece aile birliğini korumada ve kadınlık görevini yerine getirmede sorumlu gören kadının herkesten bağımsız bireysel kimlik arayışı ve yaşadığı kimlik buhranı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İranlı Yazar, Feriba Vefi, Roman, *Uçup Giden Bir Kuş*, Kadın Kimliği.

*Arş. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: yldrmserpil44@gmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 12.10.2018
Makale Kabul Tarihi : 18.11.2018

Woman Identity in Fariba Vafi's Novel of “*My Bird*”

Abstract

Women writers have expressed their opinions and thoughts about women and their place in society by addressing the problems of women in their works on every occasion. Fariba Vafi is one of the realist writers of contemporary Iranian literature who tries to express the problems of modern women with a holistic approach and to describe their inner world with a simple and sincere language. She makes the women shape in flesh and bones in the eyes of the readers by presenting some sections of the lives of the women, especially those selected from the middle layer of the society. In her novel *My Bird*, Vafi starkly reveals a woman's search for identity and her identity crisis in this painstaking search.

In this novel, the woman uses her physical and intellectual power to keep up with household chores and perform the clichés of her gender role. The most important thing embodied in the eyes of the reader about this character is the role of a spouse, mother, and son, which includes various tasks such as being a housewife, parent and individual. She is solely responsible for the chores and raising of children inside her house and is therefore aware that life outside the home is not possible for her.

In this study, independent individual identity search and identity crisis of woman, who spends all of her time at home, who considers herself as responsible for protecting her family unity and performing her duty of womanhood in the aforementioned novel, will be discussed.

Key Words: Iranian Writer, Fariba Vafi, Novel, , *My Bird*, Woman Identity.

Structured Abstract

In this novel, the woman uses her physical and intellectual power to keep up with household chores and perform the clichés of her gender role. The most important thing embodied in the eyes of the reader about this character is the role of a spouse, mother, and son, which includes various tasks such as being a housewife, parent and individual. She is solely responsible for the chores and raising of children inside her house and is therefore aware that life outside the home is not possible for her. Finally she gives up her husband and marriage and devotes

herself to her children. As a matter of fact, her presence is out of the question where there is no living place for herself.

The female protagonist of the novel of *My Bird* constitutes an obvious example of Iranian women with all its features and problems. The most important feature of this woman is to take responsibility for the family life which is intertwined with her character and has become a duty. This woman, who devoted herself to protecting her family and fulfilling her duties flawlessly as a woman, successfully fulfills the role of being a woman without ever feeling a sense of weakness and boredom in face of the difficulties of life. Emir, who is eager to live abroad, considers escaping from Iran as a solution to the problems and finally realizes his dream. However, the female protagonist of the novel thinks that she is in charge of protecting her children with her maternal instinct.

In *My Bird* novel, the identity problem of women is examined in three stages: The first one; recognition of identity in the role mold of mother and spouse, secondly; the identity crisis in which the woman lives and the last one is the woman's effort to win an independent individual identity. The important thing in the search for identity of the woman in the novel *My Bird* is the identity crisis. Even though she has thought of an independent identity for herself, she cannot free herself from being dragged into a crisis. That's why she has experienced multiple identity crises.

The most prominent identity of this female protagonist becomes clear in the spouse role pattern. Throughout the novel we see the scenes in which she looks at herself from the perspective of her husband and tries her best in the best possible way. At the beginning of the novel, it is clearly understood that the narrator, although not expresses clearly, thinks that it is the woman's primary duty to be content with her husband despite the existing intellectual contradictions. The other identity of this woman is also manifested in the mother role pattern. The responsibility of motherhood inevitably becomes a part of the identity of this married woman, and realizes that her real nature after being a spouse is motherhood rather than a woman. The woman describes her motherhood as a strange process dictated externally. She lives with the concern that her daughter will be as wimpy and coward as she is as her

emotional ties with her mother are weak and she spent her childhood hiding in a corner. Therefore, she places more importance on Shadi's education with the feeling of protective motherhood in her character. In a way, she shows interest and compassion to her daughter that she could not see from her mother

Another role played by the female character is the child identity that she exhibits particularly in her relationships with her parents in family. Her relationship with her mother is full of sorrow and regret of the criticisms that she could not do and the words which she could not say throughout her life. The protagonist of the novel, who fulfills the role of well-behaved girl appropriately, is humiliated and subjected to violence at every opportunity by her mother because of being born as a girl, not a boy.

At the end of the novel she gets rid of all the concerns that are desired to her and what she wants and finally she leaves those who do not see her and who do not hear her voice. She dedicates herself to her children, waiving all her desires and the quest for an independent identity. Because she tried to be independent of her family and environment, but she could not take the struggle to the end and she could not create a new identity of her own. In a sense, she “could not exist”, she “lost the battle of existence”. As she is sure that Emir will leave after selling the house, she resembles Emir to a flying bird.

Kimlik ve Psikoloji

Psikolojik olarak yaklaşıldığında “kimlik” tanımının ‘ben’, ‘ego’, ‘kendi’ ya da ‘kişilik’ kavramlarıyla özdeş gibi kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla psikoloji, sosyoloji ve kültürel antropolojinin temel konularından birini de kimlik ve kişilik temaları meydana getirmektedir. Ünlü sosyal psikolog Erickson, kimliği; “bireyin iç dünyasında kendisini ontolojik olarak anlamlı bir bütünlükle özdeşleştirmesi ve buna bağlı olarak dış dünyayla bağlantı kurması” olarak tanımlar. Wheelis’in tanımı ise; “kişinin davranış, eylem ve değer yargıları arasında kurduğu uyuma dayanan bütünlük ve birlik hissi”dir. Fromm’a göre ise kimlik, “kişinin kendisini diğer birey ya da gruplarla özdeşleştirerek edindiği aidiyet hissini adı”dır. Psikolojik bir kavram olarak ‘kişilik’, bireyin kendisini, iç dünyasına ve öznel algılayışına bağlı olarak tanımlaması iken, ‘kimlik’, daha çok dışa

dönük bir yansıtmadır; bireyin dış dünyayla girdiği etkileşimin ışığında kendisini ifade etmesidir. Bu durumda kimlik, kişinin kendisini nasıl tanımladığıyla da, içinde yaşadığı toplum ve sosyal çevre tarafından nasıl tanımlandığıyla da ilgilidir (Budak, 2017: 46-47).

‘Kimlik’, ‘öteki’ ile girilen etkileşim sırasında şekillenen sosyal bir kavramdır ve insanın kendisini ‘bir kişi’ olarak tanımlamasıdır. İnsanın kendi bilincine varması, belli bir zamanda gerçekleşen sıralı bir kavrayış değildir. Kişi gelişim süreci boyunca bedensel ve ruhsal güvenliğini sağlayabilmek ve toplumun bir ferdi olabilmek için yaşadığı çevrenin davranış biçimlerini ve değerlerini kendisiyle içselleştirip hayatına yansıtır. İşte bireysel unsurlarla sosyal unsurların bu harmanlanmasından ‘kimlik’ doğar (Budak, 2017: 38).

Chambers, miras olarak aldığımız kültür, tarih, dil, gelenek ve kimlik duygusunun asla yok edilemeyeceğini ama parçalanıp sorgulanabileceğini ve yeniden yazılıp yeni bir yöne sokulabileceğini ifade eder. Chambers’a göre, bu aralıklarda karşımıza başka hikâyeler, diller ve kimlikler de çıkabilir ve deneyimlenebilir. Varlık, kimlik ve dil duygumuz, hareket yoluyla deneyimlenir ve hareketten çıkar: “Ben” bu hareketten önce var olup ardından da dünyaya katılmaz, “Ben” sürekli olarak dünyadaki böyle bir harekette biçimlenir ve yeniden biçimlenir (Chambers, 2014: 44).

Budak’a göre, genel olarak kimlik değerleri, üç sınıfta incelenmektedir. Bunlardan ilki; insanı insan yapan ve insan olmayandan ayırt eden temel özellikleri kapsamaktadır. Tüm insanlara ait bu özellikler ‘evrensel kimlik’ değerleri olarak telakki edilmektedir. İkincisi; bazı insanların ortak özelliklerinden doğmuştur. Bunlar ‘grup kimliği’ olarak adlandırılmaktadır. Üçüncüsü ise, ‘bireysel kimlik’ olarak tanımlanmaktadır. Bunlar da bireylerin yaşadıkları toplumun genel değerlerinden farklı olarak kendi ilgi, alaka, ihtiyaç ve seçimleri doğrultusunda şekillenmiştir (Budak, 2017: 39).

Chambers, kimlik duygumuzun asla kesinliğe kavuşturulup yok edilemeyeceğini söyler. Şayet kimliklerimizin karmaşık ve yapılanmış doğasının farkında olursak, bu farkındalığın bize başka olanakların kapısını açacak bir anahtar sunacağını ifade eder ve bu anahtarı şöyle tanımlar: “*Hikâyemizdeki öteki hikâyeleri görmek, modern bireyin görünür tamamlanmışlığındaki tutarsızlığı, yabancılaşmayı, yabancı*

tarafından açılan ve onu tahrip ederek içimizdeki yabancı sorununu tanımaya zorlayan gediği keşfetmektir.” (Chambers, 2014: 44-45).

Bu makalede yazarın hayatı hakkında kısaca bilgi verilip eserleri tanıtıldıktan sonra çalışmamıza konu olan *Uçup Giden Bir Kuş* romanı kısaca özetlenecektir. Roman kahramanı kadın anlatıcının anlattığı kişiliği üzerinden kimliği belirlenmeye çalışılacak ve yaşadığı kimlik buhranı ile içine sürüklendiği bağımsız kimlik arayışı mücadelesi ele alınacaktır.

1. Feriba Vefi'nin Hayatı ve Eserleri

Çağdaş İran Edebiyatının realist kadın yazarlarından Feriba Vefi, 1963 yılında Tebriz’de dünyaya gelmiştir. Ergenlik çağlarından itibaren öykücülüğe özel ilgisi olan Vefi’nin, öncelikle *Adine*, *Dünya-yi Sohen*, *Çista* gibi edebiyat ve kadın dergilerinde birkaç kısa öyküsü yayımlanmıştır. İlk ciddi öyküsü “Rahatladın baba”¹, 1989 yılında *Adine* dergisinde yayımlandıktan sonra kısa öykülerinin yer aldığı ilk öykü kitabı, *Der Omk-i Sehne* (Sahnenin derinliklerinde) adıyla, 1997 yılında, *Hetta Vekti Mihendim* (Gülerken bile) adını verdiği ikinci öykü kitabı ise 2000 yılında basılmıştır.

Yazarın *Der Râh-i Veylân* ve *Heme Ufuk* adlarındaki diğer iki öykü kitabı sırasıyla 2009 ile 2010 yıllarında, ilk romanı olan *Perende-i Men* (Uçup giden bir kuş) ise 2002’de yayımlanmıştır. İkinci romanı *Tarlan* 2004’te, *Râyâ-yi Tebbet* (Tibet rüyası) adındaki üçüncü romanı 2006’da basılmıştır. Bu roman, Cavid ve Şiva adındaki karı kocanın hikâyesini, Cavid’in dostu Sadık’ın Şiva ile olan samimi ve dostane ilişkisini ve onun duygu ve düşüncelerinde bıraktığı derin etkiyi konu edinir. Romanın sonunda da Cavid ile Şiva fikirsel yönden yakınlıklarını bir misafirlikte herkese duyururlar. *Tarlân* adlı roman da, siyasi temayülleri olan Tebrizli bir kızın hikâyesini içerir. Adı geçen romanda, bu kızın, Rehna adındaki arkadaşıyla Tahran’a gitmesi, orada askeri kız okuluna girmesi ve bu süreçte yaşadıkları ele alınır. Yazarın *Râzî Der Kuçehâ* (Sokaklardaki sır) ve *Mâh-i Kâmil Mişevved* (Dolunay oluyor) adındaki romanları 2008 ile 2011 yıllarında yayımlanmıştır.

Râzî Der Kuçehâ romanında, sokaklarda ve evlerde neler olup bittiğini yavaş yavaş anlamaya başlayan küçük bir kızın hayatı konu edilir. *Mâh-i Kâmil Mişevved* romanında, insanların aşka, aşkın nedenlerine ve niteliklerine karşı hangi açılardan baktıkları ele alınır. 2014 yılında basılan *Ba’d Ez Pâyân* adındaki roman ise, bu yazarın

kaleme aldığı son eserdir. Vefi, Tebriz'e yapılan birkaç günlük yolculuğu konu edindiği bu eserinde, roman kahramanlarının yolunu Tebriz'e düşürerek okuyucunun gözünde Tebriz şehrinin ve Tebriz halkının canlı tasvirini vermeyi amaçlar (Azîmî-Sadıkî, 1394: 96).

Yazar, eserlerinde modern kadınların yaşamlarına değinerek holistik bir bakışla bu kadınların sorunlarını dile getirmeye; sade ve içten bir dille onların iç dünyasını tasvir etmeye çalışır. Vefi, okuyucuya özellikle toplumun orta tabakasından seçilen kadınların hayatlarından kesitler sunarak okuyucunun gözünde bu kadınları âdeta ete kemiğe büründürüp onların yaşadıkları ruhsal ve toplumsal sorunlara dikkat çekmeyi amaçlar.

Bildirici, feminizm açısından kadınların kendi kendisini yazmasının ve kendi dilini oluşturmasının bir zorunluluk olarak görüldüğünü ifade eder. Çünkü erkeklerin dilinde kadınların iyi ve kötü özellikleri aynı anda taşıdıklarını, mesela kadınların doğallık, namus, ulus, maneviyat, ev gibi en temel değerlerin işaretleyen güçsüzlük, duygusallık, yapaylık, tutarsızlık, baştan çıkarma, delilik gibi bozulmanın ve genel olarak tehlike arz eden şeylerin simgesi olarak da tasvir edilebildiklerini belirtir. Dolayısıyla bu saçma ikiliğin ancak kadınların yazması ile son bulacağını söyler (Bildirici, 2013: 270). Bu ifadeden hareketle işte Feriba Vefi, erkekler tarafından verilen dilin sınırlarını aşarak kendine has dilini ve edebiyat geleneğini oluşturmuş bir kadın yazar olarak tarihin her döneminde ataerkil toplumun baskılarına maruz kalan kadının sessiz çılgınlığını tüm dünyaya duyurma görevini üstlenmiştir.

2. Uçup Giden Bir Kuş Romanı

2002 yılında yayımlanan *Perende-i Men* adlı roman Feriba Vefi'nin ilk romanıdır. Roman, Türkçeye *Uçup Giden Bir Kuş* adıyla Lale Javanshir tarafından çevrilmiştir.

Yazarın ilk romanı olan *Perende-i Men* (Uçup giden bir kuş) 2003 yılında Huşeng Golşiri Kurumu tarafından 2002 yılında yayınlanan kitaplar arasında Yelda Edebiyat Ödülü'nü alarak yılın romanı kabul edilmiştir. Aynı şekilde bu romandan sonra Mehregan ve İsfahan Edebiyat Ödülleri'ne de layık görülmüştür.

Vefi, *Uçup Giden Bir Kuş* romanında, yıllarca kirada süründükten sonra elli metre karelik küçük bir ev satın alan ve bundan dolayı güven duygusu hisseden ancak eşi, evi satmak isteyince İran'dan ayrılan bir kadının hikâyesi ele alınmaktadır. Roman boyunca bu kadının monoton hayatın cenderesinde, geçmişin yükü ve geleceğin bilinmezliği arasında var oluş çabasına, dile getiremediği pişmanlıklarına, endişelerine, çelişki ve özlemlerine tanık oluruz. Roman baştanbaşa kadının çocukluk ve ergenlik yıllarındaki anılarını kapsar (Yüçetürk-Yıldırım, 2016: 191-92).

2.1. Romanın Özeti

Uçup Giden Bir Kuş romanı, tek başına çocuk büyütmenin zorluğuyla mücadele eden ve aşksız geçen evlilik hayatının sıkıntısıyla cebelleşen evli bir kadının dilinden anlatılmaktadır. Hikâye anlatıcısı, Şadi ve Şahin adlarında bir kızı ve bir oğlu olan otuz beş yaşlarında bir kadındır. Bu romanın asıl eksenini oluşturan şey, aile birliğini korumak için kadının verdiği emek ve gösterdiği çabadır. Anlatıcının, erkek değil de kız olarak doğduğu için çocukluk dönemi tamamen sıkıntıyla geçmiştir. Bu dönemde yaşadığı sıkıntı ve korkular ergenlik dönemine ve hatta evlendikten sonraki hayatına kadar devam etmiştir. Bu korkunun kızı Şadi'ye de geçmesinden, kızının da kendisi gibi korkak ve pısırık olmasından hep endişe duymuştur. Bu genç kadının eşi, Emir banka memurudur. Bir süre kirada oturduktan sonra çok kalabalık ve fakir bir mahallede küçük bir ev satın alırlar. Hikâye anlatıcısı yeni evinde iyi ve sil baştan bir hayat yaşamının hayalini kurar. O, uzun süren kiracılık hayatından sonra yeni bir eve sahip olduğu için mutludur ve kendisiyle adeta gurur duyar. Ama bu mutluluğu, hayatın karşısına çıkardığı sıkıntı ve baskılarla kısa sürer.

Emir, eşinin istek ve arzularına önem vermeyen bir koca, çocuklarıyla ilgilenmeyen bir babadır. Sanki yaşamak için bir kadına olan ihtiyaç duygusuyla evlenmiştir. Hayalleri uğruna gözden çıkardığı evlilik, onun kadın ihtiyacını, herhangi bir nesneye ihtiyaç duyması gibi karşılayan bir kurum konumundadır. Belirgin bencillik ve narsistlik eğilimleri olan Emir, sürekli dairedeki işlerden, yaşadıkları fakir muhitten ve çocuklarının bitmek bilmeyen isteklerinden şikâyet eder. Etrafindakilerin hayatıyla alay ederek her fırsatta onları küçümser. Artık İran'da yaşamaktan bıktığı için de çareyi İran'dan ayrılmakta görür. Fakat hayatta küçük şeylerden mutlu olan ve onlara sıkı sıkıya bağlanan kadın, gitmeye karşıdır ve ülkesinde kalarak çocuklarının

bakımıyla ilgilenmek ister. Hatta Emir'in de gitmekten vazgeçip ailesine sahip çıkması için olanca gücüyle çaba serf eder. Öyle ki Emir onu 'yapışkan' olarak niteler. (s. 91)

Emir, kadının bu bağılıklarından dolayı onun ahmak ve cahil olduğunu düşünür. Hatta bu yüzden kendi kararını karısına da dayatmak ister. Sonunda da ataerkil toplumun daha doğuştan itibaren adama bahsettiği güç ve başına buyrukluk kadının isteğine galip gelir. İran'dan ayrılmak için paraya ihtiyacı olan Emir, sonunda evi satar ve yurtdışına gider. Aileyi bir başına, perişan bir halde arkasında bırakır. Kadın bir başına zor ve uygun olmayan şartlarda iki çocuğun bakım sorumluluğuyla birlikte kendi hayatının idamesini üstlenir. Adamın hep sadece kendi mutluluğunu düşündüğünü, hiçbir zaman aile içindeki huzuru ve birliği sağlama niyetinde ve isteğinde olmadığını anlar. Ancak Emir, bu kadının bütün çabasının, aile ocağını korumak için olduğunu idrak edemez. Aile birliğini korumak isteyen ve bu uğurda her türlü özveriyi gösteren sadece kadındır ve bütün gücüyle ailenin son parçalarını koruma arzusundadır. Hikâye anlatıcısı, romanın sonunda şu üç şeye tanıklık etmiştir: Yaşadığı kutu gibi bir ev, İran'dan gitmeyi kafasına koyan sorumsuz bir eş ve onunla geçen çelişki ve pişmanlıklarla dolu bir ömür.

2.2. Uçup Giden Bir Kuş Romanının İçeriği ve Önemi

Uçup Giden Bir Kuş romanı, aile ocağını korumak için her türlü fedakârlığa hazır olan İranlı bir kadının hayatından bir kesit sunmaktadır. Bu kadının hayatını, korku, yeis, hakaret ve ilgisizlik ekseninde özetlemek mümkündür. Kadın, sırtına yüklenen yükün enkazı altından başını kaldırıncaya susup beklemeyi bir kenara bırakarak itirazla birlikte harekete geçer. Fakat onca sabır ve çabasına rağmen romanın sonunda yalnızlık ve hüsrân duygusu ona galip gelir.

Yazar, eserin içeriğini anlatırken toplumsal gerçekçilik akımından faydalanır. Birinci şahıs bakış açısına yer vermesi, ona hikâyesindeki kadınların sade dünyasını okuyucuya içten ve samimi bir şekilde gösterebilmesine imkân sağlar. Gerçekte Vefî, romanı, buna 'kahraman anlatıcı', 'tanık anlatıcı', 'birinci kişi anlatıcı', 'ben anlatıcı' ya da 'benzer anlatıcı' da denilen özne anlatıcıya anlattırır. Yazardan bağımsız olarak roman kişilerinden birisi olan bu özne anlatıcı, başından geçenleri, bizzat yaşadıklarını, gördüklerini, izlediklerini,

duygu ve düşüncelerini değerlendirme ve yorumlarını kendisi anlatır (Çetin, 2009: 110). Vefi, kahraman anlatıcının adını gizleyerek kendi feminist eğilimlerini ortaya koyar. Dikkat ederseniz yazar, hikâye kahramanlarından erkeğin ismini verirken kadının ismini vermeyerek bu durumun, ataerkil anlayışta erkeğin baskınlığının ve bencilliğindeki narsist yaklaşımın bir neticesi olduğuna dikkat çekmek ister. Erkek kaç tane kadınla evlenirse evlensin, kadın, evlendiği erkeğin soyadını alarak onun soy ismiyle yeni bir varoluş ve kimlik altına girerken erkek için böyle bir durum söz konusu bile edilmez.

Bildirici bir makalesinde, karakterlerin isimlerinin olmayışı konusunda şunları yazar: “Hikâyedeki karakterlerin isimlerinin olmayışı bize onların, işleyen bir sistemin nesnesi oldukları imasını da verir. Bu yüzden de isimlerinin herhangi bir önemi yoktur. Önemli olan sistem çarkının dönmesidir.” (Bildirici, 2013: 277).

Feriba Vefi, insanî mesajı, coğrafi ve kültürel bağlılıklar çerçevesinde muhataplarına ulaştırarak kültürel ve toplumsal eşitlik anlayışının ve kadının toplumdaki konumuna bakışın değişimini amaçlar. Bu roman, kadının gerçek yüzünü ortaya koyması ve kadın şahsiyetlerin insani kaygılarını yansıtmaları bakımından önem arz eder. Karşılaştığı onca sıkıntı, yaşadığı pişmanlık ve ruhsal bunalıma rağmen, aile birliğini korumak adına hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan kadının sabır ve çabası takdire şayandır.

2.3. Uçup Giden Bir Kuş Romanında Kadının Kimlik Arayışı

Roman kahramanının ‘birey olma’, kendi şartlarıyla kendisini oluşturma arayışının kökeninde annesi başta olmak üzere ailesine ve akrabalarına karşı göstermiş olduğu tepkinin ağırlığı bulunmaktadır.

Kimliğin daha ilk çocukluk yıllarından itibaren ve çoğu zaman da bir tepki biçiminde oluşmaya başladığı göz önünde bulundurulacak olursa, bunda olağandışı bir durum yoktur. Çocukların başlangıçta nispeten yalın olan benlik algıları zamanla karmaşık bir hal almakta ve farklılık arz etmektedir. Çocuk, ilk referans sistemlerini ve özdeşleşme modellerini ailede ve yakın çevrede bulduğu için ‘önce çevresinin tarzlarını özümsemekte ve sonra diğer insanlar vasıtasıyla kendi bilincine vararak onlara karşı kendi ‘ben’ ini oluşturmaktadır. Zira çevresi, onu doğumundan itibaren kendi değer sistemlerine ve kültürel konumlarına göre belirli bir modelle biçimlendirmeye çalışmıştır. En basiti ona bir ‘isim’ verilmiş, belirli imgeler ve sembollerle

özdeşleştirilmiş, sosyal olarak bir ‘yer’e konumlandırılmıştır (Budak, 2017: 40-41).

Çocukluk dönemini geride bırakarak geçmişini ve geleceğini, yaşamının anlamını, kim olduğunu araştırmaya ve sorgulamaya başlayan ergen için ‘kimlik sorunu’ hayati bir nitelik taşır.

Uçup Giden Bir Kuş romanında, kadının kimlik sorunu üç aşamada incelenmektedir: İlki; anne ve eş rol kalıbında kimliğini tanıma, ikincisi; kadının yaşadığı kimlik buhranı ve sonuncusu ise bağımsız bir birey kimliği kazanmak için kadının göstermiş olduğu çaba (Azîmî-Sadıkî, 1394: 103).

Romandaki kadın kahraman, her üçü de aile ortamıyla bağlantılı, eş, anne ve evlat kimlikleriyle karşımıza çıkar. Bu kadın kahramanın en seçkin kimliği, eş rol kalıbında tebarüz eder. Roman boyunca kendine eşinin gözünden bakıp üstlendiği bu rolü en iyi şekilde yerine getirmeye çalıştığı sahnelere tanık oluruz. Romanın başında, anlatıcının açıkça ifade etmese de mevcut fikirsel tezatlıklara rağmen eşiyile hemhal olmanın kadının asıl görevi olduğunu düşündüğü açıkça anlaşılır. Bununla birlikte adamın zevki, kadının zevki olur; onun mutluluğu, kadının mutluluğu; onun planları kadının planları hâline gelir:

“*Klimanın serinliğini sevmem, çünkü Emir yazın sıcağında güneş altında çalışmak zorunda. Öğle uykusuna dalmıyorum, çünkü Emir’in böyle bir fırsatı yok.*” (Javanshir, 2016, 47). Sonuç itibarıyla, Emir’in Bakü’ye gitmesine hiçbir şekilde itiraz etmeyip aile ocağını koruma görevini bir başına üstlenen eş rolündedir:

Sanki sadece bu gece, birliktelik, sıcak aile ortamı gibi içi boş lafları bir kenara bırakıp kendi tanımlarımı ortaya koyabilirim. Bu hayat benim ve bu iki çocuk da sadece bana ait. Her şeyin mesuliyeti bende. Nasıl devam etmem gerektiğini bilmem lazım. (Javanshir, 2016: 112)

Bu süreç, yavaş yavaş bu kadının farklı duygu ve ifade şekilleri kazanmasıyla ivme kazanır. Kocasını Emir, her ne kadar sözde, birlik olmaya övgüler dizip eşler arasında sır olmaması gerektiğinden dem vursa da pratikte ailenin dışında bir faaliyet (yolculuk yapmak, dağa tırmanmak) gerçekleştirmek istediğinde evin sorumluluk yükünü almaktan kaçınır. Bu kadının, kendisine ait küçük bir alanı dahi

olmazken Emir onun mektuplarını rahatça okuyabilme özgürlüğüne sahiptir. Emir söylevlerinin aksine, pratikte eşini, ailesiyle ayrılmaz bir bütün kabul eder ve onu çocukların yanı başında koruyucu olarak görür. Kocası tarafından kendisine tanımlanan görevin bilincinde olan kadın, kocasının yokluğunda evin merkezine kendisini koyarak evden ve çocuklardan kendisini sorumlu tutar.

Hayalimde Emir'i evden yolluyorum. O gelecek için gitmeli. Kendimi evin merkezine koyuyorum. Ama ben kalmalıyım. İki çocukla yabancı yerlere gidip perişan olamam. Kalmam lazım (Javanshir, 2016: 93).

Çocukluğundan itibaren, annesi başta olmak üzere yakın çevresi tarafından önemsenmeyen, görmezden gelinen kadın, evlenip birinin eşi olduktan sonra da kendisine değer verildiğini ve gereksinim duyulduğunu hissetmez. Hatta kocası tarafından varlığının inatla yok sayıldığına tanık olur. İçten içe bu 'yok sayılma'ya üzülen kadın, derin üzüntüsünü şu şekilde dile getirir.

En azından göz ucuyla da olsa, bana teşekkür edercesine bakar diye bekliyorum; ama ben hiç orada değilmişim gibi kasetçaları çalıştırıyor. Kemeçe sesi. Yanına oturuyorum. Neyi özlediğini soramam. Emir'in şimdi nerede olduğunu anlamam mümkün değil. Yalnız mı, yanında başka birisi var mı; konserde mi, sokakta mı? Ama nerede olursa olsun, ben yanında değilim (Javanshir, 2016: 67).

Kadını, ölümü isteyecek kadar üzen; istediğinde kocası tarafından 'görülmemek ve fark edilmemek'tir. Dolayısıyla onun dikkatini ancak ölümle çekebileceğini düşünür:

Ancak ölüm, hayatı bir önceki haline döndürebilir. Ansızın kalbim dursa, boylu boyunca mutfağın ortasında düşünür kalsam. Emir ancak o zaman beni görür (Javanshir, 2016: 62).

Bu kadının diğer kimliği de anne rol kalıbında tecelli eder. Annelik sorumluluğu kaçınılmaz bir iş olarak zamanla bu evli kadının kimliğinin bir parçası haline gelir ve eş olduktan sonraki gerçek mahiyetinin kadınlıktan ziyade annelik olduğunun idrakine varır. O anne olmasını, dışarıdan dikte edilen garip bir süreç olarak tanımlar. Çocuklarının eğitimi konusunda geçmiş ile gelecek arasında bir yerde

gidip gelir. Annesiyle duygusal bağları zayıf olduğu ve çocukluğunu susup bir köşede saklanarak geçirdiği için kızının da kendisi gibi pısrık ve korkak olmasının endişesiyle yaşar. Dolayısıyla fitratındaki koruyucu annelik duygusuyla kızı Şadi'nin eğitimine daha fazla önem verir. Bir nevi annesinden göremediği ilgi ve şefkati var gücüyle kızına gösterir:

Şadi'yi karşıma oturtup kısa bir nutuk atıyorum; annemin de yapması gerektiği halde bana hiçbir zaman atmadığı nutuk. Şadi'ye dikkatli olması gerektiğini öğretmeliyim. Her gün yaşadığımız apartmana gelip giden adamlara karşı dikkatli olmasını söylemek istiyorum. Birisi ona dokunmak istediğinde bağırması gerektiğini nasıl bir incelikle ona anlatabilirim? (Javanshir, 2016: 23).

Chodorow'a göre analık üretilir; toplumun tanım ve değerleriyle kuşaktan kuşağa, çok erken bir aşamada aktarılır. Bu aktarma kız çocukla annesi arasında, pre-ödüpal aşamada gerçekleşir. Anne kız çocukla, erkek çocukla özdeşleştiğinden çok daha fazla özdeşleşir ve erkek çocuğu daha kısa bir ödüpal öncesi süreçten sonra sosyalizasyona terk eder. Oysa kız çocuğu tutabildiği kadar kanatları altında, yani pre-ödüpal aşamada tutar. Böylece kız çocukla ana arasında çok temel ve özel bir bağ oluşur (Parla, 2017: 29).

Çocuklar, annelerini, her durumda kendilerini koruyan ve ihtiyaçlarını gideren bir aile bireyi olarak görürler. Ebeveyn görevini bir başına üstlenen anne, vefakâr ve bir o kadar da cefakârdır.

Bir mağazaya girip limon renginde bir çocuk beresinin fiyatını soruyorum. Yüzüm ısınmış. Herkes yaşıyor, Sadece ben öldüm; çünkü gidecek bir yerim yok. O evde dünyadan habersiz çocuklarla tek başıma kalmaya mecburum. Sadece süt istiyorlar, yemek, temiz kıyafet istiyorlar. Oyuncak istiyorlar (Javanshir, 2016: 92).

Notz, “kadının” ataerkil kültürün eseri olduğuna dikkat çeker. Annelik sevgisi ve anneliğin, ataerkilliğin kadınlar ve onların nesilleri üzerinde kontrolü sağlamak için icat edilen ideoloji olarak deşifre edildiğini belirtir (Notz, 2018: 67). Vefi'nin kadın kahramanı da ataerkilliğin kendisi üzerinde kontrolü sağlamak için icat ettiği bu annelik ideolojisini şöyle tanımlar:

Kocaya vardıktan sonra, herkes yatak odanıza bir büyük saat asıp büyük haberi işitmek için saniyeleri sayacak. Sonra bir gün sancı gelecek. Ertesi gün ıslak bir serçeye benzer yeni bir canlıyı göğsüne yapıştırıverecekler. Onu emzirmelisin. Şu andan itibaren, sen artık bir annesin. Artık senin işin alt değiştirmek ve bu işteki yeteneğini de sergilemişsin. Neden bu beceriyi daha fazla çocuk için harcamayasın ki? Ve daha binlerce başka neden... İkinci çocuğa hamilesin. Böylece artık tam bir anne oluyorsun. Nereye gidersen onları da götürmek zorundasın. Hayatın her hali, iki başka insanın hayatına düğümlemiş durumda. Sadece alt değiştirmek ve çocuk beslemekle geçen günler oluyor (Javanshir, 2016: 73-74).

Kadın karakterin, üstlendiği bir diğer rol de ailesinde, özellikle anne ve babasıyla olan ilişkilerinde sergilediği evlat kimliğidir. Annesiyle olan ilişkisi, yaşamı boyunca yapamadığı eleştirilerin ve söyleyemediği sözlerin üzüntüsü ve pişmanlığıyla doludur.

Annem sızlanarak ayakkabılarını giyiyordu, bense daha kendime seçtiğim rolü adamakıllı yerine getirememiştim. Belki de her şey kendiliğinden yoluna girer diye orada, kapının eşiğinde durdum. Belki biz de bir anne-kız gibi birbirimizle vedalaşabilirdik. Bu eski geleneğe acıyı dindiren bir merhem gibi ihtiyaç duyuyordum. Ama annem merdivenlerden inerek gözden kayboldu, arkasına bile bakmadı (Javanshir, 2016: 28).

Romandaki kadın kahramanın evlenmeden önce gerek akrabaları ile gerekse de aile bireylerinden özellikle annesiyle iletişim sorunu yaşadığını görmekteyiz. Toplum tarafından kendisine biçilen uslu kız rolünü layıkıyla yerine getiren roman kahramanı erkek değil de kız doğduğu için her fırsatta annesi tarafından aşağılanır ve şiddete maruz bırakılır.

Annem musluğu açıp, 'soyun' dedi. Bir yandan sızlanıyor bir yandan küfrediyordu. Soğuk su hortumunu bacaklarıma tuttu. Cildim tavuk derisi gibi diken diken oldu. Titriyordum. Bana ettiği küfür sırtıma vurduğu yumrukla birleşti. Ağladım. Annem vücudumu morartmıştı (Javanshir, 2016: 53-54).

Annesi ile konuşamadığından ve diğer kız kardeşleri gibi onunla arkadaş olamadığından söz eden roman kahramanının şu ifadeleri anne-kız arasındaki uzaklığın boyutunu ve uçurumun derinliğini gözler önüne serer:

Anneme laf anlatmadan önce evin ortasında yedi sekiz tur volta atardım. Canım çıkardı, kelimeler sanki bir kuyunun dibinde bir yerde sıkışmış gibi çıkmak bilmezdi (Javanshir, 2016: 23).

Birey, çocukluğundan itibaren başkalarının kendisi için hazırlamış olduğu kimliği bir elbise gibi üzerine giyer ve bu ‘verili kimlik’ (Budak, 2017: 43) ile yaşadıklarına karşılık veremez ve kendini savunamaz. Çünkü ona, ailesi tarafından ne olursa olsun ‘susmak’ öğretilmiştir.

Suskunluğumun bir geçmişi olduğunu düşünüyorum. Ona sahip olduğum için birkaç kez ödüllendirildim. Daha yedi sekiz yaşındayken, suskunluğun her çocuğa nasip olmayan bir fazilet olduğunu anlamıştım. O benim ilk servetimdi. Bir gün babam beni bodrum kata götürüp sordu: “Dün Mahbup teyzenle nereye gittiniz?” Konuşma yeteneğimi kaybettim. Ukalalıktan değil, korkudan (Javanshir, 2016: 25-15).

Kahraman anlatıcı, henüz çocukken çevresi tarafından kendisine dayatılan bu ‘susmak’ eylemini başarıyla gerçekleştirdiği için kendisini sırlarla dolu kapalı bir sandığa benzetir. Hatta sonraki yıllarda da kendi içine kapanıp sır sakladığı için birkaç kez ailesindeki kadınların takdirini kazandığını ifade eder (Javanshir, 2016: 26).

Uçup Giden Bir Kuş romanındaki kadının kimlik arayışı noktasında önemi haiz olan şey, yaşanan kimlik buhranıdır. Kadın, her ne kadar kendisi için bağımsız bir kimlik düşünmüş olsa da roman boyunca yavaş yavaş sahip olduğu kimlik noktasında buhrana sürüklenmekten kendisini alamaz. Başlangıçta evlenerek bağımsız bir aile kimliği kazanmayı düşünmüş ancak zamanla zihnindeki düşünceler ve fikirler ona baskın gelerek mevcut kimliğiyle tezat oluşturmuştur. Çocukluğuna döndüğü zaman kendini açığa çıkarmaması gerektiği için arzu ve isteklerini hep sakladığını hatırlar. Bu yüzden çoklu kimlik kaygılarına düşer:

Çocuk rolünde de bir hiçtim. Varlığımın hiçbir anlamı yoktu. Annem beni erkek olur umuduyla doğurmuştu. Ben de erkek değil, kız doğmuştum (Javanshir, 2016: 77).

Evlendikten sonra aile hayatında da eşinin yanında bir yerinin olmadığını anlayınca zihinsel açılardan bir takım tezatlıklarla karşılaşır ve bir kadın olarak ondan bürünmesi beklenen ile kendisinin bürünmek istediği kimlik arasında gidip gelir:

Şimdi artık günahlarım iki üç tane değil, üst üste yığılmış. Ben ne anneyim ne eşim ne de evladım. Hiçim. Bu rollerin hiçbirini doğru düzgün yerine getiremiyorum (Javanshir, 2016: 77).

Bazen eski gidişata göre ataerkil toplumun kendisine yüklediği kadın rolünü yerine getirir bezen de bu sınırın üstüne çıkarak bu rolün sorumluluğunu bir kenara bırakıp her zamanki kalıbından dışarı çıkar. Bu yüzden kendinde sabit gördüğü kimliği tarif etmekte zorlanır.

Uçup Giden Bir Kuş romanındaki kadın kahraman, eşinin kendisine ve çocuklarına karşı sorumsuzluğuyla karşılaşınca bir takım sorunların ve anlaşmazlıkların varlığıyla yüzleşir. Bu anlaşmazlık ve çatışmalar, kadının kendi varlığının farkına varmasını sağlar ve böylece kendi mahiyetini kavrama noktasındaki çabalarına yön verir. Romanın sonunda, kadın var oluşundaki mevcut yeteneklerinin farkına varır ve özgür iradesiyle kocası Emir'in evi satıp Kanada'ya gitmesine karşı çıkar. Ancak Emir'i vermiş olduğu karardan vazgeçirip aile ocağına döndürmekte başarısız olur. Böylece anne kimliğinin ağır bastığını ve bu durumda asıl vazifesinin, aile birliğini korumak olduğunu kabul eder:

Çocuklar bir Emir'e bakıyorlar, bir de gitmeye hazırlanmış bana. Emir mutfağın önünde bekliyor. Rakibinin savaş meydanını sessizce terk etmesine inanmayan bir savaşçıya benziyor. Birisinin kuşu bir yerden uçarsa, o yerde artık zor kalır. Kendi evinde yabancı olur (Javanshir, 2016: 135).

Gerçekte o, her ne kadar teslim olmaktan ve susmaktan vazgeçip eşinin kararları karşısında karşı duruş sergileyerek yapabildiğince ayak diremeye çalışsa da bu uğurda pek başarılı olamaz ve 'verili' kimliğin çemberini kıramaz. Ama bu sakin ve teslimiyetçi kimliğin uzun bir ömrü olmaz. Zira yavaş yavaş bu kadının sakin çehresinin ardında

çalkantılı ve ıstıraplı bir zihnin varlığıyla karşılaşırız. İçeride, bir yandan başkalarının kendisi için hazırlamış olduğu kimliğe karşı isyan duyguları kabarıırken, bir yandan da telaşlı arayışlar başlar. O, sadece kendi kimliğinin peşindedir. İçerisinde olduğu bu arayış, kendi kimliğini yeniden elde etme ve hür bir birey olarak yaşama isteğine yöneliktir. Her şeyden önce kendisine biçilen rollere muhalif olmanın da ötesinde kendisine ihsan edilen nihai özgürlüğe bir birey olarak sahip çıkmalıdır.

Kadının aşksız geçen evliliği, kocasının umursamazlığı ve onu yok sayması, onun farklı bir maceraya atılma kararını tetikler ve genellikle kendisine de ters geldiği ve sonunda pişman olduğu halde nedenini tam olarak kendisinin de kavrayamadığı bir intikam duygusunun esiri olur (Köşeli, 2016: 310).

Emir, her gün yüzlerce kez ona ihanet ettiğimin farkında değil. Her gün yüzlerce kez bu hayattan dışarı çıkıyorum. Eviden hiçbir zaman uzaklaşmamış bir kadının korkusuyla, yavaş yavaş, sessiz, usul usul, korkudan ölecekmiş gibi, Emir'in hayal bile edemeyeceği yerlere gidiyorum. Sonra tövbe etmiş bir kadının pişmanlığıyla, gecenin karanlığında eve, Emir'in yanına geri dönüyorum (Javanshir, 2016: 41).

Sonuç itibariyle kadının özne olma çabası, kadın-birey olarak yaşayabilmesi için kendi gerçek kimliğini keşfetmesine zemin hazırlar.

Uçup Giden Bir Kuş romanındaki kadın ana karakterin tüm vakti, ev işi yapmak, eşi ve çocuklarıyla ilgilenmekle geçer. Dolayısıyla aileden sorumlu anne ve eş dışında bağımsız bir kimlik onun için mümkün değildir. Fakat aile ocağından sorumlu bir birey olarak aile temelini koruma noktasında hiçbir fedakârlıktan kaçınmaz. Her ne kadar aile yapısından kaynaklanan kısıtlamaların ve ondan kaynaklı monotonlaşan günlük görevlerin ve sorumlulukların farkında olsa da ailesinin istek ve ihtiyaçlarını kendi isteklerinden üstün tutar.

Uçup Giden Bir Kuş romanının kadın kahramanı, kendine has bütün özellikleri ve sorunlarıyla İranlı kadınların bariz bir örneğini teşkil eder. Bu kadının en önemli özelliği, onun kadın karakteriyle iç içe geçmiş ve bir görev haline dönüşmüş olan aile hayatının sorumluluğunu üstlenmektir. Kendini, aile ocağını korumaya ve kadınlık görevlerini kusursuz bir şekilde yerine getirmeye adanmış bu kadın, hayatın

zorlukları karşısında hiçbir zaman zayıflık ve bıkkınlık duygusu hissetmeden kadın olma rolünün gereğini başarıyla yerine getirir. Gerektiği zaman eşinin sorumluluklarını da üstlenmekten kaçınmaz. Yurtdışında yaşamaya can atan Emir, İran'dan kaçıp gitmeyi sadece sorunların çözümü olarak görür ve sonunda da hayalini gerçekleştirir. Ama romanın kadın kahramanı, kuvvetli bir bağ ile nesilden nesile aktarılan analık içgüdüsüyle, kendisinin çocuklarını korumakla görevli olduğunu düşünür:

Hayalimde Emir'i evden yolluyorum. O gelecek için gitmeli. Kendimi evin merkezine koyuyorum. Ama ben kalmalıyım. İki çocukla yabancı yerlere gidip perişan olamam. Kalmam lazım (Javanshir, 2016: 93).

Parla'ya göre kuvvetli bir bağ ile aktarılan analık, ürettiği bütün değerlere rağmen erkek egemen toplumun değerlerine boyun eğmek, kendi değerlerinin ikinci planda kalmasına razı olmak (değerler aşağı yukarı bütün feminist söylemin öne çıkardığı değerlerdir: sevgi, şefkat, anlayış, koruyuculuk, barışçılık, rekabet yerine dayanışma, destek, kendini başkasının yerine koyabilme yeteneği) zorunda bırakılmıştır (Parla, 2017: 30).

62

Aynı şekilde o, eşinin Kanada'ya gitme konusundaki kati kararından haberdar olunca son saniyelere kadar ailede huzuru, sukutu ve birliği sağlama niyetindedir:

Evimizdeki kutlamadan sadece benim haberim var: Bu anı, muhtemelen yarın tekrar etmeyecek anı koruma şöleni! Sarsıntıyı ayaklarımın altında hissediyorum, ayrılığın kokusunu alıyorum (Javanshir, 2016: 98).

Sonuç

Bu romanda kadın, olanca bedensel ve düşünsel gücünü, ev işlerine yetişmek ve cinsiyet rolünün klişelerini yerine getirmekte kullanır. Bu karaktere ait, okuyucunun gözünde somutlaşan en önemli şey, ev hanımı, ebeveyn ve birey olmak gibi çeşitli görevler içeren eş, anne ve evlat rolüdür. Romandaki kadın sürekli kendisine biçilen bu rolleri yerine getirmekle görevlidir ve sanki varlığı bu görevlerle iç içe geçmiş ve var oluş sebebi sadece bu görevlerin ifasıdır. Hegel “kadınların çocuk doğurmak, onlara bakmak, evi çekip çevirmekten başka bir şey için yazgılanmadıklarını ve bunların, hiçbir zaman seçeneklerle karşılaşmadıkları gibi, karar da veremeyeceklerini belirtir” (Arat, 2017: 34) Roman kahramanı kadın da, sonunda kadın olma kaderinin kendisine üstün geldiğinin idrakine varır ve yazgısının dışında kendisi için bir hayatın ve iradesi ile verilecek bir kararın mümkün olamayacağını kabul eder. Kocasını, ailesine karşı sorumsuzca davranmaya devam ettikçe de kaderin ağlarından ebediyen kurtuluş olmadığına kani olur ve son kertede kocasından ve evliliğinden vazgeçerek kendisini çocuklarına adar. Zira kendine yaşam alanı kalmayan yerde, zaten kendisinin varlığı söz konusu değildir:

Şimdi kendi evimdeyim. Kendi kendime, çocuklar büyüyene kadar bu evden çıkmayacağıma dair söz veriyorum. Bir daha hiçbir yere gitmeyeceğiz. Bu dört duvarın arasında kalacağız; üçümüz (Javanshir, 2016: 112).

Romanın sonunda ondan istenilen ve onun istediği şeylerle ilgili tüm endişelerinden sıyrılıp sonunda onu görmeyen ve sesini duymayan kişileri terk eder. Tüm isteklerinden ve bağımsız kimlik arayışından feragat ederek kendisini çocuklarına adar. Çünkü o, ailesinden ve çevresinden bağımsızlaşmaya çalışmış ama mücadeleyi sonuna kadar götürememiş, kendine özgü yeni bir kimlik oluşturmayı başaramamıştır. Bir bakıma ‘var olamamış’, ‘var olma’ savaşını kaybetmiştir. Emir’in evi sattıktan sonra artık gideceğinden emin olan kadın onu uçup giden bir kuşa benzetmiştir:

Birisinin kuşu bir yerden uçarsa, o yerde artık zor kalır. Kendi evinde yabancı olur. Acaba benim de bir kuşum var mı? Kendi kuşum? (Javanshir, 2016: 135).

Kaynakça

- Arat, Necla (2017). *Feminizmin ABC'si*, 3. bsk., İstanbul: Say Yayınları.
- Azîmî, Zehra-Sadıkî, İsmail (1394). “Berresî-i Mesail-i Müşterek-i Zen Der Do Dastân-i Çerağhâ Râ Men Hâmûş Mikonem Ez Zoya Pirzâd u Perende-i Men Ez Feriba Vefî”, *Feslnâme Tehassos-i Motâle'ât-i Dastânî*, Yıl 2, Sayı 4, s. 94-117.
- Bildirici, Zübeyde-Gülendam, Ramazan (2013). “Buket Uzuner’in “Önceki ve Sonraki Kadın” Hikâyesine Feminist Bir Bakış”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 30, s. 269-277.
- Budak, Ali (2017). *Roman, Kimlik, Kültür (Kuramsal Metin İncelemeleri)*, Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Chambers, Iain (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*, çev. İsmail Türkmen-Mehmet Beşikçi, 2. bsk., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çetin, Nurullah (2009). *Roman Çözümleme Yöntemi*, Ankara: Öncü Kitap.
- Irzık, Sibel-Parla, Jale (2017). *Kadınlar Dile Düşünce*, 6. bsk., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köşeli, Yusuf (2016). *Çağdaş Arap Kadın Anlatılarında Kadının Kimlik Arayışı*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Notz, Gisela (2018). *Feminizm*, çev. Sinem Derya Çetinkaya, 2. bsk., Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Vefi, Feriba (2016). *Uçup Giden Bir Kuş*, çev. Lale Javanshir, İstanbul: Verita Yayınları.
- Yücetürk, Gamze-Yıldırım, Serpil (2016). *Arap ve Fars Kadın Öykücülerden İnciler*, Ankara: Hece Yayınları.

¹ Feriba Vefi, “Rahatladım baba”, çev. Serpil Yıldırım, Hece Öykü, Yıl 13, Sayı 73, Ankara, 2016, s. 61-63.

BAHÂ TÂHİR'İN
“DÜN GECE RÜYAMDA SENİ GÖRDÜM” ADLI ÖYKÜSÜ
ÜZERİNE

Zafer Ceylan*

Öz

1935'te Kahire'de dünyaya gelen Bahâ Tâhir, günümüz Arap edebiyatının yaşayan önemli simalarından biridir. Cemâl Abdunnâsır'ın “Mısır'ı kalkındırma projesi”nin önemli bir taraftarı olan Tâhir, Abdunnâsır'ın 1970'teki ölümünün ardından cumhurbaşkanı olan Enver Sedat'ın uygulamaya koyduğu “açık kapı politikası”nın aydın kesim içerisindeki muhalif isimlerinden biri olur. Siyasi yönetime olan memnuniyetsizliğini, devlet kuruluşlarındaki işini bırakarak gösterir ve 1972 yılında yurt dışına çıkarak Birleşmiş Milletlerin kimi alt kuruluşlarında serbest çevirmen olarak görev alır. 1995 yılında emekli oluncaya dek yurt dışında kalan ve aynı yıl ülkesine dönmeye karar veren Tâhir için bu yıllar, bir nevi gönüllü sürgünlük yıllarıdır. Kendisinin 1983 yılında kaleme aldığı ve 1984'te aynı adı taşıyan koleksiyonunda yayınladığı öyküsü “*bi'l-Ems Halimtu bike*” (Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm) ise Mısır *Altmışlılar Kuşağı* öykücülüğünün tipik örneklerinden biridir. Dönemin anlatı üslubunu içinde barındırması yanı sıra yazarının hayatından kesitler sunması, olayların tasavvufi bir çerçeve içinde tutulması ve senfonik bir dil üzerinden kurgulanması, öyküyü diğer örneklerin arasından öne çıkartır. Öyküdeki olaylar dizini, klasik Batı müziğindeki eserler gibi kimi zaman yükselerek, kimi zamansa alçalarak senfonik bir bütünlük oluşturur. Ayrıca ana karakterler arasındaki mekânsal birliktelik ile zamansal farklılığın sürekli bir çatışma içinde olması; realist, sembolist ve egzistansiyalist unsurların tek bir öyküde iç içe yer alması, eserin edebi değerini artıran diğer unsurlardır. Çalışmamızda, Tâhir'in dil, üslup ve içerik yönünden eleştiriye tabi tuttuğumuz bu eseri, Arap öykücülüğü hususunda, edebiyat eleştirmenlerinin üzerinde en çok durduğu öykülerin başında gelir.

Anahtar Kelimeler: Baha Tahir, Arap Edebiyatı, Mısır, Öykü

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı, e-posta: zaferceylan@kmu.edu.tr

Makale Gönderim Tarihi: 03.11.2018

Makale Kabul Tarihi : 19.11.2018

On Bahaa Taher's Story "*Bi al-Amsi Halimtu Bika*"

Abstract

Bahaa Taher who was born in 1935 in Cairo is one of the most important living figures of contemporary Arabic literature. As an important supporter of Gamal Abdel Nasser's "Egyptian development project", Taher become one of the opposition figures among the intellectuals of the "open door policy" applied by Anwar Sadat who became the president following the death of Abdel Nasser in 1970. He shows his dissatisfaction with political administration by abandoning his job in state institutions; therefore, he went abroad in 1972 and worked as a freelance translator in some United Nations agencies. For Taher, who stayed abroad until his retirement in 1995 and decided to return to his country in the same year, these years are a kind of voluntary exile. The story "*Bi al-Amsi Halimtu Bika*" (I Dreamed of You Last Night) he had written in 1983 and he had published in his collection which titled with the same name in 1984 is one of the typical examples of the story of Egyptian Sixties Generation. Giving details of its author's life, keeping events in a mystical framework and editing out of a symphonic language make the story stand out among the other examples in addition to its narrative style of its period. The sequence of events in the story, such as the works of classical Western music, sometimes rising, sometimes descended, creates a symphonic unity. The other factors that increase the literary value of the story are the realist, symbolist and existentialist elements intermingled in a single story and the constant conflict of the spatial association with the temporal difference between the main characters. This story of the author, which we criticize in this study in terms of language, style and content, is one of the stories that literary critics evaluate it the most about contemporary Arabic narrative.

Keywords: Bahaa Taher, Arabic Literature, Egypt, Story

Structured Abstract

Bahaa Taher who was born in 1935 in Cairo is one of the most important living figures of contemporary Arabic literature. As an important supporter of Gamal Abdel Nasser's "Egyptian development project", Taher become one of the opposition figures among the intellectuals of the "open door policy" applied by Anwar Sadat who became the president following the death of Abdel Nasser in 1970. He

shows his dissatisfaction with political administration by abandoning his job in state institutions; therefore, he went abroad in 1972 and worked as a freelance translator in some United Nations agencies. For Taher, who stayed abroad until his retirement in 1995 and decided to return to his country in the same year, these years are a kind of voluntary exile. It is possible to see the cultural and literary reflections of this voluntary exile both in this work and in his many other works.

Although Tâhir has become more prominent in the field of literature with his novelist aspect, his short stories are as interesting as his novels and a good example for the socio-cultural background of Egypt. The five story books written by Taher between 1972 and 2009 also shed light on Arab storytelling. The story “*Bi al-Amsi Halimtu Bika*” (I Dreamed of You Last Night) Taher had written in 1983 and he had published in his collection which titled with the same name in 1984 is one of the typical examples of the story of *Egyptian Sixties Generation*. In addition, themes such as loneliness of the individual, insecurity towards himself and his environment and internal defeat have been included in the story as the distinctive features of the *Egyptian Sixties Generation*'s literature.

Giving details of its author's life, keeping events in a mystical framework and editing out of a symphonic language make the story stand out among the other examples in addition to its narrative style of its period. The sequence of events in the story, such as the works of classical Western music, sometimes rising, sometimes descended, creates a symphonic unity. This symphonic language created by the author consciously reveals the harmony created by music and literature. The other factors that increase the literary value of the story are the realist, symbolist and existentialist elements intermingled in a single story and also, the constant conflict of the spatial association with the temporal difference between the main characters. The realistic attitude that Taher has reflected in his story leads the reader to eternal problems and an existential crisis. Victim of fate characters presented in a philosophical background are a sympathy element in the eye of the reader.

Although the work is wanted to be included in a mystical framework by the author, the situation that can disturb the reader in the

story is that all heroes, except narrator-writer, suddenly turn into mystical personalities. It's like they are all running a race to be able to recruit him. Although we may relate this to the outcome of the story and to the environment in which it was created, it is also possible to reconcile this behavior with the attitude of the author towards his people and his country because of his voluntary exile.

The similarity of Bahaa Taher with the American writer Ernest Hemingway (1899-1961) in terms of both simple styles and simple writing techniques, as well as the fact that the theme of death has taken place in almost all of their works is also so interesting. Although this similarity is not included in our study, we believe that the examination of this similarity in the context of comparative literature will produce interesting results. Death is one of the main themes in all of Hemingway's stories. In his world, death begins with childhood and forms an integral part of life. For Taher, the theme of death is also one of the realities of his life and works; because he has witnessed deaths since his childhood and has lost many of his family members from malaria and plague. In addition, his efforts to convey the messages in the novel size to the reader with the small images in his stories can be considered as a part of the Hemingway effect.

68

This story of the author that we criticized in this study in terms of language, style and content is one of Taher's stories that literary critics evaluate it the most about contemporary Arabic narrative.

Giriş

Bahâ Tâhir, 1935 yılının Ocak ayında Güney Mısırlı bir anne babanın çocuğu olarak Giza'da dünyaya gelir. Babası öğretmen, annesi ise okuma yazması olmayan bir ev hanımıdır; Tâhir, edebiyata olan ilgisini, Güney Mısır'da bilinen halk hikâyelerini ve orada yaşayan insanlara dair anlatıları kendilerinden dinlediği anne ve babasına borçludur.¹

Kahire Üniversitesinin hemen yanında bulunan Sa'îdî Lisesine kayıt olur. II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından ve Cemal Abdunnasır öncülüğündeki genç subayların 1952'de yönetimi devralmalarından hemen önce Kahire Üniversitesinin yanı başında geçirdiği lise yılları, Tâhir'in, Mısır'ın içine düştüğü çalkantılı döneme dair siyasi bilincini açmaya başlar. 1952'de Kahire Üniversitesine kayıt yaptıran Tâhir, ailesinin itirazlarına rağmen Edebiyat Fakültesinde tarih okumayı seçer.

1952 Temmuz’unda patlayan devrim ise çoğu genç Mısırlı gibi onu da içine çeker.

1956’da üniversiteden mezun olan Tâhir’in Arapça ve İngilizceye olan yatkınlığı, çeviri alanında çalışmasına yardımcı olur. Danışmanlık ofisinde çalışmaya başlasa da sonrasında 1975 yılına kadar devam ettireceği kültür programlarında spiker ve yönetmen olarak görev alır. Bu kültür programlarındaki görevi, tiyatro ve edebiyata olan bilgi ve ilgisinin derinleşmesi için ona önemli bir fırsat sunar. Bu esnada bazı öyküleri, birçok farklı gazete ve dergide yayınlanmış olsa da ilk yayınlanan kitabı, bir tiyatro eseridir ve 1957 yılında “*bilâ Racul*” (Bir Erkek Olmadan) adıyla okuyucuya sunulur. Onu, 1961 yılında “*Kâne...*” (... İdi) adlı tiyatro çalışması izler. Ancak bu eserin ardından tiyatro yazmayı bırakarak tiyatro eleştirisi ve kısa öyküler yazmaya odaklanır.²

Tâhir’in 1972 yılında *el-Huṭûbe* (Dünürlük) adlı ilk öykü koleksiyonu yayınlanır. Öyküler, yazarın da destekçilerinden biri olduğu Temmuz Devrimi’nden kaynaklı toplumsal bir ayrışmanın ürünleri olarak görülür. Ülkedeki siyasi bunalımdan kaynaklı belirsizlik ve kuşatılmışlık, öykülerdeki kırılmalı ve küçük karakterler üzerinde de kendini hissettirir. Karakterler, otoriter güçlerin çekip çevirdiği kendilerine düşman bir dünyada kendi sefaletlerini yaşar. Tâhir’in bu ilk öykü koleksiyonu, onun sonrasında ulaşacağı yalın dile, yapısal zorlukları kolayca ifade edebilme yeteneğine ve metafor kullanma eğilimine dair ipuçları barındırır.

Cemâl Abdunnâsır’ın “Mısır’ı kalkındırma projesi”nin önemli bir taraftarı olan Tâhir, kendisini gençlik döneminde ateşli bir solcu olarak tanımlar. Sonrasında, Abdunnâsır’ın ölümünün ardından yönetimi devralan Enver Sedat’ın uygulamaya koyduğu “açık kapı politikası”nın aydın kesim içerisindeki muhalif isimlerinden biri olur. Siyasi yönetime olan memnuniyetsizliğini, radyo ve televizyon programlarındaki işini bırakarak gösterir ve yurt dışına çıkarak 1972-1981 yılları arasında Birleşmiş Milletlerin kimi alt kuruluşlarında serbest çevirmen olarak görev alır. Ardından yine Birleşmiş Milletlerin Cenevre’de yer alan ofisine ataması yapılan Tâhir, 1995 yılında emekli oluncaya dek burada kalır ve aynı yıl ülkesine dönmeye karar verir.³

Tâhir, gurbette geçirdiği süre zarfında iki öykü koleksiyonu (*bi'l-Ems Halimtu Bike* [Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm, 1984], *Ene'l-Melik Ci'tu* [Ve İşte Ben Kral Geldim, 1989]); iki de roman (*Şarku'n-Nahil* [Palmiyenin Doğusu, 1985], *Kalet Duḥâ* [Duhâ Dedi ki, 1985]) yayınlar. Peş peşe ortaya konan bu eserler, Tâhir'in yazınsal bağlamda geçirmiş olduğu bir dizi değişiklikleri de yansıtır. Yalın ve akıcı bir dile kavuşmuş; kalemını, insanoğlunun modern zamanlardaki varoluş açmazını ifade etmek için oynatmış; bir aydın olarak ahlaki sorumluluk yüklenmiştir. Eserlerindeki realist unsurları ve katı gerçekliği, çoğu zaman gerçeküstü, mitolojik ve tasavvufi gizemlerle harmanlamıştır.

Bahâ Tâhir, eserleri 1960'lı yıllarda edebi mecralarda görülmeye başlanan Ebû'l-Me'âtî Ebû'n-Necâ (1931-2016), Suleymân Feyyâd (1929-2015), İbrâhîm Aşlân (1935-2012), 'Alâ' ed-Dîb (1939-2016), Cemâl el-Ğiytânî (1945-2015), Şabrî Mûsâ (1932-2018), Sun'ullah İbrâhîm (d. 1937), İdvârd el-Harrât (1926-2015), vb. isimlerin oluşturduğu ve *Cilu's-Sittînât* (60'lılar Kuşağı) olarak adlandırılan “yeni edebiyat” grubunun da bir mensubudur. Öncesinde Abdunnâsır tarafından gerçekleştirilen devrimin bayraktarlığını yapan öykü ve roman karakterleri, bu yazarların eserlerinde “yenik düşmüş birer kahraman”a dönüşmüştür. Acı çekmekte, ümitsizlik içinde yaşamakta; sürekli yalnız, hem kendine hem de çevresine karşı güvensiz bir kişilik oluşturmaktadır. Ve tüm bunların sebebi, toplumcu-gerçekçi yazarın iliklerine kadar işlemiş olan “iç yenilgi” duygusudur.⁴ “Yeni edebiyatçılar” olarak adlandırılan bu yazarların eserlerinde zaman ve mekân iç içe geçmiştir. Bu yazarların en büyük endişesi ise kişinin kimlik sorunları ve diğerleriyle olan ilişkisidir. Ancak Bahâ Tâhir'in eserlerindeki ayırt edici özellik, bir karakter yüceltilirken diğer karakterin tecrit edilmemesidir. Tâhir, felsefi bir surete büründüğü “kader kurbanı” karakterlere genellikle okuyucunun sempati duymasını sağlar. Çünkü Tâhir'in baskı ve sömürünün içine düşmüş karakterleri, çabalamaktan ve meydan okumaktan hiçbir zaman vazgeçmez. Yaşamın anlamını, sevgiyi ve kimliklerini bulma çabası içinde didinirler.

Kuşağının anlatı üslubunu eserlerinde bire bir barındıran yazarın yukarıda saydığımız eserleri dışında 1991 yılında yayımlanan ve büyük beğeni toplayan *Hâletü Şafîyye ve 'd-Deyr* (Safîye Teyzem ve Manastır), *el-Hubfi'l-Menfâ* (Sürgünde Aşk, 1995), *Nuḳḳatu'n-Nûr* (Işık Noktası, 1999), *Vâḥatu'l-Ğurûb* (Günbatımının Vahası, 2006) adlarında dört

romanı ile *Zehebtu ilâ Şellâl* (Bir Şelaleye Gittim, 1998) ve *Lem A'rif Enne't-Tavâvis Taîr* (Bilmezdim Tavus Kuşlarının Uçabildiğini, 2009) adlarında iki öykü koleksiyonu daha bulunmaktadır. Tâhir ayrıca, *Vâhatu'l-Gurûb*⁵ adlı eseriyle, 2008 yılında verilmeye başlanan ve *Arabic Booker* olarak bilinen *Uluslararası Arap Romanı Ödülü*'nün de ilk sahibi olmuştur.

Kendisinin 1983'te İsviçre'deyken kaleme aldığı öykülerinden biri olan *bi'l-Ems Halimtu Bike* (Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm), bir öyküden çok, kısa roman (novella) tarzında biçimlendirilmiş, yazarının geniş vizyonunu ve kültürel birikimini yansıtan hacimli bir eserdir. Yazarın kendi benliğinin samimiyet duygusu, Asya, Afrika ve İsviçre'deki gönüllü sürgün yıllarında edindiği çeşitli kültürel birikimlerle harmanlanarak eserlerinde toplanmıştır. Bu kültürel çeşitliliğin en iyi yansıtıldığı öykülerinden biri olan “*Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm*”ü şöyle özetlemek mümkündür:

Yabancı bir ülkedeki Arap Vakfında çalışan ve oldukça sıradan bir hayatı olan anlatıcı-yazar, her sabah işe gitmek için otobüsü beklerken durakta sürekli olarak onu gördüğünde başını çeviren sarışın bir kadınla karşılaşır. İşe gittiğinde ise çalıştığı yerdeki birkaç Arap arkadaşından biri olan ve tasavvufla ilgilenen Fethi, ona, ruhlar ve yaptıkları yolculuklarla ilgili bir kitap verir. Ancak anlatıcı-yazar kitaptan korkarak bunu, başka bir şehirde çalışan ve her gece telefonda konuşarak birbirleriyle haberleştikleri arkadaşı Kemal'e okuması için postalar. Ancak postanedeki gönderim gişesindeki görevli kadın, her sabah otobüs durağında karşılaştığı o sarışın kadının ta kendisidir. Kitabı hayretle inceleyen kadın, oldukça şaşırsa da yine onunla tek bir kelime konuşmaz. Bu arada Fethi, kitabı okumadığı için anlatıcı-yazara sitemlidir. Kadınla bir diğer karşılaşma markette olur; belli belirsiz gülümsemeler de olsa yine bir şey konuşulmaz. Diğer taraftan, kitabı okumaya başlayan Kemal'in düşüncelerinde bir takım farklılıklar da göze çarpar. Farklı rüyalar görmeye başlamıştır ve telefonda on yıl boyunca bilfiil çalıştığı işinden istifa ederek ülkesi Mısır'a dönmeye karar verdiğini arkadaşına söyler. Anlatıcı-yazarın kadınla bir diğer karşılaşması ise La

Traviata operasında olur. Ancak diğerlerinin aksine bu kez genç kadın, adımı atarak onunla konuşur ve operanın ardından bir kafeye oturarak birbirleriyle konuşup tanışırlar. İsmi Anne-Marie olan sarışın kadın, içindeki kuşkuları gidermesi ve kafasını karıştıran sorulara yanıt vermesi için ondan yardım ister. Ona, günde birkaç kez karşılaşılıyor olmalarının anlamını ve postaneden gönderdiği kitabın neyle ilgili olduğunu sorar.

Anne-Marie'nin evinde gerçekleşen bir çay davetinde genç kadını, anlatıcı-yazara geçmişini ve rüyalarında dahi onu görmeye başlamasıyla bu karşılaşmaların kendisinde bir saplantıya dönüştüğünü aktarırken görürüz. Öyle ki ona göre bunların hepsinin bir anlamı vardır ve bunu çözecek, kendisine yardım edecek tek kişi de anlatıcı-yazardır; ondan adeta yardım dilenir. Bunun için kendisini dahi ona sunmaktan çekinmez. Ancak hiçbir açıklama getiremedikleri ve çözüm üretemedikleri bu son buluşma, ikisi için de bir çöküş olur. Anne-Marie, çözümü bir gece yarısı evinin balkonundan atlayarak intihar etmekte bulur; anlatıcı-yazar ise günden güne erimiş ve arkadaşlarının tanıyamadığı farklı bir benliğe bürünmüştür. Bir gece rüyasında Anne-Marie'yi görür ve merak eder. Daha önce karşılaştıkları yerlerde ve postanede onu bulamayınca evine gitmeye karar verir. Ancak eve vardığında aldığı haber, onun intihar etmiş olduğudur. Gece rüyasında sessizce, gözyaşlarından mahrum ağlarken uzattığı eli, geç de olsa Anne-Marie'ye uzattığı yardım elidir.

Öykünün dili incelendiğinde Tâhir'in, öyküsünü, senfonik bir dil üzerinden kurguladığı ve bu yönüyle diğer öyküleri arasından ön plana çıkan bir çalışma olduğu görülür. Gerçekte sonat formundaki orkestral yapıtlar olan senfonilerin yapısı, olayların gelişimi aktarılırken yazar tarafından bilinçli olarak kullanılır. Okur, öyküde, farklı duygusal etkilenimler uyandırabilmek için senfonilerde görülen hızlı-yavaş-hızlı (allegro-andante-allegro) şeklindeki üç zamanlı uygulamaya tanık olur. Olayların gelişimi, klasik Batı müziğindeki eserler gibi kimi zaman yükselerek, kimi zamansa alçalarak senfonik bir bütünlük oluşturur.⁶ Yazar, sonat formunun yapısına uygun olarak, her bölümün bir haftalık süre zarfına denk geldiği üç bölümden meydana getirir öyküsünü:

Birinci Bölüm / İlk Hafta: Olaylar, allegro -hızlı- zamanlı bir üslupla aktarılır. Yazar, her bölümün başında yaptığı gibi, ilk olarak bir giriş bölümü oluşturarak gurbette geçirmekte olduğu hayatının günlük akışını bize sunar: Her sabah işe gitmek için beklediği otobüs durağında karşılaştığı sarışın kadın, boş zamanlarında içine düştüğü karamsar ruh hali, farklı bir şehirde yaşayan arkadaşı Kemal ile telefon görüşmeleri ve yaşama dair karşılıklı şikâyetleri ve son olarak da kitap okuyarak uykuya dalması... Yazarın yaşamına ilişkin bu bir günlük olay çizelgesi, bütün haftaya yayılan bir yeknesaklığı içinde barındırır.

İlk hafta için oluşturulan giriş bölümünü, sonrasında bir geçiş bölümü takip eder. Geçiş bölümünü oluşturan öge ise iş arkadaşı Fethi'nin anlatıcı-yazara hediye ettiği tasavvufi ilgili bir kitaptır. Anlatıcı-yazar, kitabı, "*Ruh, bazen bedenden ayrılıp yolculuğa çıkar. Bu, genellikle gece uykusu sırasında olur. Ruh, bu yolculuklar sırasında bazen kötü ruhlarla buluşur bazen de iyi ruhlarla ama iletişim sürekli devam eder.*" (s. 34/99)⁷ şeklindeki cümleye kadar okusa da sonrasında korkuya kapılarak kitabı kapatır ve onu arkadaşı Kemal'e postalamaya karar verir.

Birinci bölümün giriş ve geçiş aşamalarının ardından okurun karşısına etkileşim aşaması çıkar. Burada yazarın kullandığı sözcüklerin ezgisel etkisi de görülür. İlk etkileşim, anlatıcı-yazar ile sarışın kadın arasında olur. Anlatıcı-yazar, kitabı arkadaşı Kemal'e göndermek için postaneye gittiğinde sarışın kadının da orada çalıştığını fark eder. Gönderi işlemi yapan genç kadın, kitabı incelese de anlatıcı-yazar ile herhangi bir sohbete girmez. İkinci etkileşim, Fethi'nin anlatıcı-yazara hediye ettiği kitabı okuyup okumadığını sorması ve okumamış olduğunu öğrendikten sonra aralarında geçen diyalogdur:

Fethi'yle karşılaştığımda bana kitabı okuyup okumadığımı sordu. "Hayır," dedim. Üzümlere kafasını salladı, "Yazık, ruhun gıdasını alamamış," dedi. Sonra işaret parmağını göğsüme bastırarak, "Gönlünü bir gül bahçesine dönüştürebilir misin?" diye sordu. Gönlümün kendi içindekilerle yeterince ağır olduğunu söyledim. "İşte tam da bu toprakta bir gül bahçesi yetişir," dedi. Parmağını onun göğsüne bastırarak, "Büroda tek bir gül bahçesi yeter," dedim ve yanından ayrıldım (s.36/101).

Üçüncü etkileşim, anlatıcı-yazarın Kemal'le yaptığı telefon görüşmesi ve Kemal'in, yaşamakta olduğu şehirde ruhunu dahi dolup taşıran bir kar yağışı olduğunu ve bir şeylerin vicdanını rahatsız ettiğini söylemesidir. Anlatıcı-yazarın ona cevabı ise hiçbir şeyi önemsememesi, kitabı postayla kendisine gönderdiği ve eğer ruhunu eksik hissediyorsa göğsünde bir gül bahçesi yetiştirebileceği şeklindedir.

Birinci bölümün son aşamasını, karakterler arasındaki etkileşimin yükselerek tekrar etmesi oluşturur.

İkinci Bölüm / İkinci Hafta: Olaylar, andante -yavaş- zamanlı bir gidişatla aktarılır. Yazar, ilk bölüme oranla daha kısa bir giriş bölümü oluşturmakla yetinir: Hayatın monotonluğu, ilk hafta yaşanan olayların tekrarı, yazarın hafta boyunca işine gidip gelmesi, soğğun ve kar yağışının şiddetlenmesi...

Bu bölümdeki olaylar dizisi, hem anlatıcı-yazarın hem de Kemal ve Anne-Marie'nin yaşamakta oldukları hayatın, kendi zihinlerinde yarattığı karışıklıklar üzerinde yoğunlaşır. Özellikle Anne-Marie'nin anlatıcı-yazara karşı birinci bölümde tanık olduğumuz o ilgisinin, aslında bir tür nefretten kaynaklandığı ortaya çıkar. Kadının öğrenmek istediği, neredeyse her gün rüyasında gördüğü bu adamın kendi hayatındaki tesadüflerle olan bağlantısı ve ona karşı beslediği nefretin sebebidir. Anne-Marie'nin evinde geçen son buluşmada kadın ile anlatıcı-yazar arasındaki diyaloglar, karakterlerin kendi benliklerindeki varoluş problemlerini okuyucuya aktarmada yol gösterici olur:

- *Şu sefil ağacın üstündeki karga beni hüzünlendiriyor. Şimdiye kadar tek bir insanı dahi incittiğini duymamışken dünyadaki bütün insanların kargalardan nefret etmeleri beni üzüyor.*

- *Karga için üzülüyorsun, Kamelyalı Kadın için üzülüyorsun... Ama etten, kemikten yapılmış biz insanları hiç mi hiç önemsemiyorsun!?*

- *Bunu uzun bir zaman önce terk ettim.*

- *Bu dünyada hassasiyetin ve duyarlılığın mağlup olmasına, kötülüğün kazanmasına üzülüyorum. Kamelyalı Kadın'ın âşık olduğu için ölmesi ve kendini kurban etmesi beni üzüyor. Yine aynı şekilde bu dünyada yemek*

bulamayan fakirlerin açlığını bilmek, ilaç bulamayan yoksulların hastalığını ya da tam ilacı buldukları sırada ölümün haksız yere gelip onları aldığını bilmek de beni hüzünlendiriyor. Başlı başına bir ölüm, beni hüzünlendiriyor.

- Tüm bunlar hatta daha fazlası bir zamanlar beni de üzüyordu.

- Ne zaman kaybettin tüm bu olup bitenlere karşı ilgini?

- Tam olarak hatırlamıyorum. Sanırım bu ülkeye geldiğimden beri. Ya da buraya gelmeye karar vermeden kısa bir süre önce (s. 52/111-112).

İki karakter arasındaki bu melodik karşılaştırmalar, birinin hayatında çıkan sorunun diğer karakterin hayatında da karşılık bulması, sonunda Anne-Marie'nin kendisini anlatıcı-yazara teslim etmesi ancak anlatıcı-yazarın istediği şeyin bu olmadığını belirterek onu reddetmesi ve süre giden tartışma yine diyaloglarla devam eder:

Öyleyse söyle... Söyle bana lütfen ne istiyorsun? Ne istiyorsun?" diye sordu.

- İstedğim, imkânsız bir şey.

- Nedir ama o?

- Dünyanın şu an olduğundan daha farklı olması, insanların olduklarından daha farklı olması. Sana düşüncelerimin olmadığını söylemişim ama benim imkânsız hayallerim var.

- Senin bu durumundan bana ne? Neden bundan dolayı ben işkence çekiyorum?

- Ben ne bileyim? Ne yapabilirim ki? Söyle bana, onu yapayım. Bu mahalleyi terk etmemi ister misin? Ya da bu ülkeyi?

- Bunun bana bir faydası olacak mı?

- Nasıl bilebilirim ki? Ben kendime dahi nasıl yardım edeceğimi bilmiyorum. Sana nasıl yardım edeceğimi nereden bileyim? (s. 53-54/113).

İki karakter arasında geçen diyaloglar, sonunda Anne-Marie'nin kendi varoluş problemine dair kafasında yarattığı ancak okura yansıtılmayan bir çözüm yoluyla son bulur:

... alçak bir sesle, “Şimdi her şeyi anladım,” dedi, “Evet, her şeyi görebiliyorum şimdi. Ama ne kadar da acı bir durum bu böyle!”

- Neyi anladın?

Aynı alçak sesle, “Bu benim sırrım,” dedi (s. 54/113).

İkinci bölümde yer alan bu diyaloglar, ana karakterlerin kafalarındaki endişeyi okura yansıtmakla kalmaz; onların hüsrana, acizyet ve ölümlü dolu bu dünyaya karşı savaşlarında nasıl başarısızlığa uğradıklarını da gösterir. Burada iki karakteri varoluşsal bağlamda birbirinden ayıran tek şey zaman'dır. Anne-Marie'nin yaşamı, anlatıcı-yazarın yaşayıp geçirmiş olduğu hayatının bir önceki aşamasını temsil eder ki, Anne-Marie'nin ona karşı beslediği aşırı hissiyatının sebebi de budur. Anlatıcı-yazarın içinde bulunduğu zaman, gerçekleştirmesi imkânsız olan hayaller evresidir ve geçmiş (anlatıcı-yazar) ile şimdi (Anne-Marie) arasında bir bağlantı kurulması mümkün değildir. Öykünün ikinci bölümü, içinde bulunduğu acizyeti anlayan ve bunu kendine bir sır olarak saklayan Anne-Marie'nin, hayatını bu şekilde devam ettirmenin imkânsız olduğunu idrak etmesiyle son bulur.

Üçüncü Bölüm / Üçüncü Hafta:

Olaylar, öykünün üçüncü ve son bölümünde, senfonilerin üç zamanlı yapısına uygun olarak allegro -hızlı- zamanlı bir gidişatla aktarılır. Yazar, her bölümün başında yaptığı gibi, bu bölüme de kısa ama hızlı bir giriş ekler: Kaldırımlarda kümelenenler dışında kar artık erimiş, gün ışığı zayıf da olsa kendisini göstermiş, ortalık dinginliğe kavuşmuştur...

Üçüncü hafta için oluşturulan giriş bölümünü, anlatıcı-yazarın çekmiş olduğu acıları ve bu dünyayı anlamlandırmadaki acizyetini ele alan bir geçiş bölümü takip eder. Burada ele alınan fikir, senfonik yapıya uygun olarak, temel ezgiyle ikincil ezgilerin çarpışması sonucu ortaya çıkar. Temel ezgi, anlatıcı-yazarın acizyetyken; ikincil ezgiler, onun diğer karakterlerle yaşadığı çatışmalardır: Bir doktora görünmesi gerektiğini söyleyen arkadaşı Fethi ile arasında geçen kısa diyalog; izin istemesi halinde buna müsamaha göstereceğini belirten patronuyla

yaşadığı muhabbet; neredeyse her gece telefonda konuştuğu diğer bir arkadaşı Kemal’le yaşanan kopukluk, sonrasında onun kitabı okuduktan sonra değişen düşünceleri, yaşadığı ülkeyi terk edip Mısır’a döneceğini bildirmesi ve son olarak da Anne-Marie’nin bir daha hiçbir şekilde karşısına çıkmamış olması...

Öykünün üçüncü bölümü, anlatıcı-yazarın aslında bilmekte olduğu bir gerçeklikten kaçma çabasıyla son bulur. Rüyalarında gördüğü ve uzun süredir kendisinden haber alamadığı Anne-Marie’nin evine gittiğinde, onun bir gece yarısı evinin balkonundan atlayarak intihar ettiğini öğrenir. Kendisine kapıyı açan Anne-Marie’nin annesi, onu gördüğünde “*Şimdi de benim için mi geldiniz bayım? Benim de mi sıram geldi?*” (s.58/117) diye bağırarak yere yığılır.

Bahâ Tâhir, öykünün sonunda, senfonik yapı dâhilinde oluşturmuş olduğu bu üç bölüme bir sonuç bölümü ekler. Akşam olduğunda kendisini yatağında bulan anlatıcı-yazar, hayal ile gerçeklik arasında gidip gelmektedir: “*O kanatların odada çırpındığı sırada uyuyor muydum yoksa uyanık mıydım? Gördüğüm bir şahin miydi yoksa bir rüya mı? Elimi uzattım. Bir hışırtı duyuyordum; elimi uzattım...*” (s.58/117) Zamansal bağlamda olmasa da mekânsal ve fikirsal olarak Anne-Marie’yle aynı hayatı yaşayan anlatıcı-yazar, ona beklediği duyarlılığı gösterememiş ve bu hatasını çok geç fark etmiştir. Burada hatırlamamız gereken ise karakterler arasında dolaşan ve öykünün kilit taşlarından biri olan tasavvufu ilgili kitabın ilk cümlesidir: “*Ruh, bazen bedenden ayrılıp yolculuğa çıkar. Bu genellikle gece uyku sırasında olur. Ruh, bu yolculuklar sırasında bazen kötü ruhlarla buluşur bazen de iyi ruhlarla ama iletişim sürekli devam eder.*” (s.34/99) Anlatıcı-yazarın odasında tanık olduğu, ona elini uzattığı Anne-Marie’nin bizatihi ruhudur. Aralarındaki iletişim bir şekilde devam eder. Yazar, yaşam sebebini, diğer insanlarla olan ruhsal etkileşiminin ne anlama geldiğini artık idrak etmiştir. Geç de olsa yardım elini uzatmaya hazırdır: “*Daha önce hiç görmediğim güzellikteki ışıklar ve renkler ile beraber etrafımdaki kanat çırpıntıları odaya dolup taşıyordu; elimi uzattım. Gözyaşlarından mahrum sessizce ağlamaya başladım; ancak, elimi uzattım.*” (s.58/117)

Tâhir’in bu öyküsünde hiçbir mekân ismi geçmese de eserin kaleme alındığı 1983 tarihi ve anlatıda geçen mekân tasvirleri, olayın

yabancı bir ülkede, yazarın hayatıyla ilişkilendirecek olursak, 14 yıl boyunca yaşadığı İsviçre’de geçtiğini aşikâr kılar. Kaldı ki öyküyü, Tâhir’in hayatıyla ilişkilendirmemek hata olur. Öyle ki satır aralarında, anlatıcı-yazarın Anne-Marie’ye söylediği “*Ülkemdeki insanların ne benim düşüncelerime ne de bana ihtiyaçları vardı. O yüzden ben de unutmaya karar verdim. Çok fazla şeyi unuttum.*” (s.46/107) ya da “- *Ne zaman kaybettin tüm bu olup bitenlere karşı ilgini? - Tam olarak hatırlamıyorum. Sanırım bu ülkeye geldiğimden beri. Ya da buraya gelmeye karar vermeden az bir süre önce.*” (s.52/112) gibi cümleler, onun bir çeşit gönüllü sürgünlüğünün sebebinin hayatı hakkında ufak bir bilgiye sahip olan herhangi bir okuyucuya dahi rahatlıkla hissettirir.

Yine anlatıcı-yazar ile Anne-Marie arasında geçen, “- *Öyleyse söyle... Söyle bana lütfen ne istiyorsun? Ne istiyorsun? - İstedğim imkânsız bir şey. - Nedir ama o? - Dünyanın şu an olduğundan daha farklı olması, insanların olduklarından daha farklı olması.*” (s.53-54/113) diyalogunda da olduğu gibi anlatıcı, idealleri uğruna, bu istekleri uğruna ceza çeken Bâhâ Tâhir’in ta kendisidir. Ancak eserin sanatsal yönünü yükselten, yazarın bunu otobiyografik değil imgesel bir anlatımla okuyucuya sunabilmiş olmasıdır.

78

Birinci tekil şahıs anlatımının tüm bir öyküye yayılmış olması, esere bir günlük havası katmış olduğunu düşündürse dahi yazarın yalın tutumu, hayata dair canlı betimlemeleri, toplumu ve bireyi anlamak ve çözümleyebilmek için onların kültürlerine nüfuz etmesi bunu arka planda tutmuştur. Öyle ki öykünün birçok yerinde geçen “*Onun da benim gibi bir yabancı olduğunu hemen anladım; çünkü bu şehrin insanların hiç kimseyle konuşmadığını gayet iyi biliyordum.*” (s.34/99); “*Genellikle ülke halkının çalışırkenki durumu gibi çehresi bir kez daha sertleşti.*” (s.35/100) gibi cümleler ya da anlatıcı-yazarın gittiği bir çamaşırhanede yaşlı bir kadın ile iki siyahî genç arasında geçen diyalog, içinde bulunulan toplumun yabancılara karşı tutumunu, hissedilen soğukluk ve soyutluğu, bir kültür analizinin sonucu olarak ortaya koyar.

Yazar tarafından tasavvufi bir çerçeveye sokulmak istenen öykü, birçok bilinmezliği, birçok sufi yaklaşım ve simgeleri de içinde barındırır. Örneğin öykü boyunca bahsi hiç kapanmayan Fethi’nin okuması için anlatıcı-yazara verdiği sufizm ve ruhların yaptığı yolculuklarla ilgili kitap, her ne kadar kendisi okumaktan korksa da, okuyanlar üzerinde, örneğin Kemal’de, büyük bir değişime yol açmıştır.

Aynı şekilde yazarın bu bağlamda kullandığı sözcükleri de bilinçli olarak seçtiğini, simgeleri tasavvufî bir tasviri şekillendirmek için kurguladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin, anlatıcı-yazarın Anne-Marie ile her karşılaşmasında kadının üstündeki elbiselerin yün olması (جاكتتها الصوفية - yün ceket; بلوزة بيضاء من الصوف الثقيل - kalın yünden beyaz bir bluz) ve yün kelimesinin Arapça “الصوفي - الصوفية” (eş-şûfî - eş-şûfiyye) sözcükleriyle ifade edilmesi bir tesadüf değildir. Aynı şekilde Kemal’in Muaviye ile Hüseyin’i barıştırmaya çalıştığına dair gördüğü rüya, Anne-Marie’nin bir şahinin anlatıcı-yazarı sarmalarken gördüğü rüyası ve anlatıcı-yazarın Anne-Marie’nin ölümünden sonra gördüğü rüyasında bir şahinin kanat çırpışlarıyla odayı renk ve ışık huzmeleriyle donatması, bu yaklaşıma dair kurgulanan olaylardır ki tasavvufî anlamda şahinin “kutsal bir ruhun”⁸ şerhi olarak gösterildiği de bilinmelidir. Yine tasavvufî bağlamda büyük bir anlam derinliğine sahip olan beyaz renginin Anne-Marie’nin evinin tasvirinde sıkça kullanılması (ستارة بيضاء - beyaz bir perde; مفارش بيضاء - işlemeli beyaz masa örtüleri; زهور قرنفيل كبيرة بيضاء و حمراء - kırmızılı, beyazlı büyük karanfiller) ve öncesinde Anne-Marie’nin bir Hıristiyan azizi olan Aziz Fransua’ya olan ilgisini dile getirmesi bu çerçeveye girebilecek örneklerdir.

Öyküde karakterlerin kendi kendilerini yahut birbirlerini betimlemeleri, yazarın yeteneğini yansıtması yanı sıra kahramanların benliklerine ve mantıklarına yaklaşımda okuyucuda özel bir zevk uyandırır. Örneğin içinde bulunduğu karamsarlık Anne-Marie’nin ağzından şöyle aktarılır: “*Bu dünya beni hasta ediyor. Hiçbir faydası yok. Birçok insan çabalayıp duruyor ama hiçbir faydası yok. Her asır yine aynı aptallık. Aynı nefret, aynı yalan, aynı sefalet. Afrika’ya gitmeyi bile düşündüm; hiç olmazsa orada insanlara yardım ederdim. Düşündüm ki...*” (s.45/107)

Anne-Marie’nin tesadüfçülükten öte kaderci bir tutum sergilemesi, aslında öykünün sonunda onun kendisini kaderin ellerine teslim etmesiyle de bir paralellik gösterir. Yazarın bu bağlamda öykünün gidişatında araya bir ipucu sıkıştırdığı, anlatıcı-yazar ile Anne-Marie’yi ilk kez *La Traviata Operası*’nda bir araya getirdiği ve bu eserin yazar tarafından bilinçli bir şekilde seçildiği de gözden kaçmamalıdır. Çünkü bu eserde, Kamelyalı Kadın olarak bilinen Violetta adındaki bir hayat kadınının, zengin aile çocuğu Alfredo Germont’la arasındaki büyük

aşkından toplumun ahlaki değerleri, değer yargıları ve mahalle baskısı yüzünden mutluluğunu ve hayatını kaybetmeyi göze alarak vazgeçmesi ve bu yüzden genç yaşta hazin bir sonla ölümü işlenir. Ne tuhaftır ki Anne-Marie de hayatı boyunca kendisini toplumun ahlaki değerlerinden soyutlayarak kendi mantığının olur verdiği şeylere yönelmiş ancak bu mantığın işlemez hale geldiği durumda intiharı yeğlemiştir.

Öyküde ön plana çıkan bir diğer unsur ise diyalogların yoğunluğudur. Bu diyalogların akıcılığı ve fazlalığı, öyküyü diri tuttuğu kadar uygun bir atmosfer yaratmada da etkili olmuştur. Ayrıca diyalogların kullanımındaki ustalığın yazarın senarist yanından kaynaklı bir profesyonellik olduğu da söylenebilir.

Eserdeki önemli imgelemlerden biri ise yazarın, kasvetli bir ortam yaratmak için doğa olaylarından yararlanmasıdır. Olayların ve gerilimin tırmanışta olduğu birinci ve ikinci bölümlerde her yer boylu boyunca karla kaplıdır. Örneğin, anlatıcı-yazar kitabı alıp Kemal'e göndermek için Anne-Marie'nin çalıştığı ve onunla karşılaşacağı postaneye giderken birden kar yağmaya başlar: “*Otobüsteyken aniden kar yağmaya başladı. Başta beyaz kâğıtlardan gelişigüzel kırılmış gibiydi kar; sonra şiddetlendi, yoğunlaştı ve otobüsün dışındaki dünya, sonu olmayan beyaz bir minyatürden yapılmış hareketli bir perdeyle sarmalandı.*” (s.35/100) Anne-Marie'nin evindeki son buluşmaya gidilirken de durum pek farklı değildir: “*Hafta sonu onunla otobüs durağında buluştuk. Kapkara bulutlar gökyüzünü sarmış, gündüzü geceye çevirmişti. Kar, kaldırımlarda ve evlerin balkonlarında varlığını sürdürüyordu.*” (s.48/109) Gerilimin sona ereceği, olayların bir sonuca erişeceği son bölümde ise etrafa bir sessizlik çöker ve kar, dinginliğin bir alameti olur: “*Üçüncü hafta artık karlar erimişti; sadece ayakkabılardaki tozlar gibi kaldırımlarda bazı kar öbekleri kalmıştı.*” (s.55/115)

Sonuç

Senfonik bir anlatı üslubu oluşturularak kurgulanan “*Dün Gece Rüyamda Seni Gördüm*” adlı öykü, Bahâ Tâhir'in, eleştirmenler tarafından en çok takdir toplayan ve üzerine en çok araştırma yapılan eserlerinin başında gelir. Tâhir, edebiyat alanında daha çok romancı yönüyle ön plana çıkmış olsa da kaleme aldığı öyküleri, en az romanları kadar ilgi çekici ve Mısır'ın sosyokültürel arka planı için birer örnek teşkil edicidir. Ayrıca *Altmışlılar Kuşağı*'nın ayırt edici özellikleri

olarak bireyin yalnızlığı, kendisine ve çevresine karşı güvensizliği ve iç yenilgisi gibi temalar da öyküde kendilerine yer bulmuştur. Ana karakterlerden biri olan Anne-Marie'nin yaşadıklarının ve tanık olduklarının ardından intiharı yeğlemesinin sebebi, kendisine sır olarak saklamış olduğu aciziyeti, iç yenilgisi ve içinde bulunduğu toplumun ahlaki değerleri karşısında işlemez hale gelen mantığıdır.

Eser, her ne kadar yazar tarafından tasavvufi bir çerçeveye sokulmak istense de, öyküde okuyucuyu rahatsız edebilecek yön, anlatıcı-yazar dışındaki bütün kahramanların bir anda tasavvuf ehli kesilmesidir. Sanki hepsi, onu da kendi aralarına katabilmek için bir yarış vermektedir. Bunu, öykünün sonucuyla ve yaratılmak istenen ortamla ilişkilendirebilecek olsak da yazarın bu davranışını, onun gönüllü sürgünlüğü sebebiyle halkına ve ülkesine karşı takındığı tutumla bağdaştırmak da mümkündür.

Bahâ Tâhir'in hem sade üslubu ve basit yazma tekniği bakımından hem de ölüm temasının hemen hemen bütün eserlerinde yer edinmiş olması açısından Amerikalı yazar Ernest Hemingway (1899-1961)'le olan benzerliği de bir o kadar ilginç ve incelenmeye muhtaç bir olgudur. Ölüm, Hemingway'in anlattığı tüm öykülerde ana temalardan biridir. Onun dünyasında ölüm çocuklukla birlikte başlar ve yaşamın ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Küçüklüğünden beri ölümlere tanıklık etmiş olan, aile bireylerinin birçoğunu sıtma ve vebadan kaybeden Bâhâ Tâhir için de ölüm, hem kendi yaşamındaki hem de eserlerindeki hayat gerçeklerinden biridir. Ayrıca Tâhir'in öykülerindeki ufak imgelerle roman boyutundaki mesajları okuyucuya iletebilme çabası da Hemingway etkisinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Tüm bu etkenler çerçevesinde, Tâhir'in incelemeye tabi tuttuğumuz öyküsünde yansıttığı gerçekçi tutum, okuyucuyu ebedi sorunlara ve varoluşsal bir krize yönlendirir. Felsefi bir surete büründürülmüş “kader kurbanı” karakterler, okuyan nezdinde birer sempati unsurudur. Ana karakterler arasındaki mekânsal birliktelik ile zamansal farklılık öykü boyunca daimi bir çatışma içindedir. Öyle ki eserde karşımıza çıkan en zor nokta, hiçbir soyutlama yapılmaksızın, realizm, sembolizm ve egzistansiyalizm arasındaki ilişki bağının birbiriyle bağlamlandırılmaya çalışılmasıdır. Bahâ Tâhir'in ustalık payı, bu bağlamı, yazınsal çerçevede kolaylaştırmış olmasında ortaya çıkar.

Kaynakça

- Bedevî, M. (1992) “el-Kitâbe ve'l-Hanîn - Kıra'a fî Rivâye Hâletî Safiyye ve'd-Deyr”, *Fuşûl*, (S.11/2).
- , (2007) “Bahâ' Tâhir”, *Ķâmûsu'l-Edebi'l-'Arabî el-Ħadîs*, (Der. Ħamdî es-Sekkût), Kahire: Dâru's-Şurûk.
- Er, R. (2012) *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- 'İyd, Ħ. (2009) *el-Ķışşatu'l-'Arabiyye el-Ķaşîra*, , Kahire: el-Meclisu'l-A'lâli's-Sekâfe.
- Tahir, B. (2017) *Bilmezdim Tavus Kuşlarının Uçabildiğini*, (Z. Ceylan, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Tâhir, B. (2007) *Hâletî Şafiyye ve'd-Deyr*. (Yazarın önsözü), Kahire: Dâru's-Şurûk.
- Yılmaz, K. ve Çetin, K. (2007) “Rüyalar ve Niyazî Mısırî'nin Ta'bîrâtı'l-Vâkı'ât Adlı Eserinde Rüyaların Dili”, *Turkish Studies*, (S.2/4).

- ¹ Bedevî, M. (2007) “Bahâ' Tâhir”, *Ķâmûsu'l-Edebi'l-'Arabî el-Ħadîs*, (Der. Ħamdî es-Sekkût), Kahire: Dâru's-Şurûk, s. 127.
- ² Bedevî, M. (1992) “el-Kitâbe ve'l-Hanîn - Kıra'a fî Rivâye Hâletî Safiyye ve'd-Deyr”, *Fuşûl*, (S.11/2),s.241.
- ³ Tâhir, B. (2007) *Hâletî Şafiyye ve'd-Deyr*, (Yazarın önsözü), Kahire: Dâru's-Şurûk, s.7-34.
- ⁴ Er, R. (2012) *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, Ankara: Vadi Yayınları, s.36-37.
- ⁵ Eser, 2011 yılında İsmail Özdemir tarafından *Sürgünde Günbatımı* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.
- ⁶ 'İyd, Ħ. (2009) *el-Ķışşatu'l-'Arabiyye el-Ķaşîra*, Kahire: el-Meclisu'l-A'lâli's-Sekâfe, s.108.
- ⁷ Tahir, B. (2017) *Bilmezdim Tavus Kuşlarının Uçabildiğini*, (Çev. Zafer Ceylan), İstanbul: Kırmızı Yayınları, s.34; Tâhir, B. (1992) *Mecmû'a A'mâl Bahâ' Tâhir*, Kahire: Dâru'l-Hilâl, s.99. (Çalışmada kullanılan diğer alıntılar, adı geçen kitaplardan yapılmış olup sonrasında ilk numara Türkçe çevirisinde, ikinci numara Arapça metninde olmak kaydıyla sadece sayfa numaraları belirtilmiştir.)
- ⁸ Yılmaz, K. ve Çetin, K. (2007) “Rüyalar ve Niyazî Mısırî'nin Ta'bîrâtı'l-Vâkı'ât Adlı Eserinde Rüyaların Dili”, *Turkish Studies*, (S.2/4), s.1066-1076.

ŞEYH-MÜRİT İLETİŞİMİNİN YAZMA GELENEĞİNE KATKISI:

MELA ZAHİRÊ TENDÛREKÎ'NİN *DÎWAN'I**

Ayhan Tek**

Öz

1882’de Muş-Malazgirt’te doğan ve 1966’da aynı yerde vefat eden Mela Zahirê Tendûrekî, Klasik edebiyat geleneğinde önemi hakkıyla anlaşılmamış son dönem şairlerindedir. Geçen yüzyılda Doğu medreselerinin yetkin ve etkili âlimlerinden olan Şeyh Muhammed Ziyaeddîn’in yanında yetişen ve ona mürit olan Mela Zahir, Arapça, Farsça, Kürtçe ve Türkçeyi çok iyi derecede bilen ve klasik edebiyat geleneğine hâkim olan bir isim idi. Fakat bu özellikleri dışında onun dikkat çekici en önemli yönü, şeyhi Muhammed Ziyaeddîn’in vefatına kadar herhangi bir eser yazmamış olmasıdır. Bu yönüyle kendisini bir divan oluşturacak kadar gazel ve kaside yazdırmaya iten motivasyonunun şeyhinin yokluğunun etkisiyle olması ilginç bir ayrıntıdır. Bu yönüyle klasik edebiyat geleneğinde şeyh-mürit ilişkisinin daha iyi anlaşılması açısından önemli detaylar barındıran Tendûrekî’nin *Dîwan’ı*, aynı zamanda bilginin aktarılmasında usta-çırak ilişkisinin nasıl tezahür ettiğini de gösteren enteresan bir metindir. Nitekim “Hazret” olarak büyük bir şöret bulan hocası Şeyh Ziyaeddîn’in medrese ve tarikat geleneğinde önemli bir konumda olması, yetiştirdiği müritlerinin üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Bu bağlamda ağırlıklı olarak Kürtçe gazel ve kasidelerin yanı sıra Arapça ve Farsça manzumelerin de yer aldığı *Dîwan’ı* ilmî silsile içinde bir şeyhin etkisinin, özellikle de müritleri üzerindeki tesirinin kavranması için mühim bir eserdir. İhtiva ettiği tüm şiirlerin bir kişiye (şeyhe) ithafen yazıldığı bu divan, aynı zamanda Tendûrekî’nin hem kendi yaşamına hem de medrese geleneğine dair tarihî bilgiler barındırması bakımında da dikkat çekici bir metin özelliği taşımaktadır. Çünkü

83

* Bu çalışma, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ile Muş Alparslan Üniversitesi tarafından 10-12 Mayıs 2018 tarihinde düzenlenen *Tarih ve Kültür Bağlamında Muş Uluslararası Sempozyumu*’nda sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü. e-mail: ayhangeveri@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 04.11.2018

Makale Kabul Tarihi : 25.11.2018

tasavvufî ilim geleneğinin temellerine ilişkin bilgilerin yer aldığı, metinlerarasılık bağlamında göndermelerin sıkça kullanıldığı *Dîwan*'da Mevlânâ'dan İmam Gazâlî'ye, Ehmedê Xanî'den Hâfız-ı Şîrâzî'ye kadar pek çok şair-mutasavvıfın metin inşasındaki etkileri görülmektedir. Bu yönüyle, sadece Klasik Kürt edebiyatının bir metni olmaktan çok, klasik Doğu edebiyatı içinde de söz söyleyen bir yapıta dönüşen Tendûrekî *Dîwan*'ı, üzerinde ilmî tetkikler yapılmaya değer bir metin olarak görülmeli. Bu bağlamda biz de bu çalışmada, şeyhinin ölümü üzerine telif ettiği divanında, klasik edebiyatın mazmunlarını ustaca kullanan ve yetiştiği ilmî silsileye dair önemli tarihî bilgiler veren Tendûrekî'yi tanıtip *Dîwan*'ındaki şeyh-mürît ilişkisi çerçevesinde beliren ilişkinin klasik yazma geleneğinde motivasyona dönüşümünü incelemeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Mela Zahirê Tendûrekî, Şêx Ziyaeddîn, *Dîwan*, şeyh, mürît, tasavvuf.

Contribution of Sheikh-Disciple Communication to the Writing Tradition: Mela Zahir Tendureki's *Diwan*

84

Abstract

Mela Zahirê Tendûrekî, who was born in Muş-Malazgirt in 1882 and died in 1966, is one of the recent period poets who have not been understood rightly in the Classical literature tradition. Mela Zahir, who had been raised and disciplined by Sheikh Muhammad Ziyaeddin, one of the most influential scholars of the Eastern madrasa in the last century, is a person who had very good knowledge of Arabic, Persian, Kurdish and Turkish, and mastery of the classical literature tradition. But despite these features, his most remarkable aspect was that he has not written any work until the death of his sheikh, Mohammad Ziyaeddin. In this regard, the most important motivation that drives him to write the lyrics and the odes so as to constitute a divan is the absence of his sheikh that gives is a remarkable detail. In this respect, in the classical literary tradition, Tendûrekî's *Dîwan*, which contains important details in terms of better understanding of the relation of sheikh-disciple, at the same time, is an interesting example of how the master-apprentice relationship manifests in the transfer of knowledge. Because, to be known with his great reputation as "excellency", as he was the last ring of an important chain in the madrasah tradition, had a great

influence on the disciples he had cultivated. In this respect, *Dîwan*, which mainly includes Kurdish lyrics and odes as well as Arabic and Persian texts, is an important work for grasping the influence of the Sheikh especially on his disciples in the scientific chain. This divan also carries a remarkable textual character in the care of Mela Zahir's historical knowledge both in his own life and in the madrasa tradition. Because in *Dîwan* where information about the bases of the mystical science tradition is included, and sentences that are often used in the context of intertextuality, from Mevlana to Imam Ghazali, from Ehmedê Xanî to Hafiz-i Shirazi, the effects of the construction of texts of many Sufis are seen. In this respect, scientific investigations on Tendûrekî's *Dîwan*, which transformed into a work that speaks not only in classical Kurdish literature but also in classical Eastern literature, should be regarded as worthwhile text. In this context, we aim to introduce Tendûreki, who gives important historical information on the scientific sequence that skillfully uses and enacts the essays of classical literature in his divan, which he wrote on the death of his sheikh, and examine the transformation of the relationship between the texts and the sheikh-disciple in his *Dîwan* into motivation in the classical writing tradition.

Keywords: Mela Zahirê Tendûrekî, Sheikh Ziyaeddin, divan, sheikh, disciple, sufism.

Structured Abstract

One of the most important representatives of classical Kurdish poetry of the late 19th century, Mela Zahire Tendûrekî (1882-1966, Muş), is a remarkable person who stands out with his education from madrasah and the professorship he has performed. Tendûrekî gained his real reputation with his *Dîwan*, a compilation of poems which he wrote for his mentor, Sheikh Muhemmed Ziyaeddin (1855-1922), who was an important mystic in Kurdish madrasas (Çağlayan, 1996, p. 299).

It is evident that one of the most important people who had a great influence on Mela Zahire Tendûrekî was Sheikh Ziyaeddin. In this context, it is very interesting that Tendûrekî, who had not written any literary work before and had not published any poem, has written enough poems to create a "diwan" shortly after the death of his mentor,

Sheikh Muhemmed Ziyaeddin. This spells out the motivation of the poet, but also points to a direction that explains the tradition of classical poetry. Therefore, the reason that encourages the poet to write poetry is theological, mystical and pedagogical influence which can be summarized as spiritual link. On the other hand, to understand this link will also lead us to understand the classical Eastern poetry and epistemology.

Dîwan is Mela Zahiré Tendûrekî's only work who was a member of Naqshbandi sect. As it is understood from his *Dîwan*, he was linguistically and literally eligible to write his book (Arabic, Persian and Kurdish) which contains 105 poems that 66 are in Kurdish, 22 are in Persian and 17 are in Arabic (Tendûrekî, 2007).

Tendûrekî's three-language ink poems, which show him to internalize the classical literary tradition in terms of both his style and his Sufî references in his *Dîwan*, are also remarkable in terms of displaying the late period literature approach (Tendûrekî 2007: s. 305; s. 357). Indeed, the main factor that pushed Tendûrekî that happens to be his devotion to his sheikh and his deep sorrow over his death do not makes to understand such poet. In addition, this situation explains many points about the classical literary tradition that Tendûrekî produces within his works. In this regard, to explain the importance of the relationship between the sheikh and the disciple as a motivational factor for the emergence of classical poetry and the strict adherence of the disciple to the sheikh from the poem of Tendûrekî will be a reading to analyse this tradition.

Observing the content of Mela Zahir's *Dîwan*, it is possible to say that he wrote his poems with the intention of writing a dirge upon the death of Sheikh Ziyaeddin. Therefore, it is also possible to say that the writing motivation of the poet is completely developed through the notion of death, as there is no information that the poet has written a literary work before. It can be seen through Tendûrekî's poems that the death of his mentor, Sheikh Ziyaeddin and Ziyaeddin's son one week after him had a great impact on him (Geveŕi, 2007, p. 6-7).

Sheikh Muhammad Ziyaeddin was the son of Sheikh Abdurrahman Tagi (1831-1886), a member of the Tagi family who had an important place in the history and religious order of the Kurdish madrasah and who was very famous among the Kurds under the name "Seyda" (the

master). According to his disciple, Mela Zahire Tendûrekî, Sheikh Ziyaeddin had a profile that was irreplaceable in the scientific and mystical sense. Indeed, these and similar expressions take place in Tendûrekî's *Dîwan*, are also sensory evaluations of a disciple who is influenced by the death of the sheikh.

As a classical educational institution, those who were educated in madrasas were male individuals. For this reason, it is accepted that there is a respect and discipline based hierarchy in these educational processes between the master and his students. However, in the texts, similar to the prophetic tradition, which constitute a classical culture in which the madrasa is fed, the spiritual processes are explained between two male individuals in a similar manner to the master-apprentice relationship. No doubt that this appears more in mystical and literary texts. The best examples of this, as mentioned before, are the narratives about "Maulana-Shams" and "Mahmud-Ayaz" as in some works such as *Salaman u Absal*. And the narratives such as "Moses and Khidr" can also be given as examples. Therefore, as an individual growing up in a culture with such an epistemological background, Mela Zahire Tendûrekî and his work must be analysed within the meaning world of this tradition. Thus, the analysis of the poems he wrote for the sheikh was realized on a more rational basis.

This situation, which we mentioned in the context of the relationship between Tendûrekî and sheikh, does not only apply to Kurdish madrasas, but also shows a general corporate identity. As a matter of fact, it is possible to determine this by starting from a broad acquis from the bedside works of tradition such as *Tezkiretu'l-Evliya* to the works of *Menakib-nâme*. Therefore, analysing such works, it can be clearly seen that the scholars who were educated in the madrasahs generally received their first educational experiences from their fathers or grandfathers, and that the scholarly and sectarian lines were often acquired through such a close family membership. In this regard, the blood bond between the student who had a demand for education and the master could be stronger than the institutional bond. For this reason, their loyalty and heart ties to the sheikhs, to whom they were connected with a glorifying emotional bond, becomes stronger. Of course, in addition to the concept of caliphate which is necessitated by the mystical authoritarian structure of the sheik's position, we also need to

add the loyalty of the disciple towards the scientific authority of scholars as a requirement of the institution of madrasa. That is because, in many madrasas, these two authorities play a leading role; and those who received their consents and who had a religious state were sometimes bound to those who received these documents with a formal identity, both through the order and the madrasa. Thus, while receiving the consent, the successor of the sheikh would be determined. Finally, in the light of all this information, Tendûrekî's poems in character of lament clearly display the role of sheikh and master who have a great importance in the view of the students within the circle of classical culture.

Giriş

Son dönem Kürt âlim ve şairlerinden olan Mela Zahirê Tendûrekî (1882-1966) üç dilde yazdığı şiirlerinin toplandığı *Dîwan*'ıyla tanınır. Bu çalışma çerçevesinde üzerinde duracağımız Tendûrekî'nin *Dîwan*'ı, şairin oğlu Mela Abdurrahman Biçici tarafından hazırlanıp 2007 yılında Nûbihar Yayınları'nda yayınlanmıştır. *Dîwan*'da Kürtçe şiirler iki alfabe (Arap ve Latin alfabesi) ile aktarılmışken Arapça ve Farsça şiirler ise özgün alfabe ile verilmiştir. Dolayısıyla üç dilli ve iki alfabeli bir eserden söz etmekteyiz. Ayrıca *Dîwan*'da yer alan şiirler, yazıldıkları dillere göre tasnif edilmiş olup bunlar da kendi aralarında Arapça alfabetik sıralamaya dayalı kafiye sistemine ve geleneksel divan tertibine göre sıralanmıştır. Klasik edebiyat geleneği içinde kuşkusuz Tendûrekî *Dîwan*'ını ayırt edici yönü, şekil ve muhtevasından ziyade, içindeki tüm şiirlerin şairin şeyhi için yazdıklarından oluşmasıdır.

Tendûrekî'nin *Dîwan*'ında da görüleceği üzere, klasik Kürt edebiyatı metinleri bir yönüyle medrese kurumuyla kesişmektedir. Çünkü bu metinleri yazmış şairlerin büyük bir bölümü, aynı zamanda bu kuruma mensup kişilerdir. Bu sebeple son zamanlarda özellikle Kürtler arasında medrese kurumu bu bağlamda tartışılmaya başlanmıştır. Elbette bu tartışmaların büyük bir kısmı, medrese kurumunu eleştirel ve analitik bir okumaya tabi tutmaktan geçmektedir. Oysa modern ya da klasik diğer eğitim kurumlarında karşımıza çıkabileceği üzere, olumlu yanlarının varlığı gibi olumsuzlanabilecek yönlerinin de olabileceği yadsınmamalıdır. Nitekim uzun dönemler boyunca tedrisatın sürdüğü, önemli âlimlerin yetiştiği ve nitelikli metinlerin telif edildiği bu kurumun zayıf yanlarının görülüp tartışılması gerekmektedir. Fakat bu çalışmanın hareket noktası medrese kurumunun kendisi olmadığından bu tartışmaların uzağında kalarak medresede yetişmiş bir şair olan Mela Zahirê Tendûrekî'nin şeyhinin ölümü üzerine telif ettiği *Dîwan*'ı olacaktır. Bu çalışmada, *Dîwan*'da yer alan ve özellikle şairin şeyhinin ölümü üzerine yazdığı Kürtçe şiirlerden birkaçı ele alınıp bunlar üzerinden eserin yazılma motivasyonunun ortaya çıkarılması amaçlanacaktır. Böylece medrese kurumu ile Kürtçe klasik edebiyat metinlerinin üretimi arasındaki ilişki açıklanmış olacaktır.

Martin van Bruinessen önemli çalışması *Ağa, Şeyh ve Devlet*'te Kürtlerin sosyolojik tabakaları ve bu tabakalardan biri olan tarikatları inceleyip bunların bünyesindeki ilişki ağını çözmeye çalışmıştır. Bruinessen, mürit sözcüğünün anlamını “ruhani bir yol izleyen tarikat üyesi demektir” (Bruinessen, 2003, s. 367) şeklinde verirken sadece Nakşî ve Kadirî gibi tarikatlar bağlamında bir tanımlama yapmıştır. Elbette mürit ve şeyh tabirleri daha çok tarikat-içi bağlam içinde kullanılmaktadır. Fakat bizim bu yazıda özellikle üzerinde durmak istediğimiz husus bir medrese üstadı olarak Şêx Ziyaeddîn'in kendi talibi tarafından bir “şeyh” olarak görülmüş olmasıdır. Bundan dolayı biz de burada şairi/talibi (Tendûrekî'yi), şiirleri çerçevesinde bir “mürit” olarak ele aldık. Çünkü müridin (Tendûrekî'nin) şiirlerinde ortaya çıkan bağlılık, bir öğrenci-hoca ilişkisinden çok bir mürit-şeyh ilişkisini yansıtmaktadır. Bu nedenle biz de bu şiirleri tarikat kodları ile okumayı daha uygun gördük. Böylece medrese kurumundaki ilişki biçimini açıklamak için burada tarikat sistemindeki mürit-şeyh ilişkisinden hareket ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda şeyhlik her iki sistemde benzer bir manevi rehberi işaret ediyorsa da medrese kültüründe “mürit” konumundaki talebeye daha çok ilmi seviyesine göre “feqî”, “suxte”, “mîr” ya da “talip” denilmekteydi. Bu itibarla burada Mela Zahirê Tendûrekî'nin şiirlerini çözebilmek adına tarikat sistemindeki ilişki biçimiyle bir okuma yapmaya çalışacağız.

Tendûrekî'nin şeyhinin ölümü üzerinden kaleme aldığı şiirlerini açıklarken medresenin tamamen tarikat kurumundan bağımsız olmadığı hatta çoğu zaman bu iki kurumun birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim bu anlamda medrese kurumundaki ilişki ağının çözümlenmeye çalışıldığı *Şark Medreselerinin Serencâmi* isimli çalışma, hem Tendûrekî-Hezret arasındaki mürit-şeyh ilişkisini okuma biçimimizi hem de medrese-tarikat arasındaki geçişkenliğe dair tespitlerimizi (ödünç aldığımız formülasyonu) desteklemektedir (bkz. Çiçek, 2009, s. 152-158).

I. Mela Zahirê Tendûrekî ve *Dîwan*'ı

1882 yılında Muş'un Malazgirt ilçesine bağlı Kanîkork (bugünkü ismiyle: Hancağız) köyünde¹ doğan Mela Zahirê Tendûrekî'nin asıl adı Abduzzahir olup babasının ismi ise Nimetullah b. Mîr Mustafa'dır. Medrese eğitimi alan ve bu eğitim sisteminde okutulan müfredata iyi derecede hâkim olan şair önemli birçok müderristen dersler almıştır. Mehmet Çağlayan'ın aktardığına göre şair yedi yaşındayken Şâfî

fikhının temel eseri olarak bilinen *Gayetü'l-İktisâr*'ı okuyup birçok kısmını ezberlemiştir. İlk gençlik yıllarında Diyarbakır'ın Silvan ilçesine giden şair, orada Mela Hisênê Kîçik'in yanında okumaya başlamıştır. Daha sonrasında kendisinde büyük bir etki bırakacak olan Şêx Muhemmed Ziyaeddîn (1855-1922)'in yanında okumak için Norşîn (Güroymak)'a giden Tendûrekî burada özellikle usûl kitapları üzerinde yoğunlaşmıştır (Çağlayan, 1996, s. 299).

Mela Zahirê Tendûrekî'nin hayatına etki eden en önemli şahsın, şeyhi Şêx Ziyaeddîn olduğu aşikârdır. Bu bağlamda, Mehmet Çağlayan, bu çalışmamızın odak noktası olan şeyh ile mürit arasındaki ilişki çerçevesinde Mela Zahir ile şeyhi Şêx Ziyaeddîn arasındaki dikkate değer şu diyalogo aktarmaktadır:

[Mela Zahir], Nurşin'de [Ş]eyh Muhammed Ziyaüddin hazretlerinin yanında okudu ve usûl kitaplarını bitirdi. İlmi icazetini-diplomasını ondan aldı. Memleketine dönerken medrese açtı ders vermeye başladı. Yoğun tedrisat faaliyeti yanında, büyük bir riyazet ve tasavvufi bir hayat yaşadı. Bu arada hocası ve şeyhi ona halife olmasını teklif ettiğinde o tevazu göstererek henüz bu yüce hizmete layık ve hazırlıklı olmadığını beyan buyurarak hocasından özür diledi. Sık sık "[E]llah bes, ba[q]î he[w]es. [Min ji xeyrê Xuda nevêm tu kes]" cümlesini tekrar ederdi. (Allah yeterdir, gerisi boştur. Ben Allah'tan başka kimseyi istemem (Çağlayan, 1996, s. 299).

Nakşibendî tarikatına mensup olan Mela Zahirê Tendûrekî'nin telif olarak geride bıraktığı tek eseri *Dîwan*'ıdır.² *Dîwan*'ından da anlaşılacağı üzere üç dilde (Arapça, Farsça ve Kürtçe) şiir yazacak kadar dil ve edebî söyleme hâkim olan şairin bu eserinde (66 adet Kürtçe, 22 adet Farsça ve 17 adet Arapça olmak üzere) 105 şiir yer almaktadır³ (Tendûrekî, 2007). *Dîwan*'da ayrıca az da olsa Türkçe kelimelerin de kullanıldığını kaydetmek gerekir. Çağlayan'ın aktardığına göre Memanî aşiretine mensup olan Tendûrekî 1966 yılında (29 Ramazan Cuma günü) vefat etmiş olup mezarı Malazgirt'e bağlı Tendûrek köyündedir (Çağlayan, 1996, s. 300).

Mela Zahir'in *Dîwan*'ının muhtevasına baktığımızda şunu söylemek mümkündür. O, şiirlerini şeyhi Ziyaeddîn'in ölümü üzerine

bir mersiye telif etmek amacıyla yazmıştır. Bu bağlamda şairin yazma motivasyonunun tamamen ölüm mefhumu üzerinden geliştiğini söylemek mümkündür. Çünkü şairin bunun öncesinde edebî bir eser yazdığına dair bir bilgiye ulaşılmamaktadır. Tendûrekî'nin 1922 yılında önce şeyhi Ziyaeddîn'in oğlu ve bir hafta sonrasında da şeyhinin vefatının kendisinin üzerinde büyük bir etki yarattığı şiirlerinden anlaşılmaktadır (Geveri, 2007, s. 6-7). İçeriği bir yana klasik şiirin tür ve şekilleri bakımından da dikkat çekici olan *Dîwan*'da bu türlerin birçoğunu kullanan Tendûrekî, mahlas olarak “Zahir” ve onun versiyonları olarak isminin taşıdığı olan “Zuweyhîr” ile isminin nidası olarak “Zahira”yı kullanmıştır (Geveri, 2007, s. 9-10).

Tendûrekî *Dîwan*'ını şeyhinin ölümü üzerine kaleme almış olmakla beraber, üslubunu klasik geleneğe uygun bir dil ile ortaya koymuştur. Böylece şeyhi Ziyaeddîn ve şeyhinin oğlu Şêx Fethullah için şiirler yazmış olsa da Mevlânâ'dan Gazâlî'ye, Veysel Karanî'den Ehmedê Xanî ve Melayê Cizîrî'ye kadar birçok aşk kahramanı, mutasavvıf ve şairin ismini de anmıştır:

Kanî Me'rûf⁴ kanî Şublî⁵ kanî Sırrî kan Cüneyd⁶

Kanî Semnûn⁷ kanî Bestam⁸ kanî cem'a serfiraz

(Nerede Marûf nerede Şiblî nerede Sırrî ve nerede Cüneyd⁹)

Nerede Semnûn nerede Bestamî nerede cümle yiğitler)

Kanî Qeysê Amirî kan Wamiq û kanî Memo¹⁰

Kanî Xanî¹¹ ya Cezîrî¹² kanî merdê der Şîraz¹³ (Tendûrekî, 2007, s. 129).

(Nerede Kays nerede Vâmık ve nerede Memo

Nerede Xanî veya Cezîrî nerede o Şîraz'daki yiğit)

Tendûrekî'nin gerek *Dîwan*'ındaki üslubu gerekse atıfta bulunduğu tasavvufî referansları bakımından klasik edebiyat geleneğini iyi derecede özümlediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda üç dilden mürekkep şiirleri, onun geç döneme ait edebiyat yaklaşımını göstermesi bakımından da dikkate değerdir (Tendûrekî, 2007, s. 305; s. 357). Elbette bu çalışmada tartışılacağı üzere, Tendûrekî'yi şiir yazmaya iten asıl etkenin şeyhine olan bağlılığı ve şeyhinin ölümünden duyduğu derin üzüntü olması, sadece Tendûrekî gibi bir şairi daha iyi anlamamızı sağlamaz. Bununla beraber bu durum, Tendûrekî'nin içinde eser ürettiği klasik edebiyat geleneğine dair de birçok noktayı

açıklamaktadır. Bu bağlamda, klasik şiirin ortaya çıkma motivasyonlarından biri olarak şeyh ve mürit ilişkisinin önemini ve müridin şeyhe olan sıkı bağlılığını Tendûrekî'nin şiiri üzerinden açıklamak (tekil bir örneği açıklamaktan ziyade) geleneği çözümlenmeye matuf bir okuma olarak görülmelidir.

II. Tendûrekî'nin Şeyhi: Şêx Muhammed Ziyaeddîn (Hezret)

Şêx Muhammed Ziyaeddîn, Kürt medrese tarihi ve tarikat geleneğinde önemli bir yere sahip olan Tağî ailesine mensup olup Kürtler arasında “Seyda” ismiyle çok meşhur olan Şeyh Abdurrahman Tağî (1831-1886)'nin oğludur. Şêx Muhammed Ziyaeddîn 1855 (hicrî 1272) yılında Hizan'ın İspahirt nahiyesine bağlı Usp köyünde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini babasının yanında alan Ziyaeddîn, babasının vefatı üzerine, babasının halifesi olan Şêx Fethullahê Werqanî'nin yanında okur ve ondan Nakşibendîlik halifelîğini alır (Çağlayan, 1996, s. 201; Korkusuz, 2010, s. 225).

Mehmet Çağlayan'ın aktardığına göre Şêx Ziyaeddîn Osmanlı-Rus savaşında Ruslara karşı müritleriyle beraber savaşmıştır. Bu savaşta bir kolunu kaybeden Şêx Ziyaeddîn gazi unvanını almıştır (Çağlayan, 1996, s. 201). Babasının “Seyda” lakabıyla meşhur olması gibi kendisi de “Hezret” lakabıyla şöhret bulmuş olup bu lakap, üstadı Werqanî tarafından kendisine verilmiştir (Korkusuz, 2010, s. 225). Kürt medrese geleneği ve tasavvufî kültürüne katkı sağlayan geç dönem âlimlerinin pek çoğuna eğitim ve icazet veren Şêx Ziyaeddîn'e sırf bu isimler üzerinden bakıldığından bile onun önemli bir dinî otorite olduğu söylenebilir.¹⁴ Çağlayan'a göre Şêx Ziyaeddîn'in yegâne çocuğu Şêx Fethullah olup babasından bir hafta evvel hicrî 1342'de (1922) vefat etmiştir (Çağlayan, 1996, s. 202). Fakat Çağlayan'ın bu bilgisini tashih eden Korkusuz'a göre Şêx Ziyaeddîn'in aynı zamanda Ayşe isminde bir de kızı var idi (Korkusuz, 2010, s. 241). Hezret, hicrî: 29 Receb 1342 (Rumî: 9 Şubat 1340) tarihinde vefat etmiştir (Korkusuz, 2010, s. 249)¹⁵ ve Tendûrekî de *Dîwan*'ındaki onuncu şiirinde Şêx Ziyaeddîn'in ölüm tarihi olan 1342 hicrî yılını ebcet hesabıyla şiiri içinde şu şekilde vermiştir:

Der heştê mahê Şubat tedbîr gerya be rihlet
Zulmet-kuşayê qelban çûye bi alê rehmet

(Şubatın sekizinde rihlet ile tedbir döndü
Kalpleri aydınlatan, rahmete doğru göçtü)
 Fetha Xudayê ‘alî der selxê mahê Şubat
 Ciwab da emrê Barî çûye be naz û şefqet
(Allah’ın fethi Şubat ayı başlarında oldu
Barî’nin emrine itaat etti ve naz ile, şefkat ile göçtü)
 Der bîst û yek zi an mah Cemaleddînê çûn şah¹⁶
 Xwust wî bi nik xwe İlah rijand bi ser ve re’fet
(O ayın yirmi birinde bir şah gibi olan Cemaleddin’i
Allah yanına çağırdı ve onun üzerine yücelik saçtı)
 Der salê çil û hem du pişt sêsîdê elfi nû
 Çift kirin hersê zanû çûne ne‘im û cennet (Tendürekî, 2007, s. 51)
(Bin üç yüz kırk iki yılında
Bu üçü diz üstünde naim’e ve cennete gittiler)

Şêx Ziyaeddîn’in önemli bir din büyüğü olarak yaşadığı devirde toplum üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bunun en iyi göstergelerinden biri Mustafa Kemal Atatürk’ün kendisine “Sabık Üçüncü Ordu Müfettişi” imzasıyla göndermiş olduğu 13.8.1919 tarihli telgrafıdır. *Nutuk*’ta “52. Vesika” olarak aktarılan telgrafta Mustafa Kemal, Şêx Ziyaeddîn’e şöyle hitap eder:

Norşins’li Meşayihî İzamdan Şeyh Ziyaettin Efendi Hazretlerine

Faziletlü Efendim;

Zâtı fâzûlanelerinizin Harbi Umumînin imtidadınca Osmanlı ordusunda ifa eylemiş olduğunuz hidematı bergüzidelerine ve makamı muallâyı hilâfet ve saltanata göstermiş olduğunuz revabıtı kalbiyelerine yakından muttali bulunuyorum. Bu sebeple zatiâlinize pek büyük hürmetim vardır.

(...)

Muhabbet ve hürmetlerimin kabulünü rica ve o havalindeki bilcümle vatandaşlarıma selâmlar ithaf eylerim Efendim Hazretleri. (Kemal Atatürk, 1981, s. 942-3)

M. Şefik Korkusuz'un aktardığı üzere, Şêx Ziyaeddîn Nakşibendîlik tarikatında önemli bir isimdir ve aynı zamanda çok önemli halifeler yetiştirmiştir. Korkusuz bu halifelerden on beşini detaylı olarak tanıtır (Korkusuz, 2010, s. 254-307). Diğer taraftan, Korkusuz'un çalışmasının önemli tarafı Şêx Ziyaeddîn ile ilgili tarihî belgeleri sunmasıdır. Bu çerçevede Şêx Ziyaeddîn'in Ruslara karşı savaşıması nedeniyle Sultan Reşat tarafından kendisine verilen iki berat ile; halifesi Şêx Mehmûdê Zoqeydî'nin kendisine yazdığı Arapça bir şiir/methiye ile onun bu halifesine gönderdiği Arapça bir mektubu bu belgelerdendir (Korkusuz, 2010, s. 250-3).

Müridi Mela Zahirê Tendûrekî'nin aktardığına göre Şêx Ziyaeddîn ilmî ve tasavvufî anlamda yeri doldurulamayacak bir kişiliğe sahipti. Elbette bu ve buna benzer ifadeler Tendûrekî'nin *Dîwan*'ında yer almakta olup bunlar aynı zamanda şeyhinin vefatından etkilenen bir müridin hissî değerlendirmeleridir. Fakat biz bu çalışmamızda Şêx Ziyaeddîn'in gerçek kişiliğini tartışmayacağız. Asıl üzerinde durmak istediğimiz temel sorunsal ise, böyle bir şeyhin müridi üzerinde bıraktığı etki ve bu etkinin bir şiir motivasyonuna dönüşüm şeklidir. Bu nedenle müridin şeyhi ile ilgili aktardığı bilgilerin doğruluğuna-yanlışlığını tartışmaya açmaktan ziyade, şeyh-mürît ilişkisinin biçimini ele alacağımız kısımda bunları irdelemeye çalışacağız.

III. Şeyh-Mürît İlişkisinin Motivasyon Olarak Belirmesi: Tendûrekî ve Hezret

Modern eğitim kurumlarından farklı olarak medresenin günümüz eğitim sisteminde göremeyeceğimiz pek çok yönü mevcuttur. Medrese tarihi ve kültürü hakkında yapılan çalışmalarda medresenin söz konusu yönleri olumlanmakla beraber bu kurumun günümüz anlayışına uygun olarak kendini güncelleyememesi bağlamında kimi zaman da eleştirilmiştir. Diğer taraftan bünyesinde dil, edebiyat ve tarihten ilahiyata kadar birçok alanda eserlerin verildiği böyle bir gelenek üzerine çalışılması gerekmektedir.¹⁷ Bu bağlamda medresenin modern eğitim kurumlarından ayrılan en önemli özelliğinin hoca-talebe ilişkisi olduğu görülmektedir. Medrese kurumunun geç dönemde yaşamış önemli iki temsilcisi olarak Mela Zahirê Tendûrekî ve onun şeyhi Şêx Ziyaeddîn arasındaki ilişki ve bu ilişkinin bir edebî metni inşa etme sürecindeki motive edici etkisi, ancak medrese sistemindeki ilişki

biçimiyle izah edilebilir. Nitekim bu eğitim sisteminde hoca-talebe arasındaki ilişki biçimi ilim tahsilini merkeze almakla beraber kimi zaman duygusal yönlerin öne çıktığı da nakledilmektedir.¹⁸ Bu bağlamda Batılı eğitim sistemiyle medrese sisteminin arasındaki en iyi karşılaştırmayı yapanlardan biri Ali Şeriatî'dir. Şeriatî'nin belirttiği gibi Batılı (modern) sistemde “gerçekçi anlayış (realizm)” varken İslâmî talim ve terbiyede (medresede) ise “idealizm” söz konusudur (Şeriatî, 1989, s. 104). Elbette burada bu “idealizm”in olumlu ya da olumsuz tarafları tespit edilebilir. Bizim burada -Şeriatî'nin “idealizm” kavramından hareketle- dikkat çekmek istediğimiz husus, ilmi aktaran (şeyh) ile onu alan (talib/mürit) arasındaki “ideal tahayyül” biçimi ile ilişkilidir. Bunun en iyi yansımalarından biri olarak Tendürekî'nin şeyhine hitaben yazdığı şiirlerde beliren niteleyici ifadeleri sayabiliriz. Çünkü bu ifadelerden anlaşılacağı üzere burada şeyh, sadece ders veren bir hoca kişiliğini ifade etmez. Bunun çok ötesinde, aynı zamanda, “ilm”in ve kurumun (medresenin) kendisinde vücut bulduğu bir “mürşid-i kâmil”dir.

Şeyh-mürit arasındaki ilişki biçimine bu çerçevede baktığımız zaman, Tendürekî'nin *Dîwan*'ında ilginç ifadelerle karşılaşmaktayız. Bu bağlamda yukarıda bahsettiğimiz durumu da açıklaması bakımından *Dîwan*'daki ilk şiirin (dolayısıyla *Dîwan*'ın da) “mürşid-i kâmil” ifadesiyle başlıyor olması sorunsallaştırdığımız bağlamı açıklamaktadır:

Muşridê kamil Ziya bû, bû xefî d'çevhê me da

Qasirê namusteîd lew ma xeîb û her geda

(Ziya mürşid-i kâmil idi, lakin kayboldu gözümüzde

Onun gidişinden dolayı kusurlu, aciz ve düşkünüz)

Bêliyaqet çehvî kor bû lew nedî şemsa Ziya

Wer ne ehlê dil nema xalî zi nef'a murşîda

(Onu görmeye layık olmayan göz kör oldu görmedi Ziya güneşini

Yoksa gönül ehli, mürşidin faydasından mahrum kalmazdı)

Muflisê 'ur em Zuweyhîr her wekî muşkê kor

Xaibê ji nûra Ziya û hem mirad û meqseda

(Ey Zahir, bugün zarardayım kör fare gibi

Mahrumum Ziya'nın nurundan; hem muradım/şeyhim ve mekândan)

Bêkes em der darê xurbet were lutfê tu Ziya

Lew gihandî te gelek kes paye û hem mesneda

(*Gurbet ellerde kimsesizim sen gel de lutf et ey Ziya*

Çünkü sen pek çok kimseyi makam ve mevkiye ulaştırdın)

...

Sed hezar derdan dixwum îro ji çûna dilberê

Lew ji çûna şehsuwaran Zahir ma bêbab û da (Tendûrekî, 2007, s. 13-15).

(*Bugün dilberin gidişiyile yüz binlerce elem içindeyim*

Çünkü yiğitlerin gidişinden Zahir yetim ve öksüz kaldı)

Bir divan telif edecek kadar birikim sahibi olan bir din bilgininin, şeyhi için kullandığı yukarıdaki dikkat çekici nitelemeler üzerinde dikkatle durulmayı hak etmektedir. Çünkü burada şeyhinin ölümü üzerinden salt bir üzüntünün dışavurumundan daha fazlası görünmektedir. Bu bağlamda öncelikle Tendûrekî'nin bu şiirinde şeyhi için kullandığı sıfatlara bakmamız gerekir. *Dîwan*'ın ilk iki şiiri şeyhin "mürşid-i kâmil" şeklinde vasıflandırılmasıyla başlıyor. Yani "mürit" olan şair Kürtçe ilk şiirlerin başında şeyhini bir "mürşid-i kâmil" olarak gördüğünü vurgulayarak şeyhiyle ilişki biçimini izah etmiş oluyor. Tasavvufî gelenekte insanı hamlıktan alıp pişiren ve kemâlâta erdiren manevi rehber şeklinde tanımlayabileceğimiz "mürşid-i kâmil" bu geleneğin en önemli temsilidir. Böylece bu makamdaki manevi önder, irşat ettiği "suhte"leri (ham öğrencileri) kemâle erdirerek aslında bütün manevi aktarımı sağlayan kişi olarak görülür. Bundan dolayı mürit olan kişinin mürşidi olarak gördüğü kişiye bağlılığı, Tendûrekî'nin şiirlerinden de gördüğümüz gibi, yüksek bir bağlılıktır. Zaten Tendûrekî de bu çerçevede şeyhini sadece bir mürşit olarak değil aynı zamanda müritlerini tasavvufî bilgilerle aydınlatan "güneş" gibi görmektedir. Şair, *Dîwan*'ının genelinde, şeyhinin "aydınlığını görmeye layık olmayan gözlerinin kör olduğunu" belirtirken neredeyse bütün sûfi geleneğinde karşımıza çıkan "kararmış/kör gönüllerin mürşid-i kâmilin nuruyla aydınlanmasına" bir göndermede bulunur. Bu sebeple şeyhinin ölümü sonrası vaziyeti, kendini gurbette gören "mürit"in hafızasında "gurbet"in (gurub) karşılığı olarak "güneşin battığı karanlık diyar" metaforuyla ifade etmiştir. Dolayısıyla "şeyh"in var olmama durumu aynı zamanda karanlığın şairin dünyasını yeniden sarması demektir.

Tendûrekî, şeyhini sadece kendi mürşidi olarak görmüyor, onu âlemin tümünü irşat eden bir rehber addediyordu. Aşağıda verdiğimiz ve *Dîwan*'ındaki ikinci şiirinden anlaşılacağı üzere, Tendûrekî ölen şeyhine hitap ederken, sadece dinî terminolojiyi kullanmamaktadır. Bununla beraber klasik edebiyatın imkânlarını da kullanan şair, bir taraftan şeyhinin yokluğunda geride bıraktıklarını “yetim” ve “mecnun” olarak nitelerken diğer taraftan aynı mısra da şeyhinin dinî ilimlerde “kamus” yani rehber ve tüm ilimleri kapsayan bir ansiklopediye benzetirken “humhâne”de pek çok kişiye mey (feyiz) veren bir “sâkî” şeklinde betimler. Bilindiği gibi tasavvufi gelenekte tarikat pîri, sâkî'nin meyhanede mey dağıtması gibi dervişlerin gönüllerine “aşk/manevi nur” doldurur:

Tu bû mürşid di nêv ‘alem ela ya Hezreti Seyda

Te em hiştin yetîm û jar em in mecnûn û hem şeyda

(Sen tüm aleme mürşid oldun, ey Hazreti Seyda

Sen bizi yetim ve düşkün bıraktın; biziz şimdi mecnun ve şeyda)

Ela ya sahibê namûs li ser qelban tu bû casûs

Di ilmê dîn tu bû qamûs di xumxanê te pir mey da (Tendûrekî, 2007, s. 17).

(Ey namus sahibi, sendin kalplerin gizli sırlarını çözen

Din ilminde sen kamus idin, meyhanede çokça mey dağıtan)

Tendûrekî, şiirinin buraya kadarki kısımda şeyhi ile ilgili genel bir profil çizer. Fakat daha sonraki beyitlerde şeyhinin kendine has yönlerini sıralarken onun özellikle Kürtler arasındaki şöhret ve etkisini dile getirir. Bu anlamda şeyhinin ailesini de imleyecek şekilde “mürşidê Taxê” ifadesiyle bir yandan şeyhinin menşesine bir göndermede bulunurken diğer yandan ölümünün sadece ailesini yasa boğmadığını ifade edip şeyhinin etkilemiş olduğu toplumsal kesimleri de sıralamıştır. Çünkü geniş bir kitleye kendini sevdirmiş olan mürşidini bu şekilde pek çok sevenin gözünden de anlatmış olmaktadır. Şair, bu insanlar arasında “reisler, begler ve esnaf”ın bulunduğunu belirterek şeyhinin etki alanının bürokrasiyi de kuşatacak şekilde genişliğini özellikle kaydetmek istemiştir. Daha sonra şeyhinin etkilediği coğrafyanın çerçevesini genişleterek onun tüm Serhad bölgesini aydınlattığını ve diğer taraftan da ölümü sonrasında tüm Garzan bölgesinin de (Bitlis, Siirt ve Batman) yas tuttuğunu aktarmıştır:

Ela ya murşidê Taxê bi te Serhed muzeyyen bû
 Reîs û begler û esnaf ji hubba te ketin qeyda
*(Ey Tağ'ın mürşidi, Serhad seninle süslendi
 Reis, bey ve esnaflar sana muhabbetle bağlandı)*
 Ela ya amelê b'şer'ê ulûmê dîn te kir tecdîd
 Ji dîn ra tu hemî nef'î ji qelban ra te pur key da
*(Ey şeriatla amel eden, dinî ilimleri sen yeniledin
 Sen din için sırf fayda idin; sen pek çok kalbi aydınlattın)*
 Çi daxek bû di nêv Xerzan 'eceb şîn bû b'heme terzan
 Fereh têda nebû erzan di sersalan û hem 'eyda (Tendûrekî, 2007, s. 17-19)
*(Gidişin Garzan'ı nasıl da yaraladı; her tarafta acayip bir yas oluştu
 Senden sonra burada nevrüz ve bayramlarda dahi huzur kalmadı)*

Tendûrekî'nin *Dîwan*'ının neredeyse tamamında, şimdiye kadar örneklediğimiz gibi, şeyhi Şêx Ziyaeddîn'e duygusal bağını göstermek istediği görülür. Bu nedenle şeyhin ölümünden sonra müridin mürşitsiz kalmasının bıraktığı etki açıkça görülmektedir. Bu durum, bu eseri bir edebî metin olarak alımlayabilmemiz kadar şimdiye kadar açıklamaya çalıştığımız kültürün ilişki ağını anlamlandırmak bakımından da onu açıklayıcı bir yapıt olarak ele alabiliriz. Nitekim bizi bu çalışmaya iten asıl etken Mela Zahir'in şeyhi karşısında bir talip olmaktan ziyade bir müridin söylemine sahip ve bunun yanında şeyhi için bir ya da birkaç şiirden meydana gelen mersiye yerine bir divan yazmış olmasıdır. Bu durum, başlı başına üzerinde durulması gereken bir husus olup şairin, şeyhi hayatta iken bu sitayişleri gerektiği gibi dile getirmemiş olmasından dolayı onda yarattığı buruklukla da ilintili olabilir. Nitekim şairin, şeyhinin ölümü sonrasında bu eksikliğini bir divan telif ederek gidermeye çalışmış olması aynı zamanda bu yazının çıkış noktasıdır. Çünkü divanlarda bir ya da birkaç kişi hakkında çeşitli mersiye yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda Mela Zahir'in yaptığı telifin bu gelenek içinde az rastlanır örnek bir durum olduğu söylenebilir.

Edebiyat geleneği içinde Tendûrekî'nin *Dîwan*'ını farklı kılan özellik, bu divanın baştan sona bir kişi için kaleme alınan

kaside/mersiyelerden meydana geliyor olmasıdır. Yani eser üç dilde yazılan şiirlerden oluşmakla beraber eserdeki şiirlerinin tümünün bir tek kişiye yazılmış olması, bu eseri ortaya çıkaran motivasyonu çözümlmeyi zorunlu kılıyor. Bu çerçevede şaire/müride bir mersiye yazdırmakla yetinmeyip üç dilli bir divan oluşturacak kadar şiir yazdıran motivasyonun temelinde mürit-şeyh ilişkisi olarak açıklamaya çalıştığımız manevi bağın olduğu görülmektedir. Bu bağ, medrese veya tarikat sistemindeki hiyerarşik yapının dışında bir mahiyet göstererek klasik edebiyatın üretim zeminine de bir göndermede bulunmaktadır. Bu itibarla salt mürit-şeyh ilişkisinin bir edebî eser meydana getirecek düzeyde bir potansiyel taşıdığını vurgulamak gerekir.

Mürit-şeyh iletişimi bağlamında Tendûrekî'nin şiirine yönelik bir okuma modeli olarak arketipsel bir bakış geliştirilebilir. Nitekim Tendûrekî ile şeyhi arasındaki manevi bağın bir divan yazdıracak kadar motivasyon barındırmasının temelinde hoca-talebe ilişkisinin ötesinde daha arkaik tesirler de aranabilir. Bu bağlamda buradaki ilişki biçimini klasik edebiyatın önemli bir yönünü ifade eden tasavvuf ve onun arkaplanını açıklayan gelenek ile okumakta yarar vardır. Çünkü bu ilişki biçimi gelenek-içi üretilen metinlerde çokça karşımıza çıkmakta olup bunun en önemli örneklerinden birisini “Mahmud-Ayaz” hikâyesi oluşturmaktadır. Gazneli Sultan Mahmud ile taşradan gelip sarayda sultan nezdinde baş vezir kadar değerli gördüğü Ayaz adlı genç arasındaki sevgi ve manevi bağ, tasavvufî metinlerde ideal bir kıssa olarak sıkça işlenmiştir. Bunun yanı sıra “Mevlânâ ve Şems” arasındaki muhabbet ile kökeni Yunan mitolojisine kadar giden “Salamân u Absâl” örnekleri üzerinden işlenen ve iki erkek arasında gelişen bu manevi ilişki, klasik edebiyat sınırlarının ötesinde bir derinliğe sahiptir.

Bu çalışmada ele aldığımız üzere şeyh ve müridin yetiştigi bir kurum olarak Nakşî-Hâlidî ekolüne bağlı Norşîn medresesinin hem müfredatından hem de tarikat geleneği bakımından Molla Câmî (1414-1492)'nin ismini anmak gerekir. Gerek bu ve benzeri medreselerde okutulan “Molla Câmî” kitapları¹⁹ gerekse de Câmî'nin Nakşibendîlik tarikatının önemli bir temsilcisi olması, Tendûrekî gibi isimlerin tasavvufî/edebî anlayışlarının şekillenmesinde rol oynamış olabilir.²⁰ Çünkü buraya kadar açıklamaya çalıştığımız iki erkek arasında arketipsel olarak gelişen manevi bağın en iyi derecede anlatıldığı ve geniş bir yayılıma giren metinleri kaleme alan sûfi Molla Câmî'dir. Bu çerçevede Molla Câmî, tekil hikâyelerin geçtiği eserlerinin yanı sıra

Salamân u Absâl gibi müstakil eserlerinde işlediği manzum tasavvufî hikâyeleri bakımından gelenek içinde önemli bir etki yapmıştır denebilir.²¹ Nitekim bilindiği üzere Kürt medreselerinde Câmî'nin tasavvufla ilgili manzum Farsça eserlerinin okutulduğu bilinmektedir.

Tendûrekî'nin incelediğimiz şiirleri onun tasavvufî anlayışını yansıtmaması dışında şeyhi için bir divan yazacak derin bir motivasyona sahip olduğunu da göstermektedir. Bununla beraber Tendûrekî şiirleri, söz konusu motivasyonun temelinde yatan etkenin gelenek-içi metinlerin de olduğunu göstermesi bakımından açıklayıcı niteliktedir. Çünkü şiirde tasavvufun önemli kutupları sayılırken ilk başta Mahmud ile Ayaz'ın hikâyesine telmihte bulunulur. Bu durum şairin tahayyül biçimini yansıtmaması dışında şairin motivasyonunu da açıklamaktadır:

Ey Siyanis²² ev çi hal e kan rica û kan niyaz

Kanî dilhîz kanî şebxîs kanê Mehmûd kan Eyaz

(Ey Siyanis nedir bu hal, nerede rica ve niyaz?)

Nerede kalbi mahzunlar nerede gece abidleri nerede Mahmud ile Ayaz?)

Kan muxîsê tengiya kan Hezret û kanê Ziya

Kanî cem'a Neqşiya kanî heqîqet kan mecaz

(Nerede darlıkta imdada koşan nerede Hezret ve nerede Ziya

Nerede Nakşîlerin cümlesi nerede hakikat ve nerede mecaz)

....

Kanî Me'rûf kanî Şublî kanî Sirrî kan Cüneyd

Kanî Semnûn kanî Bestam kanî cem'a serfiraz

(Nerede Maruf nerede Şiblî nerede Sirrî ve nerede Cüneyd

Nerede Semnun nerede Bestamî ve nerede cümle yiğitler)

Kanî Qeysê Amirî kan Wamiq û kanî Memo

Kanê Xanî ya Cezîrî kanî merdê der Şîraz (Tendûrekî, 2007, s. 129).

(Nerede Kays nerede Vâmîk ve nerede Memo

Nerede Xanî veya Cezîrî nerede o Şirazlı yiğit)

Şiirin içeriğinde de görüldüğü üzere tasavvuf düşüncesinin önemli isimlerinin bu dünyadan gidişi ile kendi şeyhinin gidişi arasında bir

paralel okuma yapan şair, Maruf-ı Kerhî (öl. 815-6), Ebûbekir-i Şiblî (861-946), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 909) ve Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 848?) gibi tasavvufun önderleri kabul edilen sûfî şahsiyetler arasına kendi şeyhini de katmıştır. Bu bağlamda tasavvufî daireye ait bir öncü olarak gördüğü müşdidinin ölümünü zikrettiği şahısların ölümü gibi algıladığını muhataplarına yansıtmak istemiştir. Diğer taraftan şair sadece bu önemli isimleri zikretmez. Bunlarla beraber ilahi aşk yolunda çile çekmiş ve aşk mesnevilerinde hikâyeleri anlatılan Kays (Mecnun), Vâmık u Azra hikâyesindeki Vâmık ve Mem û Zîn hikâyesinin erkek kahramanı Memo gibi âşıklar ile Klasik Kürt tasavvuf edebiyatının önemli iki temsilcisinden olup aşkı konu edinen eserler telif eden Ehmedê Xanî (öl. 1707) ve Melayê Cizîrî (öl. 1640)'yi anarak şeyhini dâhil ettiği tasavvufî hâleyi genişletmek istemiştir.

Tendûrekî'yi gelenek-içi tasavvufî bir çerçeve için okuyup yorumlamak en makul yöntem olarak belirse de, onun şiirinin başka okuma modellerine açık bir yapıya sahip olduğunu hatırlatmak gerekir. Özellikle yukarıda verdiğimiz şiir örneklerinde şairin şeyhi için kullandığı sıfatlar, onun bir mürit olarak şeyhine karşı beslediği yakınlığın daha fazlasını imlemektedir. Nitekim şeyhinin ölümünü “dilberin/sevgilinin gidişi” olarak vasıflandıran Tendûrekî son mısırda da şeyhinin ölümünden sonra kendisinin yetim ve öksüz kaldığını belirtmiştir (Tendûrekî, 2007, s. 13). Bu bağlamda yukarıdaki şiirden anlaşılacağı üzere, bir mürit için müşdidinin, manevi varlık dünyasını işaret ettiği gibi müridin varoluşsal eksikliklerini de tamamen erdirdiği görülmektedir. O nedenle müşdidin ölümü, müridi öksüz ve yetim bırakabilmektedir. Elbette hatırlatmak gerekir ki burada şairin hassasiyetinin ve şeyhinin ölümü üzerinden üzüntüsünün bir yansımaları okumaktayız. Bu dışavurum, şairin kullandığı kelimelerin anlamsal sınırı, bizim şiiri okuma biçimimiz kadar geniş bir mahiyete sahip olmayabilir. Fakat her hâlükârda bu çalışmamız bu şiire ve onun ilişki biçimine mutlak bir okuma iddiası taşımıyor olsa da Tendûrekî'nin şiirleri ve içinde yazıldığı geleneğin, okuma biçimimize kapı aralayacak bir zemin oluşturabileceği kanaatindeyiz.

Sonuç

Bir klasik eğitim kurumu olarak Kürt medreselerinde eğitim görenler gibi eğitim verenler de erkek bireylerdi. Bu nedenle üstat ve talebeleri arasında süren bu eğitim süreçlerinde saygı ve disiplin esaslı bir hiyerarşinin olduğu kabul edilmektedir. Bununla beraber -tasavvufî

geleneğe benzer bir şekilde- medresenin beslendiği klasik kültürü meydana getiren metinlerde, usta-çırak ilişkisine benzer bir mahiyette, iki erkek birey arasında manevi süreçler anlatılır. Elbette bunlar daha çok tasavvufî ve edebî metinlerde karşımıza çıkar. Bunun en iyi örnekleri yukarıda örnek gösterdiğimiz *Salamân u Absâl* gibi eserlerle “Mevlânâ-Şems” ile “Mahmud-Ayaz” anlatılarıyla ilgili rivayetlerdir. Bununla beraber kutsal kabul edilen metinlerde geçen “Musa ile Hızır”ın kıssası gibi anlatılar da örnek verilebilir. Dolayısıyla bu tarz epistemolojik arkaplana sahip bir kültür dünyası içinde yetişen bir birey olarak Mela Zahirê Tendûrekî ve eserinin bu geleneğin anlam dünyası içinde tahlil edilmesi gerekir. Böylece şeyhi için yazmış olduğu şiirlerin analizi daha rasyonel bir zeminde gerçekleşmiş olur.

Klasik Kürt medrese geleneğinde her bir seyda/müderriş, bir eğitim ve terbiye kurumu gibi algılanmıştır. Ondan dolayı feqî/salîk olanlar, kuruma gitmekten çok, seyda/üstatların yanına gidip okurlardı. Bu durum tek başına, müderrişleri bir ekol kılmaya yetiyordu. Böylece medrese sisteminde, modern kurumlardaki “okulu bitirmek”ten ziyade “hocayı/seydayı bitirmek” yani hocanın dizinin dibinde olmak söz konusu idi. Yani bireyler bir okuldan değil, belli bir müfredatı okutan hocadan mezun olurlardı. Bu nedenle Mela Zahirê Tendûrekî’nin ilk hocalarından olan Mela Hisênê Kîçîk’e öğrencisi Tendûrekî sorulduğunda o, “O bende bulunan bütün ilimleri aldı (Çağlayan, 1996, s. 299)” demiştir. Bize göre bu ifadeden şu sonuçlar çıkar: her şeyden önce medrese sisteminde müderrişler/seydalar aynı zamanda kurumsal bir kimliğe de sahiptiler. Yani medresenin kurumsal otorite ve birikimini şahsi olarak taşıdıklarından dolayı “bütün ilim”lere vâkıf olduklarını özellikle müritlerine/feqîlere hissettirirlerdi. Bunun neticesinde yukarıdaki ifadenin sonucu olarak şu çıkmaktaydı: mutlak bir otorite. Elbette burada bu otoritenin çoğu zaman lokal bir medrese kurumu ile sınırlı olduğunu unutmamak gerekiyor. Çünkü müderriş ne kadar bilgin olduğunu ima etmiş olsa da, kendisinden daha büyük ilmî otoritelerin de varlığını kabul edip, müritlerine aktarabildikleri bilgileri aktardıktan sonra onları başka bir üst mercie/kuruma yönlendirirlerdi. Bu da iki muhatap olarak şeyh-mürît arasındaki ikili ilişkinin ilmî/hiyerarşik bir düzlemden, şeyh’in bir kült’e dönüşme ihtimaline kapı aralamıştır.

Tendûrekî ve şeyhi arasındaki ilişki bağlamında bahsettiğimiz bu durum sadece Kürt medreseleri için geçerli olmayıp genel bir kurumsal kimlik özelliği göstermektedir. *Tezkiretü'l-Evliya* gibi geleneğin başucu eserlerinden, menakıb-nâme ve tabakat türündeki eserlere kadar geniş bir müktesebattan yola çıkarak da bunu tespit etmek mümkündür. Bu tür eserlere baktığımızda medreselerde yetişmiş ilim insanlarının genellikle ilk eğitim tecrübelerini babalarından ya da dedelerinden aldıkları, ilim ve tarikat silsilelerini çoğu zaman bu derecede yakın bir aile bireyi üzerinden edindikleri açıkça görülmektedir. Bu bağlamda eğitim talebinde bulunan bir müridin, dizleri dibinde eğitim gördükleri şeyhleri ile sahip oldukları kan bağı, kurumsal bağdan daha güçlü olabiliyordu. Bunun sonucunda yüceltici duygusal bir bağ ile bağlandıkları şeyhlerine/seydalarına duydukları sadakat ve gönül bağı güçlenmekteydi. Elbette buna bir de tarikat bağlamındaki şeyhlik konumunun tasavvufi otoriter yapısının zorunlu kıldığı “halifelik” kavramını hatırlatmak gerekir. Bunun yanında medrese kurumunun bir gereği olarak salıkların icazet aldıkları müderrislerin ilmi otoritesine karşı besledikleri bağlılığı da ilave etmemiz gerekmektedir. Çünkü birçok medresede bu iki otoriter hat, (kimi zaman) atbaşı seyrediyordu. Böylece icazetini alan ve dinî bir payeye sahip olan kişiler, resmi bir hüviyet taşıyan bu evrakları aldıkları kişilere bazen, hem tarikat yoluyla hem de şeriat (medrese) yoluyla bağlanırdı. Böylece bir taraftan icazetini alırken diğer taraftan şeyhin postnişini/halifesi olarak söz konusu tarikatın kendisinden sonraki halefini belirlemiş olurlardı.

Kaynakça

- Ateş, S. (1993.). “Cüneyd-i Bağdâdî.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (8, 119-121). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Avşar, Z. (2007). “Evensel bir hikâye: *Salamân u Absâl* ve kökeni.” *Turkish Studies*. 2/4: 185-200.
- Bingöl, A.; Salmazem, M. (2016). “Bölge medreselerinin yazılı edebiyatın gelişmesindeki rolü ve spesifik olarak Kürtçe meâl ve tefsirlere katkısı.” *Ünidap Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı*. (Cilt: 2). 72-84. Muş.
- Bozkurt, S. (2014). “Cumhuriyet döneminde Muş ve Diyarbakır’da mele kurumu ve evrimi.” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- Bruinessen, M. van. (2003). *Ağa, şeyh, devlet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Buğda, S. (2014). “Molla Zahir Tendürekî ve Arapça Divânı.” *Makalelerle Muş*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları. 152-168.
- Çağlayan, M. (1996). *Şark uleması*. İstanbul: Çağlayan Yayınları.
- Çiçek, M. H. (2009). *Şark medreselerinin serencâmı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Geverî, A. (2007). “Mela Zahirê Tendürekî û *Dîwana wî*.” 5-11. [içinde: Tendürekî, 2007].
- Gürer, D. (2010.). “Şiblî, Ebu Bekir.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (39,125-126). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kartal, A. (2009). “Semnûn b. Hamza.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (36, 498-499). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kemal Atatürk. (1981). *Nutuk*. (III, Vesikalar). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Korkusuz, M. Ş. (2010). *Nehri'den Hazne'ye meşayihî Nakşibendi*. İstanbul: Kilim Matbaacılık.
- Özervarlı, M. S. (2005). “Molla Cezerî.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (30, 241-243). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Pala, İ. (2005.). "Ma'rûf." *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları. 297.
- Şahinoğlu, M. N. (1981). *Nuvîdi-yi Şîrazî ve Salaman u Absal'ı*. İstanbul.
- Şeriatî, A. (1989). *Hür düşünce mektebi*. (A. Seyidoğlu, Çev). Ankara: Birleşim Yayın-Dağıtım.
- Tek, A. (2018). *Hâmîsiz şâir, babasız metin: Mem û Zîn ve Osmanlıca çevirileri üzerine bir inceleme*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Tendûrekî, Z. (2007). *Dîwan*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). "Bâyezîd-i Bistâmî." *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (5, 238-241). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- ¹ Daha önceki çalışmamızda Kanîkork'un Bulanık'a bağlı olduğunu kaydetmiştik (Geveri, 2007, s. 5). Fakat bu köy Malazgirt'e bağlı olduğundan bu noktayı tashih etmiş olduk.
- ² Mehmet Çağlayan ve diğer araştırmacılar, Mela Zahir'e nispeten üç dilde yazılmış üç ayrı divanı kaydetmektedir. Fakat üç ayrı kitaptan ziyade, aynı divan içinde yer alan üç dildeki şiirlerden oluşan bir divan tespiti daha makul görünmektedir. Bundan dolayı biz her üç dildeki şiirlerin toplamı anlamında *Dîwan*'ı kullanırken tüm şiirlerine işaret etmekteyiz.
- ³ Sadrettin Buğda tarafından Tendûrekî'nin *Dîwan*'ında yer alan Arapça şiirlerinin içerik analizinin yapıldığı çalışma için bakınız (Buğda, 2014).
- ⁴ Maruf-ı Kerhî: Tam adı Ebû Mahfûz Ma'rûf b. Firûzân'dır Edebiyatta menkıbeleriyle tanınan bir tasavvuf kutbu olarak Kerhî 815 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Pala, 2005, s. 297).
- ⁵ Ebû Bekir Şibli: İlk sufilerden kabul edilen Şibli 861'de Samerra'nın Şibliye köyünde doğar. Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanında eğitim görmüştür. Şibli 946 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Gürer, 2010, s. 125).
- ⁶ Cüneyd-i Bağdâdî: Tasavvuf geleneğinin en önemli temsilcilerindedir. İlk sûfilerin en meşhurlarından biridir. Menkıbeleri ve tasavvuf düşüncesi, sûfi literatürde önemli görülüp bu düşünceler edebî metinlerde de yankısını bulmuştur. Gazzâlî'nin tasavvufa yönelmesinde etkisi olduğu kaydedilen Bağdâdî'nin aynı zamanda adıyla anılan Cüneydiyye ismiyle bir tarikat kolu da söz konusudur (Ateş, 1993, s. 119-121).
- ⁷ Semnûn b. Hamza: Tasavvufta Allah sevgisini esas alan ilk sûfilerdendir. 10. yüzyılın ilk yıllarında vefat etmiştir (Kartal, 2009, s. 498).
- ⁸ Bâyezîd-i Bistâmî: İlk büyük mutasavvıflardan biri olarak kabul edilen Bistâmî, Horasan'da doğmuştur. Menkıbe ve şathiyeleriyle ünlüdür. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip ilk sûfilerden biri olarak bilinen Bistâmî 9. yüzyılın ortalarında vefat etmiştir. (Uludağ, 1992, s.238-241).

- ⁹ Bu makalede kullandığımız Kürtçe şiirlerin Türkçe çevirilerinin tamamı tarafımızca yapılmıştır.
- ¹⁰ Bu beyitte geçen isimler, tasavvufî aşk mesnevilerindeki erkek âşık karakterlere aittir. İlahî aşk yolunda makam sahibi bu âşiklerden Qêysê Amiri'den kasıt Mecnûn, Wamiq'tan kasıt Vâmîk u Azrâ mesnevisindeki Vâmîk'tır. Yine Memo'dan kasıt da Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* mesnevisinde Zîn'e olan aşkı anlatılan Mem'dir.
- ¹¹ Ehmedê Xanî: Ünlü Kürt mutasavvîf ve Mem û Zîn mesnevisi müellifidir. 1707 yılında vefat eden Xanî klasik Kürt edebiyatının önemli şairlerinden olup Kürtçe aşk mesnevilerinin öncüsü sayılır (Tek, 2018).
- ¹² Melayê Cizîrî: Divânıyla tanınan ünlü Kürt mutasavvîf şairdir. Klasik Kürt edebiyatının en önemli şairi olarak bilinir. Cizîrî ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. (Özervarlı, 2005).
- ¹³ Hâfiz-ı Şîrâzî: Divanı ve klasik şiire kazandırdığı yeni imaj ve estetik söylem ile bilinmektedir. Divanında kullandığı dil ve mazmunlar, edebî etkisini aşmış, o şairler dışında sûfiler tarafından da önemli görülmüştür.
- ¹⁴ Mehmet Çağlayan'ın sıraladığı ve Şêx Ziyaeddîn'den Nakşibendî tarikatı halifelîği alan şahıslardan bazıları şunlardır: Şeyh Şihabuddîn'in oğlu Mela Ubeydullah, Şêx Eladdînê Oxînî, Şêx Ehmedê Xeznewî, Şêx Mehmûdê Zoqeydî (Çağlayan, 1996, s. 201-2).
- ¹⁵ Şêx Ziyaeddîn'in ölüm tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Çağlayan'ın aktardığının aksine sözlü tarih sayılabilecek rivayetlerde Şêx Ziyaeddîn'in 1925 yılında vefat ettiğine dair düşünceler mevcuttur. Mehmet Çağlayan'a göre 1922 yılı doğru tarih iken (Çağlayan, 1996, s. 202), Buğda ise 1923 tarihini verir (Buğda, 2014, s. 156). Korkusuz'un verdiği tarihe göre Hezret 9 Şubat 1924 yılında vefat etmiştir. Zaten hicrî 1342 yılının Miladi karşılığı 1924 olup sahih tarih, Korkusuz'un kaydettiği gibidir.
- ¹⁶ Cemâlettin de Hezret'in torunu olup yine 21-22 Şubat'ta vefat ettiği için şair burada onu da anmıştır.
- ¹⁷ Türkiye'de medresenin, hem kelime anlamıyla hem de kurumsal olarak idealize edilen geleneği ne kadar imlediği tartışmalı bir konu olup medrese kurumu kimi zaman bir kurum olarak üniversite kurumuyla karşılaştırılmaktadır. Bu bağlamda Ali Şeriati'nin her iki kurumun olumlu-olumsuz yönlerini karşılaştırdığı *Hür Düşünce Mektebi* isimli eseri bu alandaki en dikkat çekici yapıtlardan biridir (bkz.: Şeriati, 1989).
- ¹⁸ Aslında Kürt medreselerinde bir bireyin tahsili bittiğinde eğitim kurumuyla bağı kesilirdi. Fakat özellikle tasavvufî ilişkilere sahip bir şeyhin yanında okuyan kişiler, eğitimlerinin sonunca şeyhinin etki alanında bulunan herhangi bir yerde imam olup oradaki gelirden pay alarak (zekat gibi) şeyhin tarikatına intisap ederdi. Burada Tendürekî ile şeyhi arasındaki ilişki bu bilgiler ışığında da tasavvur edilmelidir.
- ¹⁹ Kürt medreselerinde okutulan müfredat kitaplarının tam listesi için bkz. (Bingöl ve Salmazzem, 2016, s. 76-78).

- ²⁰ Molla Câmî'nin özellikle Kürt medreselerindeki tesiri bilinen bir noktadır. Bu medrese mensuplarınca Molla Câmî'nin Kürt olduğu kimi zaman vurgulanır. Fakat bundan daha önemlisi, medresedeki hiyerarşik yapıyı sağlayan sistemin en önemli basamaklarından birinin *Molla Câmî* kitabı olmasıydı. Diğer taraftan bu eseri tamamlayanların “talip” derecesini almasının yanı sıra, medresenin günlük/mutfak işleriyle uğraşmanın sınırı da yine *Molla Câmî*'ye erişmiş olmak bir diğer belirleyici basamak idi. Bu bağlamda Seçil Bozkurt'un Kürt medreseleri üzerine yapılmış ve mülakatlarla zenginleştirilmiş kapsamlı tez çalışmasını anmak gerekir. Bu tezde Molla Câmî'nin medrese kurumuna etkisinin ilginç detayları için bkz.: (Bozkurt, 2014, s. 26-27).
- ²¹ Molla Câmî'nin ve İran edebiyatında bir diğer önemli metin olan Nuvîdi-yi Şîrazî'nin *Salamân u Absâl* metinlerinin içeriği hakkında daha fazla detay için bkz. (Avşar, 2007; Şahinoğlu 1981).
- ²² Siyanis, bugün Siirt ili sınırları içinde kalan bir köy ismidir. Şair burada bu köyü kastetmiş olabileceği gibi bu kelimenin başka bir manasını da vermiş olabilir.

SEYYİD AHMED HAN'IN PAKİSTAN İDEOLOJİSİNİN OLUŞUMUNA KATKILARI

Davut Şahbaz*

Öz

Müslüman Hindistan'ın ileri gelen reformcularından olan Seyyid Ahmed Han, 17 Ekim 1817 tarihinde Hindistan Delhi'de doğdu. İlk eğitimini ulemadan aldıktan sonra, Kuran eğitiminin yanında Urdu, Arap ve Fars edebiyatı eğitimi gördü. Ahmed Han, yüksek eğitimini tamamladıktan sonra 1837 yılında Doğu Hindistan Şirketi'nde memur olarak çalışmaya başladı. Ardından yaklaşık 21 yıl çeşitli kurumlarda yargıçlık yaptı.

Hindistan'da 1857 yılındaki Bağımsızlık Savaşından sonra Müslümanlar önceden sahip oldukları gücü kaybetti ve mülklerine el konuldu. Bu kaotik süreçte, Seyyid Ahmed Han Müslümanları uyandırdı ve onlara yeniden güçlenmelerini sağlayacak hedefler çizdi.

Seyyid Ahmed Han'ın Müslümanların yeniden güç kazanımlarını öngören kuramı, İngilizlerle işbirliği ve modern eğitim kavramlarını kapsayan iki temel ilkeye dayanıyordu. Ahmed Han'a göre Hindular ve Müslümanlar arasında oldukça büyük dini ve kültürel farklılıklar bulunuyordu. İşte bu yüzden, Müslümanların geniş haklar edinebilmeleri için çok çalıştı ve Pakistan ideolojisinin temelini oluşturacak iki ulus teorisini oluşturdu.

Anahtar Kelimeler; Seyyid Ahmed Han, Pakistan ideolojisi, Müslüman Hindistan, İki Ulus Teorisi, Bağımsızlık.

109

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: dsahbaz@ankara.edu.tr
Makale Gönderim Tarihi: 28.10.2018
Makale Kabul Tarihi : 29.11.2018

Syed Ahmad Khan's Contributions to the Formation of the Pakistan Ideology

Abstract

Syed Ahmad Khan, a leading reformer of Muslim India was born on 17 October 1817 in Delhi in India. He got his first education from Ulema. Then he received education in Urdu, Arabic and Parsian literature along with the Quran. After completing his higher education, Ahmad Khan became an officer in the East Indian Company in 1837. Then he worked as a judge for 21 years at various institutions.

After the 1857 Independence War in India, Muslims lost their previous power and their properties were impounded. In this chaotic situation, Syed Ahmad Khan awakened the Muslims and set the goals for them to strengthen again.

Syed Ahmad Khan's theory of empowerment the Muslims was based on two themes that included co-operation with the British Government and modern education. According to Ahmad Khan, it was huge religious and cultural differences between Hindus and Muslims. Therefore he worked hard to gain broad rights for Muslims and created two nation theory which became the basis of Pakistan ideology.

Keywords; Syed Ahmad Khan, Ideology of Pakistan, Muslim India, Two Nation Theory, Independence.

Structured Abstract

Syed Ahmad Khan, a leading reformer of Muslim India was born on 17 October 1817 in Delhi in India. He got his first education from Ulema. Then he received education in Urdu, Arabic and Parsian literature along with the Quran. His father died when Syed Ahmad Khan was very young. After completing his higher education, Ahmad Khan became an officer in the British East Indian Company in 1837. Then he worked as a judge for 21 years at various institutions.

After the chaotic 1857 Independence War in India, Muslims of India lost their previous power and their properties were impounded. The British Rulers considered the Muslims as their enemy and they began to persecute them. In this chaotic situation, Syed Ahmad Khan awakened the Muslims and set the goals for them to strengthen again. He decided to equip the Muslims with modern western

knowledge. Unlike other Muslim leaders of his time, Sir Syed Ahmad Khan believed that Muslims should have friendship with the British if they want to take their rights again and live freely forever. Syed Ahmad Khan guided to Muslims on how they could adapt to political and intellectual change of new British India rules.

Syed Ahmad Khan realized importance of the education for the Muslim society. According to Syed Ahmad Khan, modern education was a solution and only option for the ills of the Muslim society. Syed Ahmad Khan had been in London for a while to observe the educational and literary environment in England (1869-1870). He also examined the educational structures of Cambridge and Oxford universities at that time. Returning to India after this brief visit in England, Syed Ahmad Khan began to publish a magazine under the name of "Tehzib-ul Ahlâk", which is considered as the building blocks of modern Urdu prose. This journal also was aimed at the social reformation of Muslims. Thanks to this literary magazine, Syed Ahmad Khan has enabled Muslims to regain national consciousness. In 1871, Syed Ahmad Khan established Scientific Society in Gazipur in India. Many famous writers worked for this important society and so many English books were translated into Urdu language. In 1875, Syed Ahmad Khan founded Muhammadan Anglo Oriental High School at Aligarh in India. He pioneered modern education for the Muslim community in India by founding the this school. In 1921, Muhammadan Anglo Oriental High School was raised to status of Aligarh University.

Syed Ahmad Khan did not agree to be Muslims seen as a minority because the Muslims were less than Hindus in the general population of India. Syed Ahmad Khan promoted adoption of Urdu as the main language of the Muslims and he was against that people who wants to making Hindi dominant language of India instead of Urdu. Syed Ahmad Khan's theory of empowerment the Muslims was based on two themes that included co-operation with the British Government and modern education. According to Ahmad Khan, it was huge religious and cultural differences between Hindus and Muslims. Therefore he worked hardly to gain broad rights for Muslims and created two nation theory which became the basis of Pakistan ideology.

Syed Ahmad Khan was not only the great educationist but also he was a great political leader who saw much beyond his period and threw his steps in the light of these predictions. Syed Ahmad Khan realized the necessity of establish friendly relations with the British Government of India. He predicted that Muslims and Hindus would not be able to live together in future periods. Thus he declared that the Muslims and Hindus were different nations with different interest and offered his two nations theory.

Sir Syed Ahmad Khan's greatest achievement was his Aligarh Movement, which was an educational, social and political venture. Syed Ahmad Khan wrote on a number of subjects including history, politics, archaeology, journalism, literature, religion and science. He also has produced the following works for the intellectual development of Muslims:

1. History of the Bajnur Rebellion
2. The Causes of the Indian Revolt
3. Loyal Muhammadans of India
4. Tabyin-ul Kelam
5. Asar-us Sanadid

Syed Ahmed Khan is a political figure in Pakistan even now. He tried to win the rights of Muslims of India throughout his life. He was open minded person. He was a progressive thinker who played a major role in promoting economic, social and educational development of Indian Muslims.

Syed Ahmad Khan passed away on 27 March 1898 in Aligarh in India.

Giriş

1947 yılında İngilizlerin onayıyla Hindistan'dan ayrılan ve dünyanın en kalabalık Müslüman ülkelerinden olma sıfatıyla bağımsız bir devlet niteliğine bürünen Pakistan devleti, birçok özelliği ile farklı coğrafyalarda bölünme temelli kurulan devletlerden farklılık gösterir. Bu özelliklerinden en önemlisi ise Pakistan'ın kuruluş manifestosunun din temelli olması olarak kabul edilir. Müslümanların Hint Alt Kıtasına yönelik fetih girişimleriyle birlikte bu coğrafyada kabul görmeye başlayan İslam dini, çok geçmeden Hindistan'da Müslüman bir toplum oluşturmuş, zamanla bu Müslüman toplum İslamcı bir ulus olmaya başlamıştır (Haşimi, 2000). Bir ulus niteliğine kavuşan Müslüman toplumla birlikte Hindistan'da Hindu ve Müslüman olarak taban tabana zıt iki ulus türemiştir. İnanış, kültür, gündelik yaşam pratikleri ve sosyal düzen anlamında birçok yönden farklı mekanizmaya sahip olan bu iki ulus arasında oluşan sorunlar zamanla bu iki ulusun bir arada yaşama alışkanlıklarını tamamen yitirmeye başlamasına neden olmuştur. Din temelli bir devlet oluşumu niteliğine sahip Pakistan ideolojisinin genetik temelleri bu dönemlerden itibaren atılmaya başlanmıştır. Bu iki ulusun bir arada yaşayamayacak kadar birbirinden farklı olduğu, dolayısıyla her iki ulusun da dini ve sosyal alışkanlıklarını özgürce yaşayabilmek için bağımsız devletler şeklinde yoluna devam etmesi gerektiği teorisi çok geçmeden Hindistan siyasi yaşamını meşgul etmeye başlamıştır. Hindular bu teoriyi kendilerinin siyasi otoritelerini sarsacağı ve çoğunluk olmaları dolayısıyla elde ettikleri demokratik üstünlüğü kaybettireceği düşüncesiyle reddetmiş, birleşik Hindistan ve tek Hindistan ulusu kuramı çerçevesinde bir politika izlemişlerdir.

Hindistan Müslümanları için ayrı bir devletin kurulması fikri aslında hem siyasi hem de kültürel açıdan tamamen eşyanın doğası gereğidir. Yaklaşık bin yılı aşkın bir süre Hindistan'da mevcudiyetini koruyan ve bu sürenin büyük bölümünü bölgenin yöneticisi olarak sürdüren Müslümanlar için kendilerine özgü kimlikle varlıklarının tanınması, siyasi ve kültürel bir zorunluluktur (Soydan, 2016:191).

Müslümanların Hindular ve diğer yerel Hindistanlı halklardan ayrı olarak, dinlerini ve dinlerinin emrettiği toplum kurallarını özgürce

yaşayabilmeleri için bir vatana ihtiyacı olduğu birçok Müslüman lider tarafından dile getirilse de Müslümanlar için bağımsız bir devlet fikrini kuramsal anlamda ortaya atmakla kalmayıp, bu fikir doğrultusunda Müslümanlar için siyasi ve edebi anlamda çok önemli reformlar da gerçekleştiren ilk kişi Seyyid Ahmed Han olacaktır.

“Bağımsız ve özgür Pakistan ulusunun, Müslüman topluluğu için tamamen Seyyid Ahmed Han’ın ölümü sonrası elde ettiği zaferden doğmuş olduğu yanlış bir fikir olmaz”(Shaikh, Jatoi ve Shah:2016:115).

Hindistan Müslümanlarının kurtuluş reçetesini yazan Seyyid Ahmed Han, Hindu ve Müslümanların iki büyük ve farklı dine inanan, dolayısıyla birbirinden bağımsız bu dinlerini yaşama hakkı olan iki ulus olduğuna dair görüşlerini siyasi ve edebi toplantılarda sık sık dile getirmiş ve Müslümanlar için bağımsız bir devlet ideasının fidelerini atmıştır. Seyyid Ahmed Han artık tek bir yönetim modeli ve anayasa ile aynı ülkede eskisi gibi yaşamalarının imkânsız olduğunu düşündüğü bu iki ulusa dair görüşünü şöyle ifade etmiştir:

“Hindular ve Müslümanlar, güzel gelin Hindistan’ın iki gözü gibidir... Ancak artık bu iki göz eskisi kadar ahenk içinde görmemektedir”(Gauhar, 1967:36).

Seyyid Ahmed Han 17 Ekim 1817 tarihinde Hindistan’ın Delhi şehrinde doğmuştur. Ataları Seyyid makamına sahip-Ekber döneminde (1556-1605) Hindistan’a göç etmişlerdir-, Hint Türk İmparatorluğu döneminde önemli siyasi görevler üstlenmiş olan Ahmed Han, eğitilmiş ve entelektüel birikimi yüksek olan bir aile bünyesinde yetişmiştir. Babür İmparatorluğu döneminin önemli siyasilerinden olan babası Muttaki Han’ın öldüğü vakit henüz genç olan Ahmed Han, annesi Aziz-un Nisa Begüm tarafından büyütülmüştür. Seyyid Ahmed Han erken yaşta Şah Gulam Ali denetiminde Kuran okumayı öğrenmiştir. Ardından dönemin önemli hocalarından olan Mevlevi Hamid Alaaddin’in yanında Urdu ve Fars edebiyatının temel kitaplarını okumuş ve analiz etmiştir (Seyyid,2013:283). Eğitim hayatı süresince Urdu, Arapça ve Farsça dillerini dönemin önemli hocalarından öğrenmiş, aynı zamanda matematik ve astronomi alanında da eğitim almıştır. Seyyid Ahmed Han Babasının ölümüyle birlikte finansal açıdan zor bir duruma düşmesinden ötürü eğitim hayatına bir süre ara vermek zorunda kalmış, iş hayatına adım atmıştır. Prof. Dr. Asuman

Belen Özcan Seyyid Ahmed Han'ın yaşamına dair şu ifadeleri kullanmıştır:

Ataları Arabistan'dan önce Damghan'a gelmiş sonra Hamadan ve Herat'a gitmişler, Şah Cihan zamanında Hindistan'a gelip yerleşmişlerdi... Büyükbabası, Alemgir II tarafından Navab Cevad-ud Devle unvanıyla onurlandırılmıştı. Bu onur daha sonraları Seyyid Ahmed'e de ihsan olunmuştu. Saygın biri olan babası Mir Taki, Ekber Şah II tarafından önerilen başbakanlık görevini geri çevirmişti. Annesi Azizun Nisa Begüm kültürlü bir hanımdı. Onu büyütüp, zamanının geleneksel eğitimini almasını sağlamıştı. Seyyid Ahmed; Galib, Sahbai, Azurda, Müfti Sadr-uddin, Şifta, Mumin, Navab Ziya-uddin Ahmed Han ve diğer bazı âlimlerin ortamında yaşamıştı... (Özcan, 2012:51).

Seyyid Ahmed Han kariyerine 1838 yılında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nde memur olarak başlamış, ardından 1839 yılında Agra'da yönetici asistanı olarak bir süre görev yapmıştır. 1841 yılında temel adli sınavları başarıyla geçerek Mainpuri'de yargıç olan Ahmed Han çok geçmeden dönemin hükümdarı Bahadır Şah Zafer tarafından aldığı teklifle Bahadır Şirketi'nde görev yaparak adını duyurmaya başlamıştır.

Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan Müslümanlarının yaşamlarına dokunma serüveninin İngilizlerin Hint Alt Kıtasındaki ekonomik ve siyasi uygulamalarıyla tetiklediği Müslüman Milliyetçiliğinin yükselişi ve akabinde gelişen olaylar silsilesiyle başladığı bilinir. İngilizler alt kıtada 1600 senesinde Doğu Hindistan Şirketini kurup ekonomik olarak burayı sömürmeye başlamış, bu ekonomik sömürü çok geçmeden siyasi otoritenin de kendilerine geçmesini sağlamıştır (Rahim, Chugtai, Zaman ve Hamid, 1967). İngilizlerin alt kıtadaki yönetimi ele geçirme sürecinde, Hindular ve Müslüman olmayan diğer yerel toplumlar onlara karşı ılımlı politikalar izleyerek imtiyazlar elde etme stratejisine bürünmüş, Müslümanlar ise yüzyıllardır hâkim oldukları bu coğrafyanın gerçek sahiplerinin kendilerinden başka bir güç olamayacağını düşündüklerinden İngilizlere karşı muhalefet etmişlerdir. Müslümanların muhalif tutumları onları İngilizlerin nazarında isyankâr bir ulus olarak konumlandırmış, Hindistan'ın büyük bölümünde

yönetimi ele geçiren İngilizler, Hindu ve Sihlerle iyi ilişkiler geliştirerek Müslümanları bu ittifakın dışında tutma yolunu seçmişlerdir. Bu süreç ekonomik, sosyal ve politik alanlarda Hindistanlı Müslümanların izole edilmesini sağlamıştır. Muhammed Bin Kasım'ın 712 yılında alt kıtayı fethedişi (Majid, Majid ve Hamid, 2014:181) ile birlikte buranın mutlak hâkimi olmaya başlayan Müslümanlar Hindistan'ın siyasi ve sosyal hayatında ikincil konuma düşme durumunu sindirememiş, bu durumdan kurtulmak için çalışmalar yapmaya başlamışlardır.

Hindistan Müslümanları İngiliz ve Hinduların siyasi egemenliğine karşı, 1857 yılında, altyapısı yukarıdaki koşullar neticesinde kendiliğinden oluşan amatör bir bağımsızlık hareketine girişmişlerdir. İlk başlarda Hindular ile birlikte gerçekleştirilen, Hindistan'ın bağımsızlığı temalı bu girişim, Hinduların desteklerini çekmesiyle İngilizler nazarında bir Müslüman isyanına dönüşmüş, Müslümanlar plansız bir şekilde başladıkları bu bağımsızlık savaşından hüsrarla ayrılmıştır (Bright:2015:192-193-194). İngilizler Müslümanların bağımsızlık provalarını ağır bir karşı hamleyle bastırmış, binlerce Müslüman karşılıklı çatışmalar esnasında öldürülmüştür. Hayatta kalmayı başarabilenlerden kimisi evsiz kalmış, kimileri ise başka bölgelere göç ederek İngilizlerin baskısından kurtulmaya çabalamışlardır. Müslümanların çoğunluk olduğu bölgelerde olağanüstü baskı uygulamaları gerçekleştirilmiş, devlet yönetiminin üst makamlarında bulunan Müslüman memurlar görevden uzaklaştırılarak yerlerine Müslüman olmayan diğer yerel uluslardan kişiler yerleştirilmiştir. Dahası Müslümanlar batı tarzı kaliteli eğitim veren okullardan uzaklaştırılarak, entelektüel gelişimleri kasıtlı olarak engellenmeye çalışılmıştır (Mahmud, 2016:14).

Müslümanlar için oldukça kaotik yaşam koşullarına neden olan başarısız 1857 Savaşı, Müslümanların iktidar kurma ve eski günlerdeki gibi devletin tek sahibi olma hayallerini bitirmiş, dahası sıradan bir insan olarak yaşam pratiklerini sürdürmelerinin dahi önüne geçmeye sebep olmuştur. Müslümanların melankoliye dönüşmüş yaşam koşullarını yakından takip eden, aynı zamanda Hindistan'da en azından o dönemlerde hayatta kalınmak isteniliyorsa bunun İngilizlerle barışçıl bir politika içine girilmesiyle mümkün olabileceğini (Tişna, 2013:190-191) idrak etmiş Seyyid Ahmed Han, işte bu dönemde siyasi arenaya

Hindistan Müslümanlarının kaderlerini değiştirecek büyük bir adım atmıştır.

Nazrul İslam, Seyyid Ahmed Han'ı "Müslümanların yeniden canlanmasının önde gelen ruhlarından biri" (Waseem, 2014:132) olarak nitelemiştir.

Politikacı, eğitimci, sosyolog ve aynı zamanda önemli bir yazar olan Ahmed Han, bu çok yönlülüğü sayesinde toplumun her kesimine düşünsel birikimlerini aktarabilmiş, böylelikle Müslümanlar için kurgulamış olduğu daha özgür ve huzurlu yaşam hedefine geniş kitleleri dâhil edebilmiştir.

Seyyid Ahmed Han çalkantılı 1857 dönemi ertesinde Müslümanların Hindistan'da tutunmalarının İngilizlerle iyi ilişkiler kurmak ve toplumsal, eğitsel, ekonomik ve siyasi alanlarda köklü reformlar yapmak kaydıyla gerçekleşebileceğini öngörmüştür. Seyyid Ahmed Han'ın farklı alanlarda gerçekleştirdiği bu reformları tek bir çalışmada işlemek ise konu bütünlüğümüz açısından mümkün olmadığından, Ahmed Han'ın Pakistan'ın ideolojik temellerine vermiş olduğu siyasi, fikri ve eğitsel katkılarına göz atmak ve bu alanlardaki reformlarının Pakistan ideolojisinin kuramsallaşmasına ne şekilde katkılar sunduğuna dair bilgi üretmek çalışmamızın temel amacı olmuştur.

Seyyid Ahmed Han 1857 sonrası ilk iş olarak Müslümanlar ile İngilizler arasında köprü kurma çalışmalarına başlamış, karşılıklı yanlış anlaşılmaları ve sert yaptırımları kaldırma gayretine düşmüştür. Aynı zamanda Hindu ve Müslümanların iki ayrı ulus oldukları ve bu durum göz önünde bulundurularak ülke siyasetinin şekillendirilmesi önerilerini de bu dönemde geliştirmeye başlamıştır. Müslümanların başlattığı bağımsızlık mücadelesinin en önemli nedeninin İngilizlerin Hindistan'da yaşayan insanların zihinlerindeki anlamak için çaba sarf etmemesi (Çerağ, 1996:190) olduğunu vurgulayan Ahmed Han, İngiliz yöneticilerin Hindistan'ın yerel koşullarını dikkate alarak karar almaları, bununla birlikte Müslümanların özgürlük savaşını bu durumları göz önünde bulundurarak yorumlamaları konusunda uyarılarda bulunmuştur.

*Ahmed Hân'ın sonraki siyasetinde temel nokta
Müslümanların Hindulardan farklılığını ortaya koymak,*

ayrı bir millet olarak kimliklerini muhafaza etmelerini sağlamak ve İngiliz idaresine sadık kalmaktır. O, Müslüman topluma eski şerefini kazandırmanın yolunun azimli bir şekilde yüzünü batıya çevirmede ve bu yolda İngilizlerle iyi geçinmede olduğuna kani olur. İncil tefsiri Tebyinu'l Kelâm (1862) Ahmed Hân'ın idare eden ile edilenleri uzlaştırma çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkan bilimsel bir çalışmadır. Çok yumuşak bir tarzda yazılmış olan bu eserin her sayfasında sanki bakın bizim inancımızla Hristiyanların inancı arasında ne kadar benzerlikler var denilmektedir (Bulgur, 2007:32-33).

Seyyid Ahmed Han ayaklanma öncesi dönemden itibaren geliştirmiş olduğu fikirleri, süreçteki rolünün de vermiş olduğu özgüvenle daha güçlü bir şekilde dile getirmeye başlamış ve Hindistan Müslümanlarının siyasi, kültürel, toplumsal, sosyal ve edebi olarak köklü reformlara ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır. Bu amaç doğrultusunda Seyyid Ahmed Han, öncelikle çalışmalarını buhranlı 1857 sonrası dönemi olumlu bir tabloya dönüştürmek üzerine yoğunlaştırmıştır.

118

1857'den sonra kendini Müslümanlarla İngilizlerin uzlaşmasına adanmıştı. Müslümanlar, Batı'ya karşı önyargılarından arınmalıydı. Ahmet Han'a göre yeni fikirler ve bilimler kabul edilip öğrenilmeliydi. Batı ile Hint-Müslümanları yakınlaşmalıydı. Müslümanların refaha ermesi için eğitim ve bilime önem verilmeliydi. Dini, hurafelerden arındırıp modern bilimlere yaklaştırmak gerekmekeydi. Ahmet Han'ın İngiliz ve Müslümanları barıştırma amacı ve arzusuna yönelik çalışmaları ne yazık ki Müslüman toplumunun dini duygularına yön veren çevrelerce hoş karşılanmadığı gibi kendisini hain olarak adlandıranlar da olmuştu (Kışmir, 2013:37).

1857 yılına kadar birçok bilimsel yazın üreten Seyyid Ahmed Han, İngilizler ile Müslümanların uzlaşması gereğini dile getirdiği ve savaşın yaratmış olduğu ortamdan ipuçları sunmuş olduğu çeşitli eserler üretmiştir. Bu eserler Sir Seyyid'in ayaklanmaya hangi pencereden baktığına dair önemli bulgular taşıması ve Müslüman ulusu bilinçlendirerek vatan sevdasına büründürmesinden ötürü oldukça önemlidir. Seyyid Ahmed Han'ın, 1857 sonrası Becnur bölgesinde

yaşanan gelişmeleri anlattığı Tarih-i Serkeş-i Becnur, Müslümanların 1857 yılında gerçekleştirdiği isyanın nedenlerini işlediği Risale-i Bağavat-i Hind, bağımsızlık savaşı esnasında İngilizler ile işbirliği yapan Müslümanları anlattığı Loyal Muhammadans of India, kutsal Kuran, İncil ve Tevrat kitaplarını karşılaştırdığı ve Müslüman ve İngilizlerin dini anlamda birbirlerinden uzak durmamalarının gerektiğini vurguladığı Tebin-ul Kelam (Özcan, 2012: 54) adlı eserleri Müslümanlar ile İngilizlerin arasındaki buzların erimesini hızlandırmış ve Müslüman toplumun Hindistan'da İngilizlerden beklentilerinin neler olduğuna dair net açıklamalar getirmiştir. Seyyid Ahmed Han bu bilimsel eserler ve çeşitli mecralarda gerçekleştirdiği toplantılar ile Müslümanların Hindistan'da var olan bir azınlık değil, ulus oldukları ve bu Müslüman ulusun Hindu ve diğer yerel uluslardan ayrı kendine has özellikleri olduğunu tüm paydaşlara aktarmıştır. Açıkçası Ahmed Han'ın farklılıklar üzerine inşa etmeye çalıştığı farklı ulus vurgusu dönemsel koşullar değerlendirildiğinde ülke genelinde büyük bir farkındalık yaratmış ve Müslüman toplumun bu ülkü çevresinde toplanmasına ön ayak olmuştur.

Seyyid Ahmed Han Hindistan Müslümanları için ayrı bir devlet kurulması gerektiğine dair fikirler beslese de bunun o dönem için henüz erken olduğunu düşündüğünden öncelikle İngilizlerden Müslümanlara yönelik hak kazanımları elde etmeye gayret etmiştir. İngiliz yöneticilerle kurmuş olduğu dostane ilişkiler sayesinde Müslümanlar devlet erkânında yeniden stratejik mevkilerde çalışma fırsatı bulmuştur. Aynı şekilde Hindu siyasi liderlerin İngilizlere baskısı sonucunda Hindi dilinin ön plana çıkarılarak Urdu dilinin geri plana itilmesi sürecine de el atan Ahmed Han, Urdu dilinin ülke genelinde kullanılması ve Hindi dilinin boyunduruğunda kaybolmaması amacıyla önemli çalışmalar yürütmüştür. Urdu dilinin kullanılmamaya başlanmasıyla Müslüman ulusun kültüründe kopmalar meydana gelebileceğini vurgulayan Ahmed Han, bu anlamda Müslümanlar arasındaki ulus bilincinin artmasına vesile olmuştur (Fatima, 2012). Önceleri birleşik Hindistan'a saygı ve sevgi besleyen bir mizacı bulunan Ahmed Han, Hinduların ve onların temsilcisi olan Kongre Partisinin Urdu dili karşıtı girişimlerde bulunması ve Müslümanları hedef alan politikalarını arttırması ile bu uyumlu yapısından uzaklaşarak, dil ve din temelli Müslüman milliyetçiliğine doğru kaymıştır.

Seyyid Ahmed Han, Müslümanların diğer alanlarda olduğu gibi, edebi ve eğitsel alanda da büyük dönüşümlere ihtiyaç duyduğu, bu edebi-eğitsel gelişimlerin ise siyasi ve sosyal düzen kurma çabasındaki Müslümanların en büyük itici kuvveti olacağı kanısında olmuştur. Aligarh Hareketi veya Seyyid Ahmed Han Hareketi olarak tanınan ve anılan, yaşamın birçok alanına dokunan bir reformlar bütünüyle Hindistan'ın siyasi, sosyal, edebi ve eğitsel yaşamını revize eden Ahmed Han, kısa süre içerisinde Müslümanların bilinçlenmesini sağlamıştır (Çerağ,1996). Bu uygulamaları doğrultusunda ise ilk büyük adımı 1862'de ünlü ve önemli İngilizce eserlerin Urdu Diline kazandırılması amacıyla Gazipur'da kurulan Scientific Society'nin kurulmasına ön ayak olarak atmıştır (Özcan, 2012:57). Kurulan dernek bir süre sonra Aligarh şehrine nakledilmiş ve 30 Mart 1866'da Aligarh Institute Gazette adıyla aylık bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Aligarh Bilim Derneği'nin kuruluşu ve gelişimi Müslümanların edebi eserler ve yayımlanan makaleler ışığında ulusal ahengi yakalamasına büyük katkılarda bulunmuştur. Zira bu derneğin kurulmasıyla birlikte Urdu edebiyatında büyük hareketlenmeler meydana getirecek batılı eserler tercüme edilmeye başlanmış, toplum milliyetçilik, akılcılık ve gerçekçilik gibi kavramlarla tanışmıştır. Bunun neticesinde insanlar geçmiş ve geleceklere sahip çıkma yolunda ihtiyaçları olan ve örgütlenmelerine altyapı oluşturacak bilgi birikimini de edinmeye başlamışlardır. Aynı zamanda ülkenin birçok bölgesinde bu dernek tarzında birçok dernek faaliyete geçmiş ve Müslüman halk yayınlar ve toplantılarla birlik ve beraberlik içinde örgütlenmeye teşvik edilmiştir. Seyyid Ahmed Han ülke gündemine dair fikirlerini bu dergi ve dernek aracılığıyla Hindistan'daki paydaşlara ve Müslüman ulusa aktarmıştır. Bu edebi hizmetlerin ideolojik bir Müslüman devleti kurma hayaline katkısı büyük olmuş, toplumsal ve siyasi alanda gerçekleştirilemeye çalışılan mücadelenin eksik kalan coşku tarafının tamamlanmasını sağlamıştır.

Seyyid Ahmed Han, İngiltere'deki eğitsel ve edebi ortamı gözlemlemek amacıyla bir süre Londra'da bulunmuş (1869-1870), bu dönemde Cambridge ve Oxford üniversitelerinin eğitim yapılarını incelemiştir. Aynı zamanda İngiltere'deki önemli gazeteleri de mercek altına alan Ahmed Han, ülkesinde ıslah hareketlerinin özümsebilmesi ve Urdu Dili ve Edebiyatı'nın geliştirilerek siyasi ve sosyal hedeflerin halka direkt olarak aktarılabilmesi adına bir gazete çıkarma

gerekliliğinin olduğu kanısına varmıştır. İngiltere'deki bu kısa süreli ziyaret sonrası Hindistan'a dönen Ahmed Han, ülkesine döndüğünde "Tehzib-ul Ahlâk" adı altında, modern Urdu nesrinin yapı taşlarından sayılan bir dergi çıkarmaya başlamıştır (Zaidi,1993:235). İngiltere'de edinmiş olduğu bilgileri bu dergi aracılığıyla kitlelere duyuran Ahmed Han, bu edebi dergi sayesinde Müslüman toplumun kendi kültür ve geleneklerine sıkıca bağlanması ve ulusal bütünlüğün sağlanması konusunda önemli başarılar elde etmiştir.

"Tahzib ul Ahlak dergisi çağdaş düşünce, çağdaş eğitim-öğretim ve ileri medeniyetlerin seviyesine ulaşma gibi konularda Müslümanları bilinçlendirmeye çalışır. Dergi bir taraftan Urdu dilinin kullanım alanını da genişletir. Böylelikle Urdu dilinde makale, yaşam öyküsü, edebiyat eleştirisi, çağdaş şiir tarzı gibi yeni türler ortaya çıkar" (Kışmir, 2015:189).

Seyyid Ahmed Han'ın Müslüman milliyetçiliğinin yeniden inşası için köklü reformların yapılmasını gerekli gördüğü öncelikli alan eğitim olmuştur. İngilizlerle iyi ilişkiler kurarak onların eğitim uygulamalarından en verimli şekilde yararlanan Hinduların eğitim alanındaki başarılarına bu şekilde karşılık verebileceklerini iyi bilen Ahmed Han, batılı tarzda modern eğitim verecek ve Müslüman aydınlar yetiştirecek kurumların alt yapısını kurmaylarıyla oluşturma çabasına girişmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın temel mottosu eğitim olmuş, Hindistan'ın tüm sosyal ve politik hastalıklarının tedavisinin yalnızca eğitimle tedavi edilebileceğini ısrarla vurgulamıştır (Shaikh, Jatoi ve Shah, 2016:110).

Seyyid Ahmed Han'ın ulus bilincinin yükselmesini, dolayısıyla yükselen bu ulus bilincinin ileride kurulacak Pakistan-o zamanlar bağımsız bir Müslüman Devlet- devletinin temelini oluşturmasını sağlayacak diğer önemli başarısı 24 Mayıs 1875'te Müslüman-İngiliz Doğu Koleji'nin (Muslim-Anglo Oriental College) (Kuyumcu, 2006:142) Aligarh'ta açılmasını sağlamasıdır. Oxford ve Cambridge üniversitelerinin eğitim tarzını Hindistan'da uygulamaya geçirme ve başarılı İngiliz eğitim sistemiyle halkın kültürel düzeyinin artırılması hedefiyle kurulan ve daha sonraki süreçte Aligarh Üniversitesi'ne (1920) dönüşecek bu kolej vesilesiyle Seyyid Ahmed Han, Müslümanların toplumsal, sosyal ve siyasi yaşamlarında

gerçekleştirmek istediği değişiklikleri daha etkin bir şekilde gerçekleştirme fırsatı bulmuştur. Bir eğitim projesi olarak ortaya çıkan bu oluşum, kısa sürede politik alana da dokunmaya başlamış ve gerek kendi dönemi gerekse üniversiteye dönüştüğü yıllardaki bağımsızlık hareketlenmeleri dönemine politik söylemler üretmiştir. Temelini attığı iki ulus teorisi bağlamındaki Pakistan ideolojisinin eğitim aracılığıyla (Tişna,2013:215) geniş kitlelere yayılması amacını taşıyan ve bu doğrultuda üniversiteye yönelik politikalar geliştiren Ahmed Han, çok geçmeden Müslümanlar için ideolojik devlet hayalinin kuramsallaşmasını sağlamıştır. Bu ideolojik niyet kısa sürede boyut değiştirerek Müslümanların barışçıl yollarla ilerlettiği bir harekete dönüşmüş, ardından sürece eklenen siyasiler ve edebiyatçılar ile bu hareket gerçekleştirmek için doğru zamanın beklendiği bir hedef niteliğine kavuşmuştur.

Seyyid Ahmed Han Hindistan'daki Müslümanların genel nüfus içinde sayıca az olduğundan ötürü azınlık olarak görülmesine razı olmamıştır. Hindistan genelinde yapılan ve yapılacak demokratik seçimlerle Müslümanların her ne kadar bazı bölgelerde çoğunluk olsalar da bütün içerisinde daima azınlık olarak kalacağını İngiliz siyasilere aktarmış, Hindular ve Müslümanlar için farklı seçim sistemleri oluşturulması önerilerinde bulunmuştur. 1887 yılının Kasım ayında Laknov'daki bir toplantıda Müslümanlara ülke genelinden bağımsız bir seçim hakkı verilmesi gerektiğini ısrarla vurgulayan Seyyid Ahmed Han'ın bu fikri gelecek dönemlerdeki Müslüman siyasetçiler tarafından geliştirilmiş ve Pakistan'ın kurulmasına sebep teşkil eden en önemli maddelerden birine dönüştürülmüştür.

Doç.Dr. Filza Waseem Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan Müslümanları ve Pakistan ideolojisinin oluşma evresi açısından önemini şu ifadelerle belirtmiştir:

Sir Seyyid Ahmed Han Hindistanlı Müslümanların rönesansında önemli bir figürdü. Yaşamı, tek bir insanın özveri, sıkı çalışma ve ileri görüşlülükle bir milletin kaderini nasıl değiştirebildiğine bir örnekti. Onun olağandışı vizyonu sayesinde Müslümanların ahlaki umutsuzluğa, kültürel uyuşukluğa ve eğitimsel geri kalmışlığa kapıldıktan hemen sonra yeniden canlanabildiğini söylemek yanlış olmaz. Onsuz Müslümanların ortaçağcılıktan modernizme geçişleri birkaç

yüzyıl daha zaman alabilirdi. O, bilimsel düşünceyi dini maneviyat ve akılcı çıkarımlarla uzlaştırmaya çabaladı (Waseem, 2014:146).

Sonuç

Seyyid Ahmed Han, Pakistan'da günümüzde dahi tanınan ve ülkesindeki Müslümanlar için yaptıklarına minnet duyulan bir siyasi figürdür. Politik yaşamının ilk yıllarında Müslüman milliyetçiliğinden uzak duran ve tüm enerjisini Hindistan genelinde huzur ve refah ortamı oluşmasına ve Hindistanlıların modern eğitim olanaklarıyla tanışmasına destek olmak için harcayan Ahmed Han'ın fikirlerinde ileriki dönemlerde değişiklikler meydana gelmiştir. Hindistan'daki Müslüman ulusun geçmiş dönemlerdeki milli bilinçten oldukça eksik olduğunu gözlemleyen Seyyid Ahmed Han, tüm çabasını kendi ulusunun her yönden gelişmesi ve daha örgütlü bir ulus olarak Hindistan'da konumlanması için yoğunlaştırmıştır. Yaşamın birçok alanına dokunan reformları sayesinde Müslümanların eğitim, siyaset, bilim ve edebiyat alanlarında Hindular ile eşit seviyeye yükselmesini sağlayan Ahmed Han, İngilizlerin Hindistan'da alacağı yönetsel kararlarda Müslümanları da göz önünde bulundurmalarını sağlamıştır. Hindistan'daki Müslüman toplum Seyyid Ahmed Han'ın ön ayak olduğu modern dünyaya geçiş aşamasına sıkıca tutunmuş, uzlaşma politikalarına uyum sağlayarak eski gücünde olmasa da Hindistan siyasi hayatında yeniden yön verici bir aktör olmaya başlamıştır.

Seyyid Ahmed Han'ın Müslümanların dini ve kültürel anlamda Hindistan'ın diğer uluslarından oldukça farklı olduğu ve dolayısıyla bu farklılıklar nedeniyle çoğunluk olduğu bölgelerde dinlerini ve kültürlerini özgürce yaşayabilmelerini sağlayacak yeni yönetim biçimleri üretilmesi gerektiğine dair önerileri, Müslümanların uzun süredir sürdürdükleri örgütsüz ve plansız yaşama düzenlerini değiştirmiş, Hindular ve İngilizler karşısında örgütlü siyasi oluşumlar kurmalarına vesile olmuştur. Pakistan ideolojisinin kuramsal alt yapısı işte planlı örgütlenme ve mücadele etme sürecine girilen bu dönemde atılmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın dil ve din temelli milliyetçi politikaları çok geçmeden ülkedeki Müslümanların bağımsız bir ülke kurabilme potansiyellerinin farkına varmalarını sağlamıştır. 1857 yılı sonrasındaki çalkantılı sürecin Müslümanlar tarafından en az kayıpla atlatılmasını

sağlayan Ahmed Han, bir bakıma belki de dönemsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda bir daha ayağa kalkamayacak kadar darbe alan Müslüman topluma umut ışığı olmuş, en azından günü geldiğinde istediğini alacak ve hedefini gerçekleştirecek bir ulusun kaybolmasını önlemiştir. Dahası İngilizler tarafından kendisine iki toplum arasındaki olumsuzlukları giderme hususundaki bu gayretleri nedeniyle verilen imtiyaz ve ödülleri kabul etmemiş, bu yönüyle de Müslümanların ve batılıların gözünde oldukça önemli bir konum elde etmiştir. Batıyı model alan eğitim reformları Müslümanların bilinçlenmesini ve kendilerini modern dünyaya adapte etmelerini sağlamış, Hindular ile eşit eğitim seviyelerine erişen Müslüman entelektüeller milli bilinci ve özgür vatan hedeflerini daha gür bir sesle ve sağlam altyapıyla yaymaya başlamışlardır.

Seyyid Ahmed Han yaşadığı dönemin çok ötesini gören ve adımlarını bu öngörüler ışığında atan bir siyasi lider olmuştur. Gelecek dönemlerde Müslüman ve Hinduların bir arada yaşayamayacak duruma geleceğini ve olası bir bölünmede Müslümanların eğitimsiz ve milli bilinçten uzak yapılarıyla kuracakları devletin ayakta durmasının oldukça zor olacağını tahmin eden Ahmed Han, Müslümanlara yeni bir ülke vaat etmese ve bu ülkenin sınırlarını çizmese de de, kurulması olası ülke için Müslüman toplumun her yönden hazır halde olmasına vesile olmuştur.

Seyyid Ahmed Han 27 Mart 1898 tarihinde, Hindistan'ın Aligarh şehrinde vefat etmiştir.

Kaynakça

- Bright, J. W. (2015). *Tarih-i Pakistan*. (Urduya Çev. M. Şahid Şevket).Lahore: Darulshaour Publications.
- Bulgur, D. (2007). *XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*. Konya:Tablet Kitabevi.
- Çerağ, M. Ali. (1996). *Tarih-i Pakistan*. Lahore: Sang-e Meel Publications.
- Fatima, N. (2012). *Unnisvin Sadi Min Urdu Zıban*. Delhi: Adabistan Publications.
- Gauhar, A. (1967). *Twenty Years of Pakistan 1947-1967*. Karachi: Pakistan Publications.
- Kişmir, A. (2015). “Edebi Akımların Urdu Romanına Katkıları” *Nüşa*. (Cilt XV, Sayı 41, s. 187-198) Ankara.
- Kişmir, A. (2013). “Aligarh Aydınlarının Üslup Yönleri” 13. *Uluslararası Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu: Basit Üslup (26-28 Eylül) Bildirileri*, Kars, Kafkas Üniversitesi Yay. s.33-40.
- Kuyumcu, H. (2006) “Urducunun Gelişiminde Etkin Olan İlk Batılı Eğitim Kurumları ve Aligarh Hareketi” *Nüşa*. (Cilt VI, Sayı 20, s. 133-146) Ankara.
- Majid, A-Habib, Z. (2014). “Genesis of the Two Nations Theory and the Quaid-e-Azam” *Pakistan Vision Dergisi*. (Volume 15, No 1, s. 180-192).
- Mahmud, S. (2016). *Pakistan: Tarih Aor Siyaset*. Lahore: Sang-e Meel Publications.
- Haşimi, M. M. (2000). *Tarih Nazariyah Pakistan*. Multan: Karvan Adab.
- Özcan, A. B. (2012). *Doğu Kültüründe Anlatı Geleneği:Urdu Nesri*. Ankara: hdy Yayınları.
- Rahim, M. A- Chughtai, M. D- Zaman, W. H. A. (1967). *A Short History of Pakistan*. Karachi: The Inter Services Press Limited.
- Seyyid, F. (2013). *Nukuş-u Adab*. Lahore: Sang-e Meel Publications.

- Shaikh, Irfan Ahmed-Jatoi, Bashir Ahmed-Shah, Syed Faisal Hyder. (2016). Syed Ahmad Khan (1817-1898) “An Educationist and Reformer Of South Asia” *JPUHS*, (Volume 29, No 2. s.103-115)
- Soydan, C. (2016). “İkbâl’e Dair” Ankara: *Hece Yayınları*.
- Tişna, N. A. (2013). *Tarih-i Pakistan 1947-2013*. Celum: Book Corner.
- Waseem, F. (2014). “Sir Sayyid Ahmad Khan and the Identity Formation of Indian Muslims through Education” *Rewiew of History and Political Science*. (Volume 2, No 5, s.131-148)
- Zaidı, A. J. (1993). *A History of Urdu Literature*. Delhi: Sahitya Akademi.

CAHİLİYE DEVRİNDE ARAPLARDA KEHÂNET VE KÂHİNLİK

Mehmet Bölükbaşı*

Öz

Kadim toplumların sosyal hayatında önemli bir yer tutan kehânet, Cahiliye dönemi Arap toplumunun yaşam şeklini belirlemede önemli rol oynamıştır. Cahiliye devrinde Araplar, kâhinin kehânette bulunma sebebini yaratılışının ve mizacının temizliğinden kaynaklandığına inanmışlar ve bu sayede kâhinin gelecekle ilgili tahminlerde bulunabileceğini düşünmüşlerdir. Cahiliye dönemi boyunca İnsanlar günlük sıkıntılarına ve geleceğe dair problemlerine çözüm bulmak için kâhinlere danışmışlar ve onların günlük sıkıntılara ve gelecekle ilgili sorunları bilip çözüm üreteceklerine inanmışlardır. Cahiliye döneminde kâhinlere büyük saygı duyulmakta ve sorunların çözümünde hakem tayin edilmekteydiler. Birbirinden davacı olan iki kişi kâhini hakem kabul edip başvurdukları zaman kâhin fal okları çekmek suretiyle davacı iki kişinin sorunlarını halletmeye çalışırdı. Kâhinler, bu görevi yerine getirdikleri zaman Hulvân adı verilen bahşış alırlardı. Bununla birlikte Araplar kehânete çok önem verdikleri için, kâhinlerin her şeye güçlerinin yettiğine inanmaktaydılar. Kâhinleri aralarında danışman, rüya yorumcusu olarak görüp sorunlu bir işleri varsa onlara danışır, anlaşmazlıklarının çözümü için kararlarına başvururlardı. Hastalarını tedavi eder, rüyalarını yorumlar geçmiş ve geleceğe dair gayb bilgisini kâhinlerden öğrenmek isterlerdi. Bu bağlamda Cahiliye devrinde Araplarda Kâhin, Kehânet ve türleri ele alınmış ayrıca Cahiliye döneminde Araplarda Kehânet anlayışı ile ilgili bilgiler verilmiştir. İslâm'dan önceki Araplar'ın kehânet inaçları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Cahiliye Devri'nde Araplarda kehânetin önemine değinilmiştir. Bununla birlikte Cahiliye devrinde Araplarda kehânetin esasları ve kâhinliğin tarihi hakkında genel bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kâhin, Kehânet, Kehânet anlayışı, Kehânet türleri, Kâhinliğin tarihi.

* Uzman Arapça Mütercim, Genelkurmay Başkanlığı, Dış İlişkiler Daire Başkanlığı, Ortadoğu Şubesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı doktora programı, e- posta: blkbamehmet@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 18.10.2018

Makale Kabul Tarihi : 10.12.2018

NÜSHA, 2018; (47):127-148

Prediction and Soothsaying in Pre-Islamic Age of Ignorance in the Arabs

Abstract

The prophecy that holds an important place in the social life of ancient societies has played an important role in determining the life style of the Jahiliyyah period. During the period of Jahiliyyah, due to the cleansing of soothsayer's creation and temperament the Arabs thought that soothsayer could make predictions about the future. Throughout the Jahiliyyah period, people consulted the oracles to find solutions to their daily and future problems and believed that they could overcome difficulties. The soothsayer's were respected in Jahiliyyah period and the soothsayer's were appointed an arbitrators to solve the problems. When two people, were plaintiffs from each other, accepted the soothsayer as an arbitrator, and the soothsayer attempted to settle the problems of two people by pulling the arrows. When the oracles did this task, they received a tip called hulvân. However, since the Arabs gave great importance to prophecy, they believed that the soothsayer's were capable of all things. They saw the oracles as consultants, dream interpreters, and if they had a problematic job, consulted them and made decisions to resolve their disputes. During the period of Jahiliyyah they treated their patients to the soothsayers and they interpret their dreams, and learn about the past and future knowledge of the unseen from the soothsayers. In this regard, soothsayer, prediction and type of predictions in pre-islamic age of ignorance in the Arabs was discussed and also it was given information and comprehension of prediction in the Arabs during the period in pre-islamic age of ignorance. Also it was emphasized about the prophecy beliefs of Arabs before Islam. However, the prophecy beliefs of Arabs is also mentioned. In this context, it has been tried to give general information about the principles of the prophecy and history of soothsaying in pre-islamic age of ignorance.

Keywords: Soothsayer, Prediction, Understanding of prediction, Type of predictions, History of Soothsaying.

Structured Abstract

The oracle is an area of expertise that has existed since ancient times, and is defined as trying to know the events beforehand in a number of ways and there is almost no civilization in ancient civilizations that did not give importance to the work of oracle. The prophecy is a form of informing unseen. Prophecy means knowing in advance that an event will happen and soothsaying means prediction, another type of reporting unseen is the prophecy, and those who do this work are called soothsayers.

The Jahiliyyah Arabs called the people who knew the future events as soothsayers. In the religious literature, the oracle was the name given to people who claimed to know about the events to take place in the future and were aware of the hidden and unseen world. The prophecy is quite common in periods and societies where modern science is not developed enough and religious knowledge is lacking and the reason for this is that the human being is interested in the unknown and wants to comprehend the mysterious and the reason of what is happening around him. However Islam took a firm stance against any superstitious belief and direction that undermined the unity of monotheism, including the belief that other beings, besides Allah, would know the unseen and affect the destiny of man. Therefore, fortune-telling is considered ominous and prophecy is prohibited.

According to the information obtained in this study, the varieties and names of prophecies that existed in the Arab society during the period of Jahiliyyah were discussed. In the introduction, the importance of the prophecy and soothsaying in the Arab society and the historical development of the first prophetic practices were discussed. After the historical process, general information about the prophecy, the description of the soothsayer and prophecy types are given. In the title of Prophecy, it is stated that the soothsayers offer predictions of the future with the help of some invisible beings or personal abilities. In the title of Artificial Prophecy, it was mentioned that the behaviors of human, animal or other living beings were observed and made predictions by communicating with non-living beings.

Tabir is one of the prophetic varieties and in Tabir, the soothsayer is saying something in the trance to make a dream interpretation. In Firaset, the soothsayer is a character analysis by looking at the face of a person. In the Kıyafe, the soothsayer determine footsteps whether people are male or female young or old. Another kind of prophecy is Rukye. The soothsayer tries to heal by reading and blowing the sick person in Rukye. Finally, the soothsayer seeks to heal the patient by looking at the stars, flying a bird and pulling the fortune-telling arrows. In the title of artificial prophecy, information is given about Arafet, Prophecy, Fortune Arrows, İyafe, Zecr, Reml and Nucum.

Arafet means giving information about future events by looking at some events that have occurred. Prophecy means informing through a metaphysical entity. However, in the Jahiliyyah period, the fortune-telling

arrows were used as a means of receiving news about the unknown. Kur'a is used to give information about the future events to be written, by writing letters on any item about future situations. İyafe means to rule with birds. It is stated that it means to see a bird or crow and make good or bad judgment. Zecr means denial, prohibition. It was considered to be auspicious of the bird to fly from the right side, and the bird flew away from the left. Reml means to predict the situation of the person according to the shape of the sands. Tark is to hit a small stone to get information about the future. Lastly, Nucum is mentioned in the news about the events that will arise in the future. From the existence of humanity to the present day, there has always been a desire to open the curtain covering the unknown and discover the behind of veil. Throughout the Jahiliyyah period, people consulted the oracles to find solutions to their daily and future problems and believed that they could overcome difficulties. However, during the Jahiliyyah period, people believed that the soothsayers had supernatural powers and therefore they would know the daily difficulties and the problems of the future. They believed that the soothsayers had prophesied the cleanliness of their creation and temperament. In Jahiliyyah period, different prophecy types emerged because people gave great importance to oracle. They believed that they would know about the events, such as wars and theft, which would take place in the stars' movements and situations. People have interpreted their dreams to soothsayer and they also believed that they could give news from the future through the fortune-telling arrows. Many similar types of prophecy have been used extensively during the Jahiliyyah period and the soothsayers are respected and during the Jahiliyyah period, the people to determine the honesty of prophecy they have tested the oracles and they tried to understand this test by using a password or something that no one would ever find, and asked the questions to the oracle, they had applied to, and whether or not it had broad wisdom. The oracles, in exchange for consulting work they would receive a fee called hulvân. Among the people, if this charge is not given to the soothsayer they believed that the prophecy would not happen.

Giriş

Kehânet ve Kâhinliğin Tarihi

İnsanlığın varoluşundan bugüne kadar bilinmeyi keşfetme arzusu, insanın iç dünyasında var olagelmıştır. Bilinmeyi örten perdeyi aralamak, bilgi sınırlılıkları sebebiyle bu dönem insanı için bir ihtiyaç haline gelmiştir. Yaratılıştan İslam öncesi döneme kadar bakıldığında kehânetin, toplumu ilgilendiren tüm meselelerde müracaat

edilen bir olgu olduğu ve kâhinlerin, halkın sıkıntılarına çözüm bulan kimseler olarak toplumda önemli bir kimlik kazandığı görülmektedir. Kehânet ve sihrin ilk olarak Sam b. Nuh'un yedinci göbekten torunu olan Nâhur b. Sârûğ zamanında ortaya çıktığı belirtilmektedir.¹ Ancak Nâhur'un hangi dönemde yaşadığı bilinmediği için mevcut kaynaklara bakıldığında kehânetin kökeninin Keldanilere dayandığı söylenebilir. Arapların uçsuz bucaksız çöllerde işlerine çokça yarayan bu bilgiyi, Keldanilerden aldığı bilinmekte ve Eski Hintlilerin, Mısırlıların, Yunanlıların ve başka uluslarında bu bilgiyi Sümerliler yoluyla Keldanilerden öğrendiği düşünülmektedir.²

Babilliler, Fenikeliler, Mısırlılar, diğer eski milletler ve Araplar kehânete çok önem vermekte ve kâhinlerin her şeye gücü yettiklerine inanmaktaydılar. Kâhinleri aralarında danışman, hâkim, doktor, rüya yorumcusu olarak görüp sorunlu bir işleri varsa onlara danışır, anlaşmazlıklarının çözümü için kararlarına başvururlardı.³ İslâm öncesi Arap toplumunda olduğu gibi geçmiş dönemlerde de kâhinlerden çeşitli meselelerin çözümü için kehânette bulunmaları isteniyordu.⁴ Özellikle hükümdarlar iktidarlarının ne kadar süreceğini merak ettikleri için kâhinlere sık sık müracaatta bulunuyorlardı.⁵

Mecûsîler, gökten kendilerine indirildiğini düşündükleri ateşi mabedin içinde yakar ve bu ateşin gece-gündüz kâhinler tarafından devamlı surette muhafaza edildiğine inanırlardı.⁶ Bu da toplumda kâhinlere olan güveni ve saygınlığı açıkça göstermektedir. Aynı zamanda toplumda kadınların da kâhin olarak görev üstlendikleri bilinmekte ve kendilerine sıkça müracaat edilmekteydi. Mısır kadınlarının büyücülük yapıp düğümler üzerine üfürdükleri rivayet edilmektedir.⁷ Kehânetin bir uzantısı olarak alınan rüya da eski toplumların yaşamını belirleyen önemli bir olgu olmuştur. Öyle ki, halk kültüründe, görülen rüyanın gerçek olabileceği düşüncesi yaygınlık arz etmekte ve bu durum onları kâhinlere rüyalarını yorumlatmaya sevk etmekteydi. Bundan dolayı kadim toplumlarda rüya, Allah ile insanlar arasında bir iletişim aracı olarak algılanıyor, kralların ve kâhinlerin rüyalarının sıradan insanların rüyalarına göre daha derin bir mana içerdiği sanılıyordu.⁸

Mezopotamya denilince hiç şüphesiz akla Sümer, Babil ve Asurlular gelir. Bu bölge ile ilgili yapılan arkeolojik kazılardan

anlaşıldığına göre o dönemin tıp alanıyla ilgili zengin malzemenin günümüze ulaşmadığı; ancak Mısır tıbbıyla kıyas edildiği zaman daha fazla bilginin bize ulaştığı görülmektedir. Bununla beraber o dönemde hekim-büyücü inancının yaygınlığı görülmektedir.⁹ Babilli kâhinler, çoğunlukla eczacılığı da sihrî bir kuvvet olarak değerlendirmektedirler.¹⁰ Hastalık ile sıhhatin birbirini takip etmesi, zaman zaman marazî durumların görülmesi Babil tabâbetini ilmi nücûm (yıldız bilimi) ve dine bağlamaktadır.¹¹

Kehânetin bir başka çeşidi olan yıldızlara bakarak kehânette bulunmanın da geçmiş toplumlarda yaygın olarak bilindiği görülmektedir.¹² Yıldızlara bakarak kehânette bulunan ilk toplumun Babilliler olduğu sanılmaktadır.¹³ Mezopotamya’da insanlar, kaderlerinin yıldızlarda yazılı olduğunu düşünürler ve önemli olayların ortaya çıktığı zaman yıldızların ne durumda olduğunu bilirler, benzeri durumlarında buna göre yorumlardı.¹⁴ Yapılan açıklamalar neticesinde geçmiş toplumlarda yer alan kehânet uygulamalarından örnekler verilecek olursa şunlar zikredilebilir: Rivayet edildiğine göre Hz. İbrahim doğduğunda enteresan olaylar olmuş ve Nemrut bundan korkarak kâhinlerle münecimleri toplayıp bu olaydan ne anlam çıkardıklarını sormuş ve kâhinlerin görüşüne göre hareket etmiştir.¹⁵ Nemrut, yaşadığı asırda yıldızların durumunu ortaya koyup onlar hakkında hükümler çıkaran ilk kişi olarak da bilinmektedir.¹⁶ Hz. Mûsâ doğacağı zaman kâhinler Firavun’a gelip Benî İsrâîl’den bir çocuğun doğacağını ve Firavun’un mülkünü zevâle uğratacağını söylemeleri üzerine Firavun kâhinlerin bu kehâneti üzerine doğan bütün erkek çocukları öldürmüştür.¹⁷ Tedmur hükümdarlarından Zebbâ, kâhinlere kendisinin nasıl öleceğini ve devletinin akıbetinin ne olacağını sormuş; kâhinler de ona, aşâğılık ve zayıf bir genç tarafından öldürüleceğini söylemişler ve bununla beraber Amr denilen bu şahsın onu bizzat öldürmeyip sadece ölümüne sebep olacağını da sözlerine eklemişlerdir.¹⁸

Sasani hükümdarlarından Yezdicerd, oğlu Behram doğar doğmaz ülkede bulunan münecimleri ve kâhinleri çağırarak, onlara oğlunun doğumu ve hayatında karşılaşacağı şeyler hakkında bir rapor hazırlamalarını emretmiştir. Onlar da, güneşin burcunu ve yıldızların çıkışlarını tespit ettikten sonra çocuğun geleceğiyle ilgili şeyleri Yezdicert’e rapor edip bildirmişlerdir.¹⁹ Arap hükümdarlarından Amr b. Tubbân da uykusuzluktan bir hayli şikâyetçi olunca doktor, falcı ve kâhinlerin bu husustaki fikirlerini sormak için onlara danışmıştır.²⁰

Kehânet olgusu kadim toplumlarda önemli bir yer kaplamıştır. İslamiyet gelinceye kadar kâhinlerin toplum içinde etkin bir konuma sahip ve gayp bilgisine vakıf kişiler olarak görülmelerinden dolayı insanların bilinmeyene olan merakını tatmin etme yoluna gitmişler ve toplumun birçok ihtiyacının giderilmesinde başvuru kişiler olmuşlardır.

“Kehânet” Kelimesinin Etimolojisi

Kehânet, Arapçada k-h-n (كَهَن) fiilinden türemiş olup gayb ile ilgili haber vermek anlamlarına gelir ve buradan hareketle kâhin, kâinat ve gelecek zaman ile ilgili bilgi veren, sırların bilgisini çağıran kişi olarak tanımlanır.²¹ Grekçe *mathein*, öğrenmek anlamına gelen ve bugün İngilizcede –mancy sonekinin arkaik kökenini teşkil eden bir fiilden türemiştir. Latince ise *divinatio* (ilahi bilgi) şeklinde isim olarak kullanılmaktadır. *Divinatio* kelimesi, *divus* (Tanrı) isminin, *divinus* (Tanrıya dair, Tanrıyla ilişkili, Tanrısal) türevinden meydana gelen *divino* (geleceği görmek, kehânette bulunmak) fiilinin isim halidir.²²

Kâhin kelimesinin menşei tartışmalıdır. Kelimenin ayakta durmak anlamında k-v-n kökünden, Akkadça eğilmek anlamındaki kanu’dan veya bolluk manasına gelen Süryanice *Kahhen*’den ya da bir mabedin tesisi anlamındaki k-v-n’den geldiği ileri sürülmektedir.²³ *Kâhin* kelimesi İbranice’de *kohen* kelimesine; Aramice’de *kahen* kelimesine karşılık gelmektedir.²⁴ İbranice din adamı anlamına gelen *kohen*’in Arapça’daki kâhinle alakası vardır. Fakat çeşitli sebepler kâhinin diğer görevlerini ön plana çıkarmış, böylece Arapça’da bu kavram gelecekte haber veren manasında kullanılmıştır.²⁵ Araplar arasında olacak hadiseleri bildiğini iddia eden birçok kâhin bulunmaktaydı. Bunlar metafizik varlıklardan dostları olduğunu ve onların kendilerine haber verdiklerini iddia ederlerdi.²⁶ Kâhinler olayların sebeplerine ve ön bilgilerine dayanarak gizli şeyleri bildiklerini iddia edip faili bilinmeyen hırsızlıkların faillerini, zina ithamı altında tutulan bir kadının zina edip etmediğini bildiklerini söylerlerdi.²⁷

Hattâbî’ye göre kâhinler, zihinleri keskin, nefisleri şerli, tabiatları ateşli kimselerdi. Bu işlerdeki yetenekleri sebebiyle şeytanlarla uyum sağlıyorlar ve bu şeytanlar, güçleri yettiği kadar onlara yardım ediyorlardı.²⁸ İslam öncesi Arap toplumunun zihinlerinde metafizik

varlıkların dâhi ve seçkin kimselerle ilişki kurduğu imajı eskiden beri hâkimdi. Bu fikir onlarda, gayba ait bilgilerinde belli kimseler tarafından bilinebileceği düşüncesini doğurmuştu. Bunun için de kâhinler ve arraflara giderek problemlerini çözmelerini onlardan bekliyorlardı.²⁹

Kehânetin, yıldızlara bakma (Astroloji), kuş uçuşma, fal okları çekme, problemleri kâhine anlatma, çizgiler çizme, efsun yapma, dualar okuma şeklinde tezahür ettiği bilinmektedir. Bununla beraber tecrübî bilgiler ve bazı tılsımlardan da faydalanılmaktadır. Kehânet vahiyden, falcılıktan, bilimsel ve istatistik öngöründen farklıdır. Falcılığın konusu daha sınırlı, amacı daha belirgindir. Kehânet ise falcılıktan kapsamlıdır ve falda olduğu gibi çeşitli araçlar kullanmanın yanında hiçbir araç kullanmaksızın sadece sezgi gücüne dayanılarak yapılabilmesi³⁰ ve metafizik bir varlık vasıtasıyla olabilmesi yönüyle ondan ayrılmaktadır. Kehânet, bir sebebe dayanarak meydana gelecek olan şeyleri haber vermek gibi gaybı bildiğini iddia etmektir. Fakat bunda asıl olan, bazı metafizik varlıkların metafizik âlemden elde ettikleri bilgileri kâhine ilham etmesidir.³¹ Bununla birlikte, kehânet, gaybtan haber alan bazı insanların bu bilgiye, kendilerinde bulunan olağanüstü güçle ve ilhamla sahip olmalarıdır. Metafizik varlıklarla bağlantı kurup onlardan diğer insanların ulaşamayacağı bilgileri elde etmektir. Genelde gelecekle özelde kişinin geleceği ile ilgili bilgi elde etmektir. Bazılarına hayır getirmek, sıkıntıyı def etmek, bazılarına şerri yönlendirmektir. Geleceği bilmek ve haber almak için ilahlarla ve ruhlarla bağlantı kurmak için kehânet kelimesi kullanılmıştır.³²

Cahiliye Dönemi Araplarında kehânet üç çeşittir: İlki, metafizik varlıkların gökten duyduğu haberi kendisini gören kâhine haber vermesi şeklindedir. Bu kısım, Hz. Muhammed'e Peygamberlik geldikten sonra bitmiştir. İkincisi, metafizik varlığın, yeryüzündekeyken halinden soran kişinin durumunu gizli bir şekilde kâhine iletmesidir. Üçüncüsü, münecimlerdir. Allah'ın böyle insanlarda metafizik varlıkla bağlantı kurabilecek manevi bir güç meydana getirdiği, bu güçle kâhinlerin edindikleri bilgileri içine yalan ilave etmek suretiyle insanlara ilettikleri ileri sürülmektedir.³³

Kehânet Çeşitleri

Kehânet, Tabîî ve Sun'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Tabîî Kehânet, bazı metafizik varlıklar yardımıyla ya da kişiye özgü bazı yeteneklerle yapılan geleceğe ait tahminde veya yorumda bulunmak

şeklinde açıklanabilir. Kâhin çeşitli düşünme yollarıyla kendinden geçip trans haline gelmekte, bu esnada metafizik varlıklarla irtibat kurup onlardan bilgi aldığını iddia etmektedir. Tabii kehânetin farklı şekilleri arasında odaklanma halinde gaipten verilen haberlerle, rüya tabirleri önemli yer tutmaktadır. Kehânet bir kâhinin trans halinde söylediği sözlerdir. Söylenenlerin gerçekte Allah'ın kâhinin gönlüne ilham ettiği sözler olduğuna inanılmaktadır. Bunların bir kısmı anlaşılmasız ifadelerdir ve usta yorumcular gerektirmektedir.³⁴ Tabii kehânet *Ta'bir*, *Firâset*, *Kıyâfe*, *Rukye* ve *Tabâbet* olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.

Ta'bir, geçmek, geçirmek, rüyayı tefsir etmek ve en uygun izahı yapmak manasına gelmektedir.³⁵ Ta'bir, gelecekte oluşacak olan olaylarla ilgili zan üzerine yapılan yorumlardır.³⁶ Bu alanda bazı insanlar rüya ve hayal yorumcusu olarak uzmanlaşmışlardır. Geçmişteki insanların rüyalara bakışı onların mutlaka gerçekleşeceği şeklinde anlaşılmiş olup toplumda rüyalara ilgi büyüktü. Bundan dolayı rüya tabirine itina gösterilmektedir. İslâm öncesi Arap toplumunda insanlar rüyalarını bir kâhine tabir ettirirdi.³⁷ Bununla beraber toplumda kâhin olarak bilinmeyen, fakat rüya tabiri yapan birçok kişi bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir bunların en meşhurdur ki Câhiliye Döneminde rüya tabir eder ve tabirinde isabet ederdi.³⁸

Firâset, keşfetme, sezme, ileri görüşlülük gibi manalara gelmektedir. Firâset kelimesi dar anlamda, bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmaktır.³⁹ Firâset, insanın şekline, heyetine, sözlerine, sıfatlarına ve tabiatlarından alıntılara dayanılarak yapılan iştir. Bazı müsteşriklerin görüşüne göre firâset kelimesi Benî İrem'den alınan, sonradan Arapçalaştırılmış bir kelimedir. Câhiliye dönemi Araplarının kelimelerinden olan kıyâfet lafzından alınarak ihdas edildiği ileri sürülmüştür.⁴⁰ Kâtip Çelebi Keşfü'z-Zünûn adlı eserinde, firâset kavramı başlığında yaptığı açıklamaya göre firâseti tabii ilimler kısmından sayarak insanların görünen renk, şekil ve azalarının durumlarından ahlâkî yapısının ortaya konduğu bir ilim şeklinde tarif etmektedir.⁴¹ Kısaca zâhirî yaratılışlarla, gizli yaratılışlara ulaşmak veya görünen huylarla görünmeyen huyları tespit etmek şeklinde açıklanabilir. İslâm öncesi dönemlerle ilgili bilgilere göre kurulan Ukaz panayırında kâhin ve arrâflar önemli bir fonksiyon icra etmekteydi. Bu dönem halkı, çocuklarını panayırlardaki arrâflara götürerek gelecekleriyle ilgili haber almaktaydılar. Arrâflar da

kendilerine getirilen çocuk hakkında hafızasından geçenleri, çocuğun yüzüne bakarak, firâseti ve bu alanda edindiği tecrübesiyle istikbâle dair yorumlarını söylediği ifade edilmektedir.⁴² Ayrıca Hz. Muhammed'in sütannesi Halime, Ukaz Panayırı'nda sanatını icrâ eden Huzeyl kabilesine mensup bir kâhinden çocuğun kaderini okumasını talep etmiştir.⁴³

Kıyâfe, tâkip etmek, iz sürmek ve peşi sıra gitmek manasına gelmektedir. Kıyâfe, iz sürme, doğan çocuğun fizyonomisine bakarak nesebini tespit etme anlamlarına gelmektedir. Terim olarak kıyâfe, bir kimsenin fizikî yapısına ve organlarına bakarak onun nesebi, ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmaktır.⁴⁴ Kazvîni, Acâibu'l-Mahlûkat adlı eserinde, insanlardaki bu benzerliği bilme kabiliyetinin rûhî kuvvetinin güçlülüğüne bağlamakta ve bu kuvvetin yüksek olduğu insanlar arasında kâhinleri de zikretmektedir.⁴⁵ Kıyafe, *Kıyâfetü'l-Eser* ve *Kıyâfetü'l-Beşer* olmak üzere ikiye ayrılır: Kıyâfetü'l-Eser, insanın veya herhangi bir hayvanın izini sürmektir. Zekâ, tecrübe ve tahmine dayanmaktadır. Bu ilim sayesinde gençle yaşlıyı, erkekle kadını, bekârla dolu ayak izlerinden ayırt etmek söz konusudur. Kıyâfetü'l-Beşer, İki kişinin fizyolojik yapıları arasındaki benzerliklerden hareketle aralarında kan bağı bulunduğunu tespit etmek ve bir insanın fizikî özelliklerine bakarak ahlâk ve karakteri hakkında tahmin yürütmektir.⁴⁶ Kıyâfet de kehânetin bir kolu olarak görülmüştür. Daha çok öldürme, hırsızlık, kaybolma olaylarında istifade edilen bir bilgi koludur. Arapların bu ilimde ileri gittiği, bazı iz arayıcılar ayak izinden, iz sahibinin genç veya yaşlı olduğunu, kadın veya erkek olduğunu, kız veya dul olduğunu hatta hâmile olup olmadığını anladıkları rivayet edilmektedir. İz arayıcılıkta en meşhur Arap kabilelerin Benî Mudlic ile Benî Leheb olduğu özellikle bu kabileler içinde de Murreoğullarının bu hususta daha başarılı olduğu ileri sürülmektedir. Murreoğulları bir devenin ayak izinden o devenin kime ait olduğunu çıkarır bir insanın ayak izinden de o adamın Iraklı, Şamlı, Mısırlı veya Medineli olduğunu bir görüşte tayin ederlerdi.⁴⁷ Çöldeki ayak izlerini tespit eden kimseler 'Kussas' olarak da bilinmekteydiler. Kussas yani izleri birbiriyle karşılaştıran kimseler, insanların ve başkalarının izlerini karşılaştırarak bölgeye giren kişileri görmedikleri halde o şahıslarla ilgili bilgi verme yeteneğine sahip kişilerdi.⁴⁸

Rukye, hasta okumaktır.⁴⁹ Toplumda yer alan yaygın inanca göre, bir kimse yel girmesinden veya baş ağrısından hasta olup kâhine başvurduğu zaman kâhin onu efsunla yani okuyup üfleme suretiyle

tedavi ederdi.⁵⁰ İslâm öncesi Arap toplumunda çeşitli gayelerle mesela yılanın zararlarından korunabilmek, sihirden kurtulmak için Rukyeye başvurulduğu ifade edilmektedir. Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında Rukyenin oldukça yaygın olduğu, sihir, büyü ve sağlık için çeşitli ayinler yapıldığı rivayet edilmektedir. Görüldüğü üzere Arap toplumunda da bu yöntem kâhin ve kâhineler tarafından yaygın bir şekilde uygulanmaktaydı.⁵¹

Geçmiş toplumlarda okuma-üfleme oldukça müracaat edilen bir yöntemdi. Bu hususta görev yapan kâhinler kadar, sosyal hayatta isim yapmış kişiler de bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in özellikle Medine'ye geldikten sonra Rukyeyi daha yaygın bir şekilde gördüğü ve yasakladığı rivayetlerde görülmektedir. Bunda Medine'de bulunan Yahudiler arasında Rukyenin yaygın oluşu önem arz etmiş olmalıdır. Başlangıçta Hz. Muhammed tarafından içinde şirk unsurları bulunduğu gerekçesiyle yasaklanan bu tedavi yöntemine, daha sonra anlamsız ve boş olan uygulamaların kaldırılması şeklindeki bazı düzeltmelerle müsaade edilmiştir.⁵²

Tabâbet, birçok alanda olduğu gibi bu alanda da eski Mezopotamya devletlerinde önemli denemelerin yapıldığı kabul edilmektedir. Özellikle Babilliler, bu uğurda başarılı işler yapmışlardır. Hastalıkların sebeplerini ve ilaçlarını ilk tespit edenler Babillilerdir. Onlar hastalıklarını tedavide, sokaklarda ve halkın geçeceği yerlerde böyle bir hastalığa tutulup kurtulmuş kimse olursa, o hastalıktan nasıl iyi olduğunu sorar, ona göre tedavi ederlerdi. Babilliler, bu hususta daha ileri giderek başından geçenleri sordukları ve tedavide iyi sonuç aldıkları bilgi ve tecrübeleri levhalara yazarak tapınaklarına asarlardı. Bu sebepten Babillilerde tabâbet, kâhinlere mahsus sanatlardan sayılırdı. Birçok eski çağ ulusları gibi Araplar da tıbbi Babillilerden öğrenmişlerdir.⁵³ Arap coğrafyasında kâhinler tedavi edici kişiler olarak önem kazanmışlardır. Kadim toplumlarda tıbbın sihirle karışmış bir vaziyette olduğu, Arap toplumunda da kâhinlerin ve sihirbazların tıbbın uygulama alanlarında önemli fonksiyonları olduğu ileri sürülmektedir. Cahiliye Dönemi Araplarında iki çeşit tedavi usulü vardı; biri kâhin ve arrâfların usulü diğeri yöntem ise ilaçla tedavi usulüydü.⁵⁴

Sun'î Kehânet'e gelince, bu tür kehânetin farklı çeşitleri olmakla birlikte bunlar temelde insan, hayvan veya başka canlı varlıkların

davranışlarının gözlemlenmesi ve yorumlanmasına, cansız maddelerle irtibat kurmaya yahut onları kullanmaya dayanırdı.⁵⁵ Sûnî kehânet dokuz kısma ayrılmaktadır.

Arâfet, meydana gelmiş bazı hadiselerle bakarak, olacak olan hadiseler üzerinde gizli benzerlik veya yakınlık sebebinin irtibatlandırılarak haber vermektir. Bunun bilinmesi, ya tecrübeyle ya da kendi şahsında olayları yaşamış olmasıyla mümkündür.⁵⁶ Kehânet ve arâfet aslında aynı anlama gelen kelimelerdir. Fakat bazıları kehânetin geçmişteki olaylara, arâfetin gelecekteki olaylara dair bilgileri içerdiğini söylemişlerdir.⁵⁷

Kehânet, metafizik bir varlık vasıtasıyla haber vermektir. Arâfet ise; arrâfın zekâsıyla, halinden soran kişi hakkında elde ettiği bilgi, eşyalar üzerinde yaptığı takip ve araştırma neticesinde çıkardığı sonuçtur. Arâfet konu itibarıyla kehânetten farklıdır. Arrâflar, puthane ve ibadethanelerle irtibatlı olmazlar, kendilerine gayptan haber vermelerini sağlayan râî ve tâbi'leri (metafizik varlıkları) da yoktur. Ancak arrâflar zekâlarıyla ve kıyaslama usulüyle haber verirler. Aynı zamanda olaylar arasında benzetme ve irtibat sağlayarak fikir alırlar ve ona göre olacak haberler üzerinde hüküm verirler.⁵⁸

Fal okları, gaybla ilgili haber alıp verme yollarından biri fal oklarıyla işlem yapmaktır. Cahiliye döneminde Araplar, Kâbe'nin içinde bulunan Hubel putu önünde fal okları çekerlerdi. Bu put, Kâbe'nin içinde kuyu gibi bir çukurun yanında bulunurdu. Kâbe'ye hediye edilen her şey bu çukura konurdu. Hubel, Kâbe'nin baş putuydu ve insan suretindeydi. Bu putun yanı başında, talih ve kısmeti okuyan, kâhinin fala bakmak için kullandığı kutsal olarak nitelendirdikleri oklar bulunurdu.⁵⁹

Cahiliye dönemi Arap toplumunda bir kimse yolculuk iş, ticaret, evlilik yapmak istediğinde veya bir su çıkarma (kuyu kazma) söz konusu olduğunda Kâbe'nin yanında duran Hubel putuna gelerek, yüz dirhem ve bir hurma salkımı getirerek bunları çekilişi yapması için kâhine verirdi.⁶⁰ Ayrıca iki davacı bir kâhini hakem kabul edip başvurdukları zaman kâhin kur'a okları çekmek suretiyle sorunlarını halletmeye çalışırdı. Kâhinler, bu görevi yerine getirdikleri zaman Hulvân adı verilen bahşiş alırlardı. Hubel putunun yanında, fal açtıracakların isteklerine karşılık verecek şekilde üzerlerinde çeşitli yazılar bulunan yedi ok bulunmaktaydı.⁶¹

Bu oklardan birinin üstünde diyet yazılıydı. Araplar öldürülen bir insanın diyetini kimin ödeyeceği konusunda anlaşmazlığa düştükleri zaman Hubel putunun yanında duran bu okları çekerler, diyet oku kime çıkarsa diyeti o kişi öderdi. Oklardan birinin üzerinde de bir işin yapılabileceğini emreden 'evet' kelimesi yazılıydı. Araplar bir işi yapmayı tasarladıkları zaman bu oklardan birini çekerler, üzerinde 'evet' yazılı ok çıkarsa o işi yaparlardı. Başka bir okun üstünde de bir işin yapılmamasını emreden 'hayır' kelimesi yazılıydı. Araplar bir işi yapmamayı tasarladıkları zaman yine ok çekerlerdi. Üzerinde 'hayır' kelimesi yazılı olan ok çıkarsa o işi yapmaktan vazgeçerlerdi.

Bir başka ok üzerinde de 'sizdendir' kelimesi yazılıydı. Diğer birinde 'ilişiktir', bir ötekisinde 'sizden değildir' kelimesi yazılıydı. Yedincisinde de 'sular' kelimesi yazılıydı. Araplar bir kuyu kazmayı tasarladıkları zaman ok çekerlerdi. 'sular' yazılı olan ok çıkarsa kuyuyu kazarlardı çıkmazsa kazmazlardı.⁶²

Araplar bir işe niyetlendikleri zaman üç ok çekerlerdi. Oklardan birinin üzerinde "Rabbim bana emretti", diğerinin üzerinde "Rabbim beni nehyetti", ötekisinin üzerinde ise "boş" yani herhangi bir yazı yazılmayan boş bir ok mevcuttu. Eğer 'Rabbim bana emretti' yazısı çıkarsa o işi yaparlar, Eğer 'Rabbim beni nehyetti' yazısı çıkarsa ondan vazgeçerlerdi. Şayet 'boş' çıkarsa yapacakları işi ikinci bir zamana kadar ertelerdiler.⁶³

Kur'a, gelecekte olacak hadiseler ve durumlar hakkında, herhangi bir şekil üzerine bazı harfler yazılarak olması istenilen durumun uygunluğuna göre kanıt çıkarılan bir ilimdir.⁶⁴ Kur'a fal oklarına bağlı gaybla ilgili haber alıp verme çeşitlerinden biri olarak da yorumlanmıştır. Kur'anın ok manasında kullanılması, oktan çıkan hükme rıza göstermekten kaynaklanmaktadır. Yani eşyaların üzerine düşen okların hükmüne razı olmaktır. Kur'a, herhangi bir işte anlaşılmayanlar arasında veya soruyu soran kişiyle ilahların iradesini temsil eden katî bir cevaptır. Oka aynı şekilde şans ve nasip adı verilmiştir. Çünkü onun, insanın şansını ve nasibini dile getirdiği düşünülmüştür.⁶⁵

İyâfe, kuşlarla hüküm vermek olduğu belirtilmektedir.⁶⁶ Aynı zamanda iyâfenin bir kuş veya karga görüp onunla iyi veya kötü hükümde bulunmak ve bir şey görmediği takdirde bir anda aklına gelen

şeyle hüküm vermek olduğu ifade edilmektedir. Bu kehânet çeşidi Araplarda yaygın olarak kullanılmaktadır.⁶⁷ İyâfenin aynı zamanda kuşların isimleri, sesleri ve geçişleriyle bir şeyi uğurlu saymak olduğu da belirtilmiştir.⁶⁸

İyâfe, insanların ve deve gibi hayvanların izlerinden hareketle bilgi veren bir ilimdir. Bu sayede yolunu şaşırın insanlar yollarını veya kaybolan hayvanlarını bulabiliyorlardı. Dolayısıyla konunun uzmanı kişiler genç ile yaşıyı, kadın ile erkeği ayak izlerinden ayırabiliyorlardı.⁶⁹

Zecr, menetme, yasaklama, azarlama manasındadır. Kuş ve diğerleri için kullanıldığında kuşun sağ taraftan uçarak gelmesini uğurlu saymak, kuşun sol taraftan uçarak gelmesini de uğursuz saymaktır. Kâhin de zâcir diye isimlendirilmiştir. Kuşun sol taraftan gelmesini uğursuz olarak telakki ettiği için yüksek sesle, soran kişinin o işi yapmasını yasakladığı için zâcir olarak nitelendirilmiştir. Yırtıcı hayvanlar ve deve için de zecr kullanılmaktadır. Şair Leys b. Hamrâ', kuş veya ceylan ile de bu işin yapıldığını belirtmektedir.⁷⁰

Reml, kumların şekillerine göre kişinin durumuyla ilgili tahminde bulunmaktır. Burçların on iki adedi olduğu gibi kumların da on iki şekli vardır. Reml ilmi tecrübeye dayanan tahmini şeylerdir. Burçların her biri belirli bir harfi ve kum çeşitlerinden bir şekli gerektirmektedir. Remmâle,(Kum falına bakan kişiye) bir şey sorulduğu zaman cevap verebilmesi için burçların konumlarının belirli bir şekilde olması gerekmektedir.⁷¹

Tark, geleceğe dair bilgi almak için küçük taşla vurmaktır.⁷² Bu sebeple tark, kehânet çeşitlerinden sayılmıştır. Araplarda birçok usul vardı ki, zanlarınca bunlarla gaybî şeylere ulaştıklarını sanmaktadırlar. Bunlar, taş atma (tark), hat çekme gibi yöntemlerdir. Âlimlerin tahkik ve araştırmalarına göre bunların hepsi kehânetten sayılmıştır. Bu yolların özel şekilleri vardır. Kâhine bir hadise sorulduğu zaman, yanından bir takım taşlar çıkarır ve onları sayar. Onları birbirine çarpıtılarak (yani avucunun içinde çalkalayarak) kendisine sorulan sualin cevabını vermeye çalıştığı kaynaklarda yer almaktadır.⁷³ Tark, kehânet çeşitlerinden biri olarak görülmüştür.⁷⁴ Bunu erkeklerin de kadınların da yaptığı ifade edilmiştir. Bunu yapan erkeklere "turrâk", bayanlara "tavârik" denilir. Tark, küçük taşla vurmak ve toprak üzerine çizgi çizmektir. Tarkın parmaklarla çizildiğine dair yorumlar da mevcuttur. Tark; bir adamın yer üzerinde ilk önce iki parmağıyla sonra

tek parmağıyla çizgi çizerek ve ‘bana açıkça göster ve süratle bildir’ demesidir.⁷⁵

Nücûm, gelecek zamanda olacak şeylerden haber veren yıldız falcılığıdır şeklinde açıklanmaktadır. Cahiliye Döneminde bir takım insanlar, yıldızların hareket ve durumlarından ileride meydana gelecek kıtlık, savaşlar, hırsızlık gibi olayları bilme becerisine sahiptiler. Yıldız falcılığı, gökyüzündeki yıldızlarla yeryüzündeki olayların ilişkilendirilmesi sonucu elde edilen bir bilgi olarak tanımlanmıştır.⁷⁶ Araplar nücûm bilgisini Keldânîlerden öğrenmişlerdir. Kâhinlerin uğraştığı konular arasında bu da yer almaktadır.⁷⁷ Bizans imparatoru Herakliyus nücûm ilmiyle uğraşmış ve nücûm ilminde temayüz etmiş olan Kudüs piskoposuna mektup yazarak, ilm-i nücûm (nücûm bilimi) sayesinde âhir zaman peygamberinin zuhûr ettiğini anladığını söylemiştir.⁷⁸

Sonuç

İnsanlığın varoluşundan günümüze kadar bilinmeyi örten perdeyi kaldırıp ve perdenin arkasındakileri keşfetmek arzusu hep varolmuştur. Cahiliye dönemi boyunca İnsanlar günlük sıkıntılarına ve geleceğe dair problemlerine çözüm bulmak için kâhinlere danışmışlar ve onların problemlerin üstesinden gelebileceğine inanmışlardır. Kâhinlerin yaratılışlarının ve mizaçlarının temizliğinden ötürü kehânete bulduklarına kanaat getirmişlerdir. Cahiliye Devrinde, insanlar kehânete çok önem verdikleri için değişik kehânet türleri ortaya çıkmıştır. Yıldızların hareket ve durumlarından ileride meydana gelecek, savaşlar, hırsızlık gibi olayları bileceklerine inanıyorlardı. Rüyaları yorumlamak içinde kâhine tabir ettirmişlerdir ayrıca fal okları ile gelecekte haber alıp verebileceklerine inanırlardı. Buna benzer birçok Kehânet türü Cahiliye döneminde oldukça yaygın olarak kullanılmış ve kahinlerde saygı gösterilmiştir.

Kâhinlik, çok eski uygarlıklardan beri var olan bir uğraş olup, meydana gelecek olayları birtakım yöntemlerle önceden bilmeye çalışmaktır. Kehânet gaybdan haber vermektir. Kehânet ve Kâhinlik, modern bilimin yeterince gelişmediği, dini bilgilerin eksik kaldığı toplumlarda ortaya çıkmaktadır bu durumun sebebi ise insanın bilinmeyene ilgi duyması, gizemli olanı merak etmesi ve etrafında olup bitenleri anlamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Fakat İslam

inancına göre Allah'tan başka gaybı kimsenin bilemeyeceği belirtilerek her türlü bâtil inanış ve uygulamalara karşı önlemler alınmış, bunun için de falcılık uğursuz sayılmış ve kehânet'te yasaklanmıştır. Bununla birlikte Cahiliye devrinde yaygın bir cin inancı vardı. İslam öncesi Arap toplumunda şair ve kâhinlere haber getiren cinler olduğuna inanılmaktaydı ayrıca bazı hayvanların cinlerle ilgileri olduğu inancı hâkimdi. “*Gül*” diye adlandırdıkları dişi cinlerin varlığına inanırlardı. Büyücü ve kâhinlere saygı gösterilirdi çünkü büyücü ve kâhinlerin cinlerle ilgileri olduğuna inanıldığı için genel olarak insanlar bu kişilerden çekinirlerdi. Cinlerin bu kâhinlere gizli şeyleri haber verdikleri ve bu sayede kâhinlerin, kehanetlerde bulduklarına inanmaktaydılar.

İslam öncesi Araplarda hemen her evde bireysel-ailevi tapınmalarda kullanılan bir put köşesi bulunurdu. Arapların yolculuğa çıkmadan önce yaptıkları son ve yolculuk dönüşlerinde yaptıkları ilk iş bu puta dokunmak olurdu. Toplu tapınışlarda çok sayıda putun bulunduğu tapınaklara, meydanlara ve Kâbe'ye giderlerdi. Tapınaklara Araplar Beyt derlerdi. Küp şeklindeki tapınaklara da "Kâbe" adı verirdi. En büyük Kâbe ise Mekke'deki Kâbe'dir. Arapların ibadetlerinin en görünür olanı putlara tapmak ve onların adına kurban kesmekten ibaretti. Putlara hem kurban kesme hem de onları hayvanlara tavaf ettirme adetleri vardı.

Sonuç olarak Arapların İslâm'dan önceki tarihlerinin Câhiliye kelimesiyle ifade edilmesinin en önemli nedeni hayat tarzlarına bedeviliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe şeklinde kabile hayatı yaşamalarından kaynaklanmaktadır. Diğer önemli sebepler ise, puta tapmaları, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip olamayışlarıdır. Bu nedenlerden ötürü kendilerince kutsal saydıkları ve değer verdikleri birçok kehânet çeşidi üretmiş ve kehânetlerine yön vermeleri içinde aralarından bazı farklı özelliklere sahip olduklarını düşündükleri kişileri kâhin olarak kabul etmişlerdir.

Kaynakça

Abdulkadiroğlu, A.(1987). “Kastamonu'da Halk İnançları,” III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV s.1-18 Ankara.

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, (1983). (thk. Habîburrahmân el-Â'zamî) I-XI, Beyrut.
- Akın, H. (2001). *Ortaçağ Avrupasında Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (1979). *Sahîhu Buhârî*, I-VIII, İstanbul.
- Blumenthal, P. J. (1986). "Fal ve Kehanet Nedir?," Ankara.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leys (1968). *Kitâbü'l-Hayevân*, I-VII, 3. bs., Beyrut.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leys (1969). *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Beyrut.
- Cevad, A. (1993). *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, C. I-X Bağdat.
- Çağatay, N. (1963). *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara.
- Çelebi, İ. (2001). "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XXIV, s.171-172) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelik, A. (1995). *İslâm'ın Kabul veya Reddedtiği Halk İnançları*, İstanbul.
- Davutoğlu, A. (1980). *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-XI, İstanbul.
- Demirhan, A. (1982). *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa.
- Demirhan, A.(1987). "Anadolu'da Sarılık Hastalığı", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV s. 47-57 Ankara.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî (1969-1974). *Sünenü Ebû Dâvud*, (thk. İzzet Ubeyd Âs-Âdil es-Seyyid) I-V Suriye.
- Es'ad, M. (1983). *İslâm Tarihi*, (haz. Ahmet Lütfi Kazancı-Osman Kazancı) İstanbul.

- Ezrâkî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah (1979). *Ahbaru Mekke vemâ Cae fihâ Mine'l-Âsâr*, (thk. Rüşdü es-Sâlih Melhese) 3. bs., I-II Beyrut.
- Fischer, A. (1986). "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (VI, s. 71-73), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Grafton, A. (2004). *Yıldızların Efendisi*, (Z.Bilgin, Çev.) İstanbul.
- Hamevî, Z. (1990). *el-İnsan beyne's-Sihr ve'l-Ayn ve'l-Cin*, Kuveyt.
- Hamidullah, M. (1995). *İslâm Peygamberi*, (S. Tuğ, Çev.) 5. baskı I-II İstanbul.
- Harman, Ö. F. (2001). "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XXIV, s.170-171) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hitti, P. K. (1995). *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (S. Tuğ, Çev.) İstanbul.
- İbn Fâris, Ebü'l Hüseyñ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Fâris (1984). *Mücmelü'l-lüğa*, (thk. Abdülmuhsin Sultan) I-IV, s.107 Beyrut.
- 144 İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed (1981-1988). *Târihü İbn Haldûn-Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahüm min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*, (thk. Halîl Sehâdât-Süheyl Zekkâr) I-VIII, Beyrut.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Sihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalâni (1990). *es-Sihr ve'l-Kehâne ve'l-Hased*, Kahire.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr b. el-Kaysî el-Kuresî el-Busravî ed-Dimeşkî es-Safî (1997-1999). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî) I-XXI, Cîze.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (1969). *el-Meârif*, (thk. Servet Ukkâse) 2. bs. Kahire.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensarî, (1980-1990). *Lisânü'l-Arab*, I-XVI, Beyrut.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed b. Cevzî (1992). *el-Muntazam fî Târihi'l Mülûk ve'l-Ümem* (thk.

- Muhammed Abdülkâdir Ahmet Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ) I-XVIII, Beyrut.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abülkerîm b. Abdulvâhit eş-Şeybânî (1992). *el-Kâmil fi't-Târih*, (thk. Carolus Johannes Tornberg) I-XIII, Lübnan.
- Kalkaşandî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali.(1987). *Subhu'l-Aşa fi-Sinaati'l-İnşa*, (thk. Muhammed Hüseyin Semseddin) I-XIII, Beyrut.
- Kâtib Çelebi, (1971). *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, I-II İstanbul.
- Kardâvî, Y. (2001). *Mevkûfü'l-İslâm*, Lübnan.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (2003). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Hişâm Semîr el-Buhârî) I-XII, Riyâd.
- Lewis, P. (1998). *Tıp Tarihi*, (N. Güdücü, Çev.) İstanbul.
- Macdonald, D. B. (1998). "Fîrâset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,(IV, s. 640) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (1973). *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdînü'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd) I-IV, Beyrut.
- Nasuhioğlu, İ.(1975). *Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış*, Ankara.
- Öztürk, L. (2001). *Hız Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, İstanbul.
- Râgıp el-isfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (1970). *el-Müfredât fi Garîbü'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ahmed Halefullah) Kahire.
- Rivers, W.H.R.(2004). *Tıp, Büyü ve Din*, İstanbul.
- Serdaroğlu, Ü. (1986). *Eskiçağda Tıp*, İstanbul.
- Şahinoğlu, M. N.(1979). "Ta'bir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,(XI, s. 604-606) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd, *Tefsîrû't-Taberî*,(2003). *Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*,(thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî) I-XXVI, Riyâd.

Tanbağ, Z. A. (2004). *Cin, Sihir, Büyü*, İstanbul.

Taşköprüzâde, (1985). *Miftâhü's-Saâde ve Misbaü's-Siyâde*, I-II Lübnan.

Uludağ, S.(1997). “Hâtif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XVI, s. 467) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ünver, S.(1934). *Tıp Tarihi*, İstanbul.

Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Yâkubî,(1985). *Târîhü'l-Ya'kûbî*, I-II.

¹Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Yâkubî *Târîhü'l-Ya'kûbî*, I-II. 1985.

²P. J. Blumenthal, “Fal ve Kehânet Nedir?” *Bilim ve Teknik Dergisi* Ankara,1986.

³Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi* (haz. Ahmet Lütfi Kazancı-Osman Kazancı), İstanbul,1983, s.149.

⁴Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd *Tefsîrû't-Taberî* (*Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*) (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXVI, Riyâd, 2003.

⁵ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhü İbn Haldûn-Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtde' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahûm min Zevi's-Sultâni'l-Ekber* (thk. Halîl Sehâdât-Süheyl Zekkâr), I-VIII, Beyrut, 1981-1988,C.I. s.411.

⁶ Esad, a.g.e., s. 255.

⁷Ahmet Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-XI, İstanbul,1980. c.III s.1391.

⁸Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupasında Cadılar ve Cadı Avı*, Phoenix, Ankara,2001, s.63.

⁹ Ümit Serdaroğlu, *Eskiçağda Tıp*, İstanbul,1996, s.5

¹⁰ Öztürk, a.g.e.,s. 39

¹¹ İlhami Nasuhioğlu, *Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış*, Ankara,1975, s.12

¹²Abdulkadir Abdulkadiroğlu, “Kastamonu'da Halk İnançları”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV, Ankara, 1987, s. 12.

¹³Anthony Grafton, *Yıldızların Efendisi* (trc. Zuhâl Bilgin), İstanbul, 2004,s.15

¹⁴ Zeynel Abidin Tanbağ, *Cin, Sihir, Büyü*, İstanbul,2004, s.37

¹⁵ Taberî, a.g.e.,c. I

¹⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Meârif* (thk. Servet Ukkâse), 2. bs. Kahire, 1969, s.31

¹⁷İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed b. Cevzî. *el-Muntazam fî Târîhi'l Mülûk ve'l-Ümem* (thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmet Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-XVIII, Beyrut,1992, C.I, s.333

- ¹⁸İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abülkerîm b. Abdülvâhit eş-Şeybânî. el-Kâmil fi't-Târîh (thk. Carolus Johannes Tornberg), I-XIII, Lübnan, 1992, C.I, s. 347
- ¹⁹ Taberî, a.g.e.,c. I s. 406
- ²⁰ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr b. el-Kaysî el-Kuresî el-Busravî ed-Dımeşkî es-Safî, el-Bidâye ve'n-Nihâye (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-XXI, Cize, 1997-1999:III, s.131
- ²¹ İbn Manzur, Lisânü'l- Arab, 'كَنْ' md., c.5,s.3949. Kahire.
- ²² Joseph F. Charles ve Marchant, 1904, s. 179.
- ²³ Ömer Faruk Harman, "Kâhin", DİA, XXIV, İstanbul, 2001,s. 116-117.
- ²⁴ Ali Cevad, el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam, Bağdat,1993,C. VI, s.756.
- ²⁵ A. Fischer, "Kâhin", iA, VI, İstanbul, 1986,s. 71-73.
- ²⁶ Câhız, Ebü Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leys, el-Beyân ve't-Tebyîn, I-II, Beyrut, 1969, C.IV, s.370.
- ²⁷ Davutoğlu, a.g.e., C.III,s,1575,İstanbul,1980.
- ²⁸ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Sihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalâni, es-Sihr ve'l-Kehâne ve'l-Hased, Kahire, 1990, s.31.
- ²⁹ Ali Çelik, İslâm'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları, İstanbul, 1995, s. 215.
- ³⁰ Harman, a.g.e., s.170-171.
- ³¹ Kalkaşandî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali. (1987). Subhu'l-Aşa fi Sinaatî'l-İnşa (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), I-XIII, Beyrut, 1987, C.I, s.454
- ³² Taşköprüzâde Miftâhü's-Saâde ve Misbaü's-Siyâde, I-II, Lübnan, 1985. C.I,s.340
- ³³ Âlûsî, Ebü'l Meâlî Cemalüddîn Mahmûd Şükrî Bülûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab (thk. Muhammed Behçet Eserî), Beyrut, 1985, c.III, s.270.
- ³⁴ Harman, a.g.e., s.23
- ³⁵ Şahinoğlu, Ta'bir", iA, XI, İstanbul,1979 s. 604-606.
- ³⁶ Taşköprüzâde, a.g.e., c.I,s.364
- ³⁷ Fischer, a.g.e., s.71-73
- ³⁸ Es'ad, a.g.e., s.151.
- ³⁹ Süleyman Uludağ, "Hâtif", DİA, XVI, İstanbul, 1997,s.116-117.
- ⁴⁰ Ali, a.g.e.,C.VI, s.774
- ⁴¹ Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn, c.I-II, s.1241, İstanbul, 1971.
- ⁴² Ali, a.g.e.,C.VI, s.774
- ⁴³ İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abülkerîm b. Abdülvâhit eş-Şeybânî. el-Kâmil fi't-Târîh (thk. Carolus Johannes Tornberg) Lübnan,1992. C.I,s.415
- ⁴⁴ Mes'ûdî,a.g.e.,c.III, s.170
- ⁴⁵ D. B. Macdonald, "Fırâset", iA, IV, istanbul, s. 640. "Kıyâfet", iA, VI, istanbul, 1998, s. 775-776.
- ⁴⁶ Kâtib Çelebi, a.g.e., c.II, s.1366-1367
- ⁴⁷ Hamidullah,a.g.e., c.II, s.866
- ⁴⁸ Mes'ûdî,a.g.e.,c.II, s.174.

- ⁴⁹ Davudoğlu, a.g.e.,c. II, s.771
- ⁵⁰ Çağatay,a.g.e.,s,135
- ⁵¹ Öztürk, a.g.e.,s. 59
- ⁵² Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî el-Musannef (thk. Habîburrahmân el-Â'zamî), I-XI, Beyrut, 1983, s.17.
- ⁵³ Çağatay,a.g.e.,s,135-136.
- ⁵⁴ Öztürk, a.g.e.,s. 57
- ⁵⁵ Kâtip Çelebi, a.g.e., c.II, s.1524
- ⁵⁶ Kâtip Çelebi, a.g.e., c.II, s.1132
- ⁵⁷ Râgıp el-isfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, el-Müfredât fî Garibü'l-Kur'an (thk. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire,1970, s.496.
- ⁵⁸ Ali, a.g.e.,C.VI, s.772
- ⁵⁹ Philip K, Hitti, Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul, 1995, s.150.
- ⁶⁰ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. Lisânü'l-Arab, I-XVI, Beyrut, 1980-1990,c.XII, s.270.
- ⁶¹ Çağatay,a.g.e.,s,135-137
- ⁶² Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an (thk. Hişâm Semîr el-Buhârî), I-XII, Riyâd, 2003, s.54-59.
- ⁶³ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, Sahîhu Buhârî, I-VIII, İstanbul,1979. Tefsir,5.
- ⁶⁴ Kâtip Çelebi, a.g.e., c.II, s.1326
- ⁶⁵ Ali, a.g.e.,C.VI, s.782
- ⁶⁶ Züheyr Hamevî, , el-İnsan beyne's-Sihr ve'l-Ayn ve'l-Cin, Kuveyt,1990, s.54.
- ⁶⁷ İbn Manzûr,a.g.e., c.IX, s.261
- ⁶⁸ İbn Manzûr,a.g.e., c.IX, s.261
- ⁶⁹ Kâtip Çelebi, a.g.e., c.II, s.1181
- ⁷⁰ İbn Manzûr,a.g.e., c.IV, s.318-319
- ⁷¹ Kâtip Çelebi, a.g.e., c.II, s.911-912
- ⁷² Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî, Sünenü Ebû Dâvud (thk. İzzet Ubeyd Âs-Âdil es-Seyyid), I-V, Suriye, 1969-1974,s,23
- ⁷³ Âlûsî,a.g.e., c.III, s.323
- ⁷⁴ Yusuf Kardâvî, Mevkûfû'l-İslâm, Lübnan, 2001.s.192.
- ⁷⁵ Ali, a.g.e.,C.VI, s.782-783
- ⁷⁶ Kardâvî, a.g.e.,s.196
- ⁷⁷ Es'ad, a.g.e., s.152.
- ⁷⁸ Buhârî,a.g.e.i Vahiy, 1.

Öz

Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin bizzat Mevlânâ tarafından yazıldığı kabul edilir. Eserin geri kalan kısmı ise, farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda Mevlânâ tarafından söylenmiş ve Hüsameddin Çelebi tarafından da yazıya geçirilmiştir. Yazıya geçirilen kısım daha sonra Mevlânâ'nın kendisi tarafından da düzenlenmiştir.

Mevlânâ üzerine şimdiye kadar Türkçe olarak yapılan çalışmalar daha çok onun gönül adamlığı tarafına yoğunlaşmıştır. Mevlânâ'nın eserlerinin edebî özelliklerine ilişkin çalışmalar ise daha az sayıda olmuş ve onun bu özelliği geri planda kalmıştır.

Mevlânâ, kendisinden önceki yazılı ve sözlü birikimden yararlanmış bir kimse olduğundan, onun *Mesnevî*'si bir bakıma anlatı geleneğimizin hafızası konumundadır. *Mesnevî*'de anlatılan hikâyelerin, daha önce bilinen hikâyeler olması, bu eserin özgünlüğü açısından bir kusur sayılamaz. Bir anlatıcı olarak Mevlânâ, çoğunlukla aşına olduğumuz hikâyeleri kendi bakışıyla yeniden yorumlayarak anlatır. Onun anlattığı hikâyeler içerisinde, daha önce kitaplara geçmiş olanlar bulunduğu gibi halk arasında sözlü kültür olarak anlatıla gelenler de vardır.

Bir eserin daha iyi anlaşılabilmesi için, o eserin kaynaklarının da bilinmesi gereklidir. *Mesnevî*'nin kaynakları arasında başlıca Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in hadisleri, İslâm tasavvuf geleneği, Yunan, Hint, Arap, Fars ve Türk hikâye gelenekleri bulunmaktadır. Mevlânâ'nın kendisi hikâye ederken bu kaynakların bazılarını doğrudan dile getirmektedir. Onun eseri üzerine çalışma yapanların dikkat çektiği önemli hususlardan birisi şudur: Çok az edip onun kadar halk diline yakınlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Poetika, Mesnevî, Şekil ve Anlam, Kafiye, Söz Sanatları.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Mütercim Tercümanlık (Farsça) Anabilim Dalı, e-posta: musabalcı@hotmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 08.10.2018
Makale Kabul Tarihi : 17.12.2018

On the Masnawi's Poetic Couplets-II

Abstract

The first eighteen of the Masnawi are considered to be written by Mevlânâ. The rest of the work was told by Mevlana at different times and in different places and written by Husameddin Celebi. The article was later edited by Mevlana.

The studies conducted on Mevlana so far in Turkish mostly focused on his volunteer side. Studies on the literary characteristics of Mevlana's works were less numerous, and this feature remained in the background.

Mevlana's Masnawi is in a sense, the memory of our tradition of narrative, as he is a beneficiary of the previous written and oral accumulation. The fact that stories told in Masnawis are previously known stories cannot be considered a defect in terms of the authenticity of this work. As a narrator, Mevlana describes the stories we are often familiar with in his own view. Among the stories he narrates, there are some who have been mentioned in oral texts as well as those who have passed books before.

In order for a work to be understood better, it is necessary to know the sources of that work. Among the sources of Masnawi are the Quran, the hadiths of the Prophet, Islamic sufi tradition, Greek, Indian, Arab, Persian and Turkish story traditions are available. Mevlana himself narrates some of these resources while narrating himself. One of the important points that draw attention to those who study on his work is: Very little like her approached folk language.

Keywords: Mevlana, Poetic, Masnawi, Figure and Meaning, Rhyme, Rhetoric.

Structured Abstract

Masnawi, which is the work of Mevlana, does not have a separate section on the art of poetry. Mevlana did not intend to write an independent poetic with the understanding of today, just like the other ones of the tradition of Islamic literature. However, in different parts of this work, there are many poetic couplets between them.

Mevlana's thoughts on rhyming, measurement and words of art continued to be read with great interest today as it was yesterday. In

Mevlana's work, the value of language, which is a very important element in the art of poetry, is explained but attention is also paid to the disasters of language. It is interesting that a poet whose material is language draws attention to disasters of language. It is interesting to note that Mevlana's work, whose aim is not to make art, has rhyme and language defects.

Mevlana, a versatile character, has a different value in everyone's world. His having different characteristics is related to the richness of the world of thought. Those who want to mourn Mevlana to the public more pointed to the feature of being a man of heart. According to Nurettin Topçu, it is a flawed approach to see him as a poet of ordinary emotions in today's sense. But Mevlana himself, himself, has put forward thoughts on the shape and meaning of the main subjects of the art of poetry.

Different from the first part of our work, which was published previously on poetical couplets of Mevlana, in this study, the topics such as Masnawi's sources, language, rhyme, measure and word arts in Masnawi, the way of understanding and understanding are emphasized. As an exuberant character that does not fit into his cup, Rumi's couplets of rhyme, measure, and expression are of particular interest. The figure stands as an unimportant to Mevlana, but also to prevent us from becoming more aware.

Mevlana put a lot of thought on the subject of shape and meaning. To explain the difference between these two concepts is one of the main issues of Mevlana. For a reader to understand a work or a subject, he / she should not be dealing with the shell. He has to make a special effort to understand that subject. In fact, Mevlana says that his work in Mesnevî cannot be understood without any effort. It is not reasonable to deal with shape or form, stick to the outside, and stay away from the meaning. According to Mevlana: stuck to the shape is similar to worshipping idol. Although Mevlana has produced numerous works, in particular the Masnawi, he even makes the poem himself a critic of poetry.

Masnawi is composed of many stories and the length of these stories is different. Before the narrative narrative of stories, the main idea of the story was written. In the masnawi-style works, the tradition

of giving place to nourishment, struggle and naat was not observed in the Masnawi of Mevlana.

To tell the difference between figure and mana is one of the main issues of Mevlana. He says in the fourth book of Masnawi that his work cannot be understood without any effort and without waiting for the reader to open it. Mevlana attempts to exhibit this issue with interesting expressions. It identifies the worship or worship of the figure with the idol worshiping in the couplets below. In fact, he makes his poems even criticized the poem itself.

There are many definitions about the letter, form and meaning in Masnawi. Mevlana, based on the essence of the shell, is not the shell. According to him, the purpose of the story or narrative is to, in a way, form something else in the reader and the listener.

Among the sources of Masnawi are the Quran, the hadiths of the Prophet, Islamic sufi tradition, Greek, Indian, Arab, Persian and Turkish story traditions are available. Mawlana himself narrates some of these resources while narrating himself. One of the important points that draw attention to those who study on his work is:

152

It is noteworthy that many of the Masnawi narratives are composed of well-known stories. This situation shows that both Mevlana's personality as a literary personality and his personality in folk culture as well as his style of expression are based on the public. In Mevlana Masnawi, he re-interpreted the stories he told in his footsteps following the tradition of wisdom he was his heir. In his work he also referred to a great number of sages who produced Persian or Arabic works of wisdom.

It is noteworthy that Mawlana, who made many references to the summits before him, made little references to the Shahname of Firdevsi, who was a master of both Persian literature and world literature. From Mevlana's point of view, what is originally intended is not purely formal art but the meaning. The form is necessary to reveal the meaning. When the word is used in the local place, the dead spirits can be raised, and when it is not used, it can achieve the power that can sustain the world.

The stories described in Mevlana's Masnawi are mostly familiar stories. But he reinterprets these stories by reinterpreting them. Among

the stories he narrates, there are some who have been mentioned in oral texts as well as those who have passed books before.

Giriş

Anlamın peşinde bir hayat felsefesi ortaya koymuş olan Mevlânâ (ö.1273), kemale erme yolunda çok defa yeniden doğuşu tecrübe etmiş ender şahsiyetlerdendir. Muhataplarını, başkalarına açık olmaya ve kendini gerçekleştirmeye çağıran Mevlânâ, bu özelliğiyle günümüzde de dünyanın değişik coğrafyalarında farklı disiplinlere mensup kişilerce referans gösterilmektedir.

Daha önce, *Mesnevî*'nin poetik beyitleri ışığında Mevlânâ'nın eserinin İslâmî edebiyat açısından önemi, onun kendi eserini tanımlaması ve muarızlarına karşı savunması gibi başlıklar üzerine tarafımızca bir makale kaleme alınmıştı.¹ Bahsi geçen çalışmamızın devamı niteliğindeki bu makalede ise, *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın dil ve içerik, kafiye, ölçü ve söz sanatları, şekil ve anlam gibi konulardaki düşüncelerine dair kendi beyitleri üzerinden poetik bir okuma yapılmaya çalışılmıştır.

1. Mesnevî'nin Kaynakları

Mevlânâ, gerek İslâm coğrafyasında gerekse bu coğrafyanın dışında kalan kültürlerin bilgi ve anlatı birikimine ilgiyle yaklaşmıştır. *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın kendi sesi ve bakışıyla naklettiği hikâyelerin kaynaklarına bakıldığında bu durum görülecektir. Mevlânâ'nın eserleri üzerine çalışma yapanlar, onun kendinden önceki şairlerin Arapça ve Farsça şiirlerini çokça okuyup özümseydiğine işaret etmektedir.²

İrânlı araştırmacı Fûrûzanfer, *Mesnevî*'nin hikâye kaynakları üzerine yaptığı değerlendirmelerde, eserde yer alan 275 hikâyeden 264 tanesinin kaynağını tespit etmiştir. Bilinen hikâyelerin tekrar anlatılması günümüz edebiyatının hikâye/öykü anlayışı üzerinden bakıldığında, orijinallik açısından bir kusur şeklinde düşünülebilir. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki, Mevlânâ'nın farklı eserlerden ve halk edebiyatının sözlü kaynaklarından yararlanması, onun orijinal bir anlatıcı olmasına mani değildir. Nicholson'un ifadesiyle "O, çok şey ödünç aldı, fakat az borçlandı; ele aldığı her şeyi kendi eseri haline dönüştürüyordu."³

Mevlânâ'nın anlatımını gerçekleştirirken yararlandığı ve bazı tasarruflarda bulunduğu hikâyelerin önemli bir kısmı halkın söyleye geldiği hikâyelerden oluşmaktadır.⁴ Elbette Mevlânâ'nın hikâye ve anlatım biçiminin belirleyici eksenini tek başına halk hikâyeleri değildir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in hadisleri, İslâm tasavvuf geleneği, Yunan, Hint, Arap, Fars ve Türk hikâye gelenekleri de onun yararlandığı başlıca kaynaklardır.

Mevlânâ'nın anlattığı hikâyelerde adı geçen, kaynak olarak alınan ya da göndermelerin bulunduğu başlıca kişi ve eserler arasında şunlar dikkat çekmektedir: *Kelîle ve Dimne*, *La Fontaine Masalları*, *Sinbâdnâme*, *Binbir Gece Masalları*, *Kabûsnâme*, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 967), *Kitâb-ul-Agânî* (Şarkılar Kitabı), Ebu Nuvaz (ö. 814), ünlü kaside şairi Mütenebbi (ö. 965), *Esrarnâme* ve *Tezkiretu'l-Evliyâ*'sıyla Attâr, *Tabakât*'ıyla İbn Sa'd, *Risâle* eseriyle Kuşeyrî (ö. 1074), *Tefsir*'iyle Ebu'l-futûh-ı Râzî, *Kasasu'l-Enbiyâ*'sıyla Sa'lebî, *Makâmat* eseriyle meşhur Harîrî (ö. 1122), *Keşfu'l-Mahcûb*'uyla Hucvîrî, *Veys u Râmin* veya *Vâmuk u Azrâ*'nın yazarı Esad-i Gurgânî, *Leylâ ve Mecnun* ve *Hüsrev ve Şîrin*'in yazarı Nizamî (ö. 1109), *İhyâ* eseriyle Gazâlî (ö. 1111), kaside şairi Hâkânî'nin (ö. 1199).⁵ Yukarıda sayılanların dışında, İbn Sina (ö. 1037), Câlînûs, Ahd-i Cedid gibi eser ve şahsiyetler de zikredilmektedir. Bu kaynakların bazılarını Mevlânâ'nın kendisi de isim vererek anmıştır.

Mevlânâ, anlattığı hikâyelerin kaynakları arasında özellikle dünyada çok tanınan eserler arasında gelen ve neredeyse bütün dünya dillerine çevrilmiş olmasından dolayı Cemil Meriç'in ifadesiyle "dünyayı fetheden kitap" *Kelîle ve Dimne* özel bir yer tutar. Mevlânâ'nın en çok zikrettiği isimlerin başında Senâî gelir. O, Senâî ve Attâr'ın sözlerine atıflar yapar. Aşağıda görüleceği üzere *Vîs u Râmîn*'den ve *Hüsrev ve Şîrin*'den de söz eder.

وئیس و رامین خسرو و شیرین بخوان
که چه کردند از حسد آن ابلهان⁶

Vîs ve Râmîn ile Hüsrev ve Şîrin'in hikâyesini oku

Kıskançlıklarından ne yaptı o ahmaklar

Mevlânâ, anlattığı hikâye ya da vermek istediği ders hangi konu ile ilgili ise, o alanda adı şöhret bulmuş kişileri referans göstermekten imtina etmez. Hikâyelerinde göndermede bulunacağı eser ya da şahsiyeti ve onun darb-ı mesel olmuş sözünü aktarırken bilinçli

davranır. Örneğin tıpla ilgili bir konuyu gündeme getirirken Câlînûs'tan ya da İbn Sina'dan söz eder.

İslami edebiyat geleneğine mensup yazar ve şairler, farklı dönemlerde aynı hikâyeyi tekrar anlattıkları gibi bazen de birbirine benzer hikâyeler anlatmıştır. Her anlatıcı kendi kabiliyet ve bakışı çerçevesinde bu hikâyeleri yeniden yorumlamıştır. Mesela *Mesnevî*'de yer alan ve Lokman'ın efendisi tarafından tadı acı olan karpuzla imtihan edilmesini anlatan hikâyeye, Attar'ın *Mantku't- Tayr*'ında padişah ile köle arasında geçmektedir. Aynı hikâyeye Avfi'nin *Câmiu'l-Hikâyât*'ında ise bir bahçıvanla Nizâmülmülk arasında cereyan etmektedir.⁷

İslâm coğrafyasında hikâyeyi ve incelikli söyleyişi Farsça ile ortaya koyan önemli kişiler arasında Firdevsî (1020), Abdullâh-i Ensârî (ö. 1089), Hucvîrî (ö.1072), Senâî (ö. 1131) ve Attâr (1221) gibi isimler akla gelir. Mevlânâ, *Mesnevî*'de kendisinden önceki bilgelere çok sayıda atıfta bulunmuştur. Bunlar arasında, Fars edebiyatının şaheserlerinden sayılan Firdevsî'nin *Şahnâme*'ye, dönemin diğer şairlerine kıyasla Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de daha az atıfta bulunmuş olması dikkat çekicidir.⁸

Yararlandığı kaynakların önemli bir kısmı sözlü anlatım geleneğine dayanan *Mesnevî*'nin nasıl kaleme alındığına dair aktarılan bilgilere kısaca bakmak da yararlı olacaktır. *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti bizzat Mevlânâ tarafından yazılmıştır.⁹ Eserin geri kalan kısmı ise, Mevlânâ'nın hemen her an yakınında olan Hüsameddin Çelebi "camide, hamamda, sema esnasında onun dudaklarından kendiliğinden dökülen mısraları, şahsi marifetiyle aynı anda yazmağa çalışmıştır. Bu yazdıklarını daha sonra tekrar Hüdâvendigâr'a okumuştur. Bu yazdırma keyfiyeti Mevlânâ'nın hayatının son aylarına kadar devam etmiştir."¹⁰ Mevlânâ semanın ritmik dönüşlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bu eser üzerinde sonradan düzeltmeler de yapmıştır.¹¹

2. *Mesnevî*'de Dil Konusuna Bakış

Mesnevî, M. Nazif Şahinoğlu'nun ifadeleriyle, "İslâm dünyasında *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadis-i şeriften sonra, İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i gibi en çok basılan ve üzerinde en fazla durulan eserlerden biri"dir. Öyle ki, Mevlânâ'nın eseri üzerine yapılan şerhler, bazen eser sahibinin maksadının ötesini işaret eden noktalara kadar ilerleyebilmiştir. *Mesnevî* hakkında yapılan çalışmalarda ve şerhlerde,

Mevlânâ'nın dil anlayışı üzerinde hak ettiği kadar durulmamıştır. Hâlbuki onun eserinin farklı yerlerinde, dil üzerine şaşkıncu biçimde birçok tanımlama yer alır. Mevlânâ ve *Mesnevî*'nin sadece edebiyatın konusu olmadığını esas alacak olursak, bugün dil felsefesi açısından yapılacak değerlendirmelerin önem arz ettiğini fark ederiz.¹² O, dile sadece övgüler düzmez; İslâm geleneğine mensup diğer birçok düşünür gibi, aynı zamanda dilin afetlerinden de söz eder.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de dile ilişkin kullandığı ifadelere bakıldığında, onun muhataplarını konunun kavrayış eşliğine çıkarabilmek için çoğunlukla sözün arasına söz getirdiğinin altı çizilir. Ona göre, sözü değerli kılan, dinleyen kulaktır. Zira muhatabın, anlatıcının ifade dünyasına yaklaşmadığı noktada, söz de değerini bulmamış olacaktır.

Dil üzerine çok sayıda beyit söyleyen Mevlânâ'nın kendisi şiirde nasıl bir dil kullanmıştır? Bu soruya cevap vermek için Sezai Karakoç'un yazdıklarına bakabiliriz. Karakoç'un gözünde Mevlânâ, "âdeta günlük dili, şiir dili olan bir öte âlem zümrüdü ankasının duyarlılığı"¹³ ile eser veren bir karakterdir. Annemarie Schimmel ise, Mevlânâ hakkında, "Farsça yazan hiçbir şair, onun kadar halkın ağzına bakmamıştır" der. Onun gündelik dile ait söyleyişi tercih etmiş olması, "çoğu zaman şiirlerinin "poetik" olarak tercüme edilmesini de neredeyse imkânsız kılar."¹⁴ Mevlânâ'nın halk diliyle söyleyişi tercihi, sadece Horasan bölgesinde konuşulan Farsçada değil, aynı zamanda Oğuzca'nın Doğu Selçukluya bağlı Horasan Türkçesi özelliklerinde de kendini göstermektedir.¹⁵

Horasan ve Irak üsluplarının etkisinde şiir söyleyen Mevlânâ'nın, üslûp bakımından kendisinden önceki iki büyük şahsiyet olan Senâî ve Attar'ın etkisinde kaldığı açıktır. Fakat o, sufi şairler arasında dile hâkimiyet bakımından ayrı bir yerde durur. Zira "klasik şiirin bütün inceliklerini ve retorik bütünü oyunlarını çok iyi bilir. Bununla beraber o, bunları bilinç dışı kullanır ve coşkunun mısralarının arasına öylesine ustaca yerleştirir ki, neredeyse birinci okumada insanın dikkatini bile çekmezler."

Mesnevî'yi oluşturan altı defter farklı zaman dilimlerinde kaleme alınmıştır. Eserin farklı kısımlarında Mevlânâ'nın "niyet ve ilgisinin nasıl değiştiğini görmek mümkün: altmışlı yılların ortalarına isabet eden başlangıçtaki lirik açıklamaları, III. ve IV. ciltlerdeki teorik açıklamalar

takip eder.”¹⁶ Schimmel’in değişim şeklinde adlandırdığı bu çizgiyi aslında “gelişim” biçiminde ifade etmek daha kapsayıcı olabilir. Mevlânâ’nın bu gelişim çizgisinin en belirgin özelliklerini, dil konusuna yaklaşımında görmek mümkündür. Eserin kimi yerlerinde kendisine övgüler dizilen dil, kimi yerlerde insanı sınırladığı için şikâyet konusu halini almaktadır.

این زبان چون سنگ و هم آهن وش است و آنچه بجهد از زبان چون آتش است¹⁷

Şu dil, taş ve demir gibidir

Dilden sıçrayan da, ateş gibidir

عالمی را یک سخن ویران کند روبهان مرده را شیران کند¹⁸

Bir dünyayı viran eder, bir söz

Ölü tilkileri aslana döndürür

Aşağıda yer verilen beyitlerde dil’in şikâyet konusu edilmesinin üzerinde düşünmek gerekir. Burada dil’in değersizliğine dair bir tenkit yoktur. Aksine son derece değerli ve anlamlı bir varlık olan sözün/dilin yerli yerinde bulunmadığı vakit afete dönüşebildiği ifade edilmektedir.

نکته ای کآن جست ناگه از زبان همچوتیری دان که جست آن از کمان

Ağızdan bir kere çıkan bir sözü

Yaydan fırlayan ok gibi bil sen

وا نگرده از ره آن تیر ای پسر بند باید کرد سیلی را ز سر¹⁹

Geri dönmez o ok, ey oğul!

Selin önünü baştan bağlamak gerek

İnsanın muhatapları tarafından anlaşılmasında araç olan dil, kimi zaman sahibi için bir hapisaneye de dönüşebilmektedir. Dil hapisanesi şeklinde ifade edebileceğimiz bu hâl içre olan insan, hâlin

anlatımında dilin kifayet etmemesinden dolayı ıstırap çeker ve bu sınırlayıcılığın esaretinden kurtulmak ister.

چند این آتش این خرمن زنی ای زبان هم آتش و هم خرمنی

Ey dil, hem ateş hem harmansın sen

Daha ne kadar ateşe vereceksin, bu harmanı sen?

در نهان جان از تو افغان می کند گرچه هر چه گویی اش آن می کند

Can feryat ediyor elinden tenhada

Gerçi sen ne dersen yapıyor onu da

ای زبان هم گنج بی پایان تویی ای زبان هم رنج بی درمان تویی²⁰

Ey dil! hem sonsuz bir hazinesin sen

Ey dil! hem devasız bir dertsin sen

3. Mesnevî’de Kafiye, Ölçü ve Söz Sanatlarına Bakış

Kafiye, sözün değeri ve sanatlı söyleyiş üzerine *Mesnevî*’de çok sayıda beyit yer almaktadır. Mevlânâ’nın bu konudaki düşüncelerini açıklaması bakımından aşağıdaki beyitleri, onun en fazla öne çıkan sözleri olarak kabul edilir.²¹

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

Kafiyeyi düşünürüm ve sevgilim

Yüzümden başka bir şey düşünme, der bana

خوش نشین ای قافیه اندیش من قافیه دولت تویی در پیش من

Ey benim kafiye düşünenim!

Benim gözümde devlet kafiyesi sensin

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن حرف چه بود خار دیوار رازن

Harf de nedir ki, düşünesin

Harf nedir ki, üzüm bağının çitinden başka

حرف و صوت و گفت را بر هم زدم تا که بی این هر سه با تو دم زدم²²

Harf, ses ve sözü birbirine vururum

Bu üçü olmadan konuşmak için seninle

Bir şairin eserini inşa etmesindeki asıl amacı sanat yapmak değildir. O, anlatmak istediği konuyu ifade ederken sanatın imkânlarından yararlanır. Sanatın imkânları, her sanatkâra kabiliyeti oranında farklı makamlar sunar. Kimi sanatkârların eserleri, anlam katmanlılığı bakımından diğer eserlerden ayrı ve özel bir yerde durur. Sözü birden fazla katmanının varlığı düşünüldüğünde, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinin de farklı bilgi ve eğilimdeki her bir okuyucu için başka bir özelliğinin öne çıktığı görülecektir.

“Mecazlar, teşbihler ve “geçmiş günlerden masallar” normal okuyucular için lüzumlu”²³ iken, ârif kişiler sözde daha başka unsurları ararlar. Zira varlığa ilişkin hakikatlerin ancak mecaz elbisesi ile ifade edilebileceği durumlarda anlatıcı için daha iyi bir iletişim yolu yoktur.²⁴ Bu noktada Mevlânâ, kafiye ve vezin kayıtlarından rahatsız oluşunu ifade etmekle birlikte, onun şiirinde musikinin izleri son derece belirgindir. *Mesnevi*'yi, Zerrînkûb gibi “benzersiz bir eser” olarak tanımlayanların yanı sıra, M. Fuad Köprülü gibi dil ve şiiriyet bakımından kusurlar taşıdığı için tenkit edenlerin varlığından da söz etmek gerekir.²⁵ Nicholson da vezin tekniği bakımından *Mesnevi*'nin gevşeklikler taşıdığına işaret etmiştir. Fakat yeni nüshalarda müstensihler vezinle ilgili sorunları gidermiştir.²⁶ Burada Mevlânâ'nın salt eser ortaya koymak için yola çıkan bir şair olmadığı, Tebrizli Şems ile ilerleyen yaşlarda karşılaştıktan sonra şiire yöneldiği, eserini farklı zaman ve mekânlarda söylediği hatırlandığında, edebi açıdan kusur olarak görülen bu hususiyetlerin makul karşılanmasının gerektiği anlaşılacaktır. Kaldı ki Mevlânâ, vezin ve kafiye peşinden giden bir şair değil, vezin ve kafiye peşi sıra sürükleyen bir şahsiyettir.²⁷

4. Mesnevî'de Şekil ve Anlama Bakış

Nurettin Topçu, Mevlânâ Celaleddin üzerine yaptığı değerlendirmelerde, “birçoklarının meftun olduğu sanatkâr tarafı, onun zâhiridir” der. Topçu bu konuda, Mevlânâ'nın asıl dikkatimizi çekmesi gereken özelliği olarak manayı işaret eder ve Mevlânâ'yı “bizim

duygularımızın terennümcüsü zannederek şairler arasına koymak gaffettir, anlayışsızlıktır” diye ekler.²⁸ Topçu’nun Mevlânâ için kurduğu cümleler, Mevlânâ’nın şiirinin poetik özellikler nazarıyla değerlendirilmesindeki eksikliğin sebebini de izah eder niteliktedir. Burada şu hususa işaret etmek gerekir: Nasıl ki bir şairi şiirinin içeriğini ve onun şiir söylemekten asıl maksadının ne olduğunu ihmal ederek değerlendirmek mümkün değilse, onu sadece şiirinin içeriği ile değerlendirmekle yetinmek de eksik olacaktır.

Çok sayıda hikâyeden oluşan *Mesnevî*’nin anlatımları birbirinden farklı uzunluktadır. Hikâyelerin manzum olan anlatımlarına geçilmeden önce mensur biçimde hikâyenin ana fikri yazılmıştır. M. Nazif Şahinoğlu, o döneme kadar ve sonraki dönemlerde kaleme alınan mesnevilerde mutad olan “Besmele” ile veya “besmele ve hamdele” ile başlama, münâcât ve naata yer verme âdetine Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde riayet edilmemesini ve şârihlerin de bu hususa hemen hemen hiç değinmemiş olmaları dikkat çekici bir husus olarak işaret eder.²⁹

Mesnevî’de harf, biçim ve mananın ne olduğuna dair çok sayıda tanımlama yer almaktadır. Bu konuda en dikkat çeken beyitler aşağıdakileridir.

حرف طرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ³⁰

Harf, kaba benzer, içindeki su da manaya

*Mana denizi, kitabın aslının katındadır*³¹

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست³²

Manada bölüm ve sayı yoktur

Manada ayırım ve parçalara ayırma yoktur

معنی اندر شعر جز با حَبْطِ نیست چون قلاسنک است اندر ضبط نیست³³

Manayı şiire sığdırmak, boş işten başka bir şey değildir

Mana, sapan taşı gibidir, ele avuca sığmaz

معنی آن باشد که بستاند ترا بی نیاز از نقش گرداند ترا

Mana, seni senden alan şeydir

Seni şekilden kurtaran şeydir

معنی آن نبود که کور و گر کند مرد را بر نقش عاشق تر کند³⁴

Mana, kör ve sağır eden şey değildir

Mana, şekle daha çok âşık eden şey değildir

Şekil ve mana arasındaki farkı anlatmak, Mevlânâ'nın esas konularının başında gelir. O, *Mesnevî*'nin dördüncü defterinde, eserinin hiçbir çaba sarf edilmeden anlaşılamayacağını söyler ve kendini okuyucuya açmasını beklemeden. Mevlânâ bu konuyu ilgi çekici ifadelerle sergilemeye girişir. Şekle tapmayı ya da görünüşe takılıp kalmayı aşağıda yer alan beyitlerde puta tapmakla özdeşleştirir. Hatta o, eserlerini ortaya koyduğu şiirin kendisini bile tenkit konusu yapar: *Fîhi mâ fih* adlı eserinde (s. 74) “Şiir nerede, ben neredeyim? Şiirden bizarım, bana göre şiirden daha kötü bir şey yoktur” der.³⁵

می نماید صورت ای صورت پرست کآن دو چشم مرده او ناظر است

Ey şekle tapan, şekil öyle görünür ki

Sanırsın iki gözüyle sana bakıyor

بیش چشم نقش می آری ادب کاو چرا پاسم نمی دارد عجب³⁶

Resim karşısında edebini takınırsın

“Acaba bana neden cevap vermiyor?” dersin

Görünen şekil ile o şekilde içkin bulunan ve görünmeyen manaya dair Mevlânâ'nın yaptığı benzetmeler, aynı zamanda bir edebi metnin biçim ve içeriğinin niteliği açısından da okunabilir.

ور بود صورت حقیر و ناپذیر چون بود خلقش نکو در پاش میر

Olur da şekli kötü ve çirkin çıkarsa eğer

Huyu güzel çıktığında ayaklarının ucunda can ver

صورتِ ظاهر فنا گردد بدان صورتِ باطن

عالم معنی بماند جاودان

Görünüş onunla gider yok olur

Mana âlemi kalıcı olarak durur

چند بازی عشق با نقش سبو یگذر از نقش سبو رو آب جو

Ne kadar oynayıp duracaksın, şekliyle testinin

Git, suyu ara, bırak şeklini testinin

صورتش دیدی ز معنی غافل صورتش دیدی ز معنی غافل

از صدف دری گزین گر عاقلی

Şekli gördün de, habersizsin manadan

Sedefin içindeki inciye seç, akıllıysan

این صدفهای قوالب در جهان گرچه جمله زنده اند از بحر جان

Dünyadaki bu kalıp sedeflerin hepsi

Can denizinden diridir gerçi hepsi

لیک اندر هر صدف نبود گهر چشم بگشا در دلهر یک نگر

Yazık ki, içinde inci yoktur her sedefin

Aç gözünü de, bak içine her birinin

کآن چه دارد، وین چه دارد می گزین زآنکه کمیاب است آن درّ ثمین

Onda ne var, bunda ne var seçiver

Az bulunur, o kıymetli olan inci

گر به صورت می روی کوهی به شکل در بزرگی هست صد چندان که لعل³⁷

Dağ görünüşü olarak bakarsan, şekil açısından

Yüzlerce kat daha büyüktür kırmızı la'lden

Mevlânâ, yukarıda aktarılan beyitlerinin yer aldığı hikâyenin sonunda, şekil ve mana konusunda poetik bir serlevha sayılabilecek olan şu beyti de söyler:

یک فسانه راست آمد یا دروغ تا دهد مرا راستیها را فروغ³⁸

Bir hikâye ister doğru, isterse uydurulmuş olsun

Amaç doğruları canlandırması bizim için

Mevlânâ'nın üstteki beyitte hikâye türüne dair sözü, Şark İslâm Edebiyatı geleneğinde hikâye meselesine bakış açısını ortaya koyması bakımından, üzerinde düşünölmeye değerdir. Bu beyit, son dönemlerde edebiyat dünyasında canlanan "edebiyat ve kurgu ilişkisi"ne dair klasik edebiyatımızın bakış açısının ipuçlarını vermesi bakımından önemlidir.

Bu çalışmada ele alınan metinlerde de göröleceği üzere, Mevlânâ poetik özellikler barındıran beyitlerini, eserinin farklı bölümlerinde ve farklı hikâyelerde ortaya koymaktadır. O, bugünün anlayışıyla, müstakil bir poetika yazma gayesi gütmemiştir. Fakat Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si baştan sona dikkatle okunduğunda, eserinde müstakil bir poetika oluşturacak kadar söz söylediği görölecektir.

در زمان شاخ از ثمر سابق تر است در هنر از شاخ او فایق تر است

Dal meyveden eskidir, zaman bakımından

Hüner açısından, meyve üstündür daldan

چونکه مقصود از شجر آمد ثمر پس ثمر اولب بود و آخر شجر³⁹

Zira ağaçtan maksat meyvedir

O halde aslolan meyvedir, ağaç geri plandadır

Kabuğu değil, kabuğun içindeki özü esas alan Mevlânâ, özün yani danenin çoğalma özelliğine dikkatlerimizi çeker. Hikâyenin ya da anlatımın amacı bir bakıma muhatabı olan okuyucu ve dinleyicide başka bir hâli vücuda getirmek ve onu kendinde çoğalan bir eşîğe taşımak gibi görünmektedir. Aşağıda yer alan beyitlerde, Mevlânâ anlattığı bir hikâye bağlamında bu hâli şöyle ifade etmektedir:

طاعتش نغز است و معنی نغز نی جوزها بسیار و در وی مغز نی

Kulluğu güzel görünür, manası güzel değil

Ceviz çok fakat içi boş

ذوق باید تا دهد طاعت بر مغز باید تا دهد دانه شجر

Tadı olmalı ki, ibadetin meyvesi olsun

Öz olmalı ki, daneden ağaç çıksın

دانه بی مغز کی گردد نهال صورت بی جان نباشد جز خیال⁴⁰

Özü olmayan dane nasıl fidan olur?

Canı olmayan beden, hayalden başka bir şey olmaz

Şekil ve mana konusunda vermek isteği mesajı ifade etmek için *Şem ve Pervâne* hikâyesine gönderme yapan Mevlânâ, hikâyenin kendisine değil, vermek istediği mesaja kulak kesilmek gerektiğine işaret eder. Sözlerinin devamında satranç oyununda her biri bir başka şeyi sembolize eden unsurlar üzerinden mesajını vermeyi sürdüren Mevlânâ, bütün bunlardan maksadın anlama varmak olduğunu tekrar eder.

ماجراى شمع با پروانه نيز بشنو و معنى گزين كن اى عزيز

Mum ve pervanenin hikâyesini de

Dinle ve kıssadan hisse al, ey aziz!

گر چه گفتی نیست سرّ گفت هست هین ببالا پر مپر چون جغد پست⁴¹

Söz yok fakat sözün sırrı var

Yücelere uç, baykuş gibi aşığılara uçma

گفت در شطرنج کاین خانه رُخ است گفت خانه از کجاش آمد بدست

Satranç oynarken biri dedi ki: "Bu, kalenin evidir"

Ötekisi: "Bu ev senin eline nasıl geçti?" dedi

فرخ آنکس کا سوی معنی شتافت

خانه را بخريد يا ميراث يافت

Evi satın mı almış yoksa miras mı kalmış ona?

Ne mutlu manaya doğru koşan kimseye

Mevlânâ'nın aşağıda yer alan "sözün eğriliği değil, anlamın doğruluğu esastır" anlayışı ifade eden beyti ile sözden maksadın mana olduğunu ifade eden İstiklal şairimiz merhum Mehmed Âkif'in poetikası⁴² bağlamında zikredilen mısralarını birlikte okuduğumuzda, bu yaklaşımın devam ede gelen bir anlayışın özet ifadesi olduğunu görürüz.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'nin "Üçüncü Defter"inde yer alan beyti:

گر حدیثت کج بود معنیت راست آن کجی لفظ مقبولِ خداست⁴³

Sözün eğri olsa da, eğer anlamı doğruysa

Sözün eğriliği makbuldür Allah katında

Mehmed Âkif'in *Safahat*'ında geçen mısraları:

Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:

*Sözüm odun gibi olsun, hakikat olsun tek!*⁴⁴

Şekil ve mana konusunda Mevlânâ'nın düşünceleri, yukarıda çok sayıda beyitte görüldü. Mevlânâ, edebiyat dünyasında bugün de tartışılan şekil ve mana konusunda nihai noktada, Hz. Peygamber'e atıfta bulunur ve bu konuyu Yüce Allah'ın zâtı (maddi/şekilsel varlığı) üzerinden açıklamaya çalışır. O, şekil ve biçim üzerinde çok fazla düşünmemek gerektiğini bize hatırlatır ve kendi tercihini güçlü bir referansla destekler.

بحث کم جویدد در ذاتِ خدا

زین وصیت کرد ما را مُصطفی

Bu yüzdendir ki, Mustafa bize vasiyet etti

Allah'ın zatı hakkında az bahsedin diye

در حقیقت آن نظر در ذات نیست⁴⁵

آنکه در ذاتش تفکر کردنی است

*Zatını tefekkür etmek demek
Zatını görmek değildir zaten*

لفظ را مانند این جیسم دان مَعْنِیْش در درون مانند جان

Sözü şu beden gibi bil

Tıpkı ruh gibi içindedir anlamı

دیدۀ تن دایمًا تَن بَیْن بُود دیدۀ جان جانِ پُر فَن بَیْن بُود

Ten gözü, hep teni görür

Ruh gözü de hep hileyle dolu ruhu görür

پس ز نقشَ لفظهای مثنوی صورتی ضال است و هادی معنوی⁴⁶

O halde Mesnevî'nin söz nakışlarından

Şekil aldatıştır, mana ise doğru yolu gösterir

Sonuç

Mesnevî'deki anlatımların birçoğunun halk arasında bilinen hikâyelerden oluşması dikkat çekicidir. Bu durum hem Mevlânâ'nın bir edebî şahsiyet olarak halkla ve halk kültürüyle içli dışlı oluşunun hem de anlatımındaki üslubunu halkı dikkate alarak kurduğunun göstergesidir. Mevlânâ *Mesnevî*'de anlattığı hikâyeleri mirasçısı olduğu hikmet geleneğinin izinden giderek yeniden yorumlamıştır. O, eserinde hikmet geleneğine mensup Farsça ya da Arapça eser veren çok sayıda bilgeye atıfta bulunmuştur. Kendisinden önceki zirve eserlere çok sayıda göndermede bulunan Mevlânâ'nın hem Fars edebiyatının hem de dünya edebiyatının şaheserlerinden olan Firdevsî'nin *Şahnâme*'sine çok az atıfta bulunmuş olması dikkat çekicidir. Bu konuda akla ilk gelen şey, *Şahnâme* ile *Mesnevî*'nin içerik ve üslup bakımından farklılığıdır.

Mevlânâ'nın bakış açısıyla ifade etmek gerekirse, sözden asıl amaçlanan şey biçimsel sanat değil, manadır. Biçim manayı ortaya çıkarmak için gereklidir. Söz yerli yerinde kullanıldığında ölü ruhları

diriltirken, ölçsüz kullanıldığında ise dünyayı viran edebilecek kudrete ulaşabilmektedir. Sözün anlam sınırları, *Mesnevî* gibi kimi eserler üzerinde görüleceği üzere, yazarın anlatım sınırlarının çok ötesine uzanabilmektedir. Anlatıcının kolay ve sade görünen sözleri, muhataplarının zihninde izini sürdüğü mananın da verdiği bereketle daha geniş bir tesire erişebilmektedir. Peki, son derece basit bir yapıda görünmelerine rağmen o sözlere bu tesir gücünü veren şey nedir? Bu soruya ikna edici bir cevap bulmanın yolu o eserleri tekrar tekrar okumaktan geçiyor.

Kaynakça

- Balcı, M. (2018). “*Mesnevî*”nin Poetik Beyitleri Üzerine-I”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ocak-Haziran, 46, s. 89-106) Ankara.
- Ersoy, M. Â. (2001). *Safahat*. (haz. C. Kurnaz, M. Tatçı, K. Akarsu, A. Hayber, E. S. Tozlu) Ankara: MEB Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2000). *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (2007). “Selçuklu Dönemi Şiiri ve Mevlâna’nın Şiirinin Özellikleri”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu*, Konya.
- Karakoç, S. (2000). *Mevlânâ*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Lewis, F. (2010). *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, (çev.: Gül Çağalı Güven, Hamide Koyukan) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed-i Belhî. (1386 hş.). *Mesnevî-yi Ma’nevî*, (haz.: Mehdî Âzeryezdî Hürremşâhî) Tahran.
- Nesterova, S. (2012). *Mesnevî’de Örtülü Anlamlar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schimmel, A. (1999). *Ben Rüzgârım Sen Ateş*. (çev.: Senail Özkan) İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Şafak, Y. (t.y.). “Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım”, http://www.semazen.net/yazar_yazi.php?id=500 adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 17.12.2018).
- Şahinoğlu, M. N. (1991) “Attâr, Feridüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (IV, s. 95-98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şahinoğlu, M. N. (2017). “Mesnevî”, *M. Nazif Şahinoğlu, Makaleler ve Hatıralar*. (haz. Hasan Çiftçi, Mehmet Atalay) İstanbul: Beyan Yayınları.
- Şimşek, T. (2015). “Mehmed Âkif’in Poetikası”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (53, s. 105-120) Erzurum.
- Topçu, N. (2008). *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Zerrinkûb, Abdhuseyn (1374 hş.). *Bâ Kârvân-i Hulle*. Tahran.

- ¹ Musa Balci, “*Mesnevî*’nin Poetik Beyitleri Üzerine-I”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 46, Ankara 2018.
- ² Adnan Karaismailoğlu, “Selçuklu Dönemi Şiiri ve Mevlâna’nın Şiirinin Özellikleri”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu, Konya 2007, Bildiriler, Ayrı Basım*, s. 6.
- ³ Svitlana Nesterova, *Mesnevî’de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 129-130.
- ⁴ Abdhuseyn Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, Tahran 1374 hş., s. 235.
- ⁵ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, Çev.: Senail Özkan, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, s. 9.
- ⁶ *Mesnevî*, I. Defter, Haz.: Mehdî Âzeryezdî (Hürremşâhî), Tahran 1386 hş., byt: 1204, s. 77.
- ⁷ Abdalbâki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 250.
- ⁸ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 49.
- ⁹ M. Nazif Şahinoğlu, “*Mesnevî*”, M. Nazif Şahinoğlu, *Makaleler ve Hatıralar*, Haz. Hasan Çiftçi, Mehmet Atalay, Beyan Yayınları, İstanbul 2017, s. 595.
- ¹⁰ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 41; Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 236.
- ¹¹ Franklin Lewis, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Çev.: Gül Çağalı Güven, Hamide Koyukan, KabalcıYayınları, İstanbul 2010, s. 379.
- ¹² Nesterova, *Mesnevî’de Örtülü Anlamlar*, s. 163.
- ¹³ Karakoç, *Mevlânâ*, s. 73.
- ¹⁴ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 67.
- ¹⁵ Karaismailoğlu, “Selçuklu Dönemi Şiiri ve Mevlâna’nın Şiirinin Özellikleri”, s. 6.
- ¹⁶ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 43.
- ¹⁷ *Mesnevî*, I. Defter, byt. 1593, s. 77.
- ¹⁸ *Mesnevî*, I. Defter, byt. 1597, s. 77.
- ¹⁹ *Mesnevî*, I. Defter, byt. 1658-1659, s. 80.
- ²⁰ *Mesnevî*, I. Defter, s. 8.
- ²¹ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. I, s. 370.
- ²² *Mesnevî*, I. Defter, byt. 1727-1730, s. 82-83.
- ²³ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 55.

- ²⁴ Şafak, Yakup, “Tasavvufi Şiirde Mecâzî Anlatım”, http://www.semazen.net/yazar_yazi.php?id=500, Erişim Tarihi: 13.12.2017.
- ²⁵ Karaismailoğlu, “Selçuklu Dönemi Şiiri ve Mevlâna’nın Şiirinin Özellikleri”, s. 8-9.
- ²⁶ Lewis, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, s. 367.
- ²⁷ Zerrinkûb, *Bâ Kârvân-i Hulle*, s. 237-238.
- ²⁸ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 134, 136.
- ²⁹ Şahinoğlu, “Mesnevî”, s. 596-597.
- ³⁰ *Mesnevî*, I. Defter, byt. 291, s. 18.
- ³¹ Ummu’l-Kitâb kavramı ile Ra’d Suresi 39. ayete telmih yapılmaktadır.
- ³² *Mesnevî*, I. Defter, byt. 681, s. 35.
- ³³ *Mesnevî*, I. Defter, byt. 1528, s. 74.
- ³⁴ *Mesnevî*, II. Defter, byt. 720-721, s. 217.
- ³⁵ Şahinoğlu, “Mesnevî”, s. 599-600.
- ³⁶ *Mesnevî*, IV. Defter, byt. 3480-3481, s. 733.
- ³⁷ *Mesnevî*, II. Defter, byt. 1019-1026, s. 229.
- ³⁸ *Mesnevî*, II. Defter, byt. 1045, s. 229.
- ³⁹ *Mesnevî*, II. Defter, byt. 1968-1969, s. 269.
- ⁴⁰ *Mesnevî*, II. Defter, byt. 3395-3397, s. 331.
- ⁴¹ *Mesnevî*, II. Defter, byt. 3625-3626, s. 341.
- ⁴² Tacettin Şimşek, “Mehmed Âkif’in Poetikası”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 53, Erzurum 2015, s. 105-120.
- ⁴³ *Mesnevî*, III. Defter, byt. 171, s. 362.
- ⁴⁴ Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, MEB Yayınları, Haz. C. Kurnaz, M. Tatçı, K. Akarsu, A. Hayber, E. S. Tozlu, Ankara 2001, s. 251.
- ⁴⁵ *Mesnevî*, VI. Defter, byt. 3700-3701, s. 743.
- ⁴⁶ *Mesnevî*, VI. Defter, byt. 653-655, s. 986.

ANADOLU'DA FARŞÇA ÖĞRETİMİ İÇİN YAZILMIŞ BİR KONUŞMA KILAVUZU: *FÂRİSÎ TEKELLÛM RİSÂLESİ**

Gökhan Çetinkaya **

Öz

Türkçe ile tarih boyunca müşterek bir coğrafyada karşılıklı etki içerisinde bulunan Farsça, bizim kültürümüzde ve edebiyatımızda önemli bir yer tutmaktadır. Türkçe ve Farsçanın bu denli iç içe olmasının tek nedeni elbette aynı coğrafya üzerinde konuşulan iki dil olması değildir. Medreselerde ikinci dil olarak Arapça ile birlikte Farsçanın öğretilmesi ve bu topraklarda yaşayan şair ve ediplerin hem Türkçe hem Farsça olarak muhtelif konularda pek çok eser kaleme almış olmaları bu iki dilin birbiriyle hemhal olmasının diğer önemli sebeplerindendir. Bu birliktelik neticesinde kaleme alınan eserler arasında medreselerde mevzu bahis olan dilleri öğretmek için yazılan kitaplar da vardır. Telif edilen bu eserler arasında Türkçe açıklamalı Farsça manzum ve mensur sözlükler, dil bilgisi kitapları, şerhler ve Farsça okuma kitapları önemli bir yer tutar. Sözlük ve gramer kitaplarından ayrı olarak Farsça öğretmek amacıyla az sayıda da olsa Farsça konuşma kılavuzları hazırlanmıştır. Bu tarz kitaplardan birisi de *Fârisî Tekellüm Risâlesî'dir*.

Bu makalede, kısaca Anadolu'da Farsça öğretiminin tarihî seyrine değinilecek; miladî on dokuzuncu yüzyılda Farsça öğretimi amacıyla konuşma kılavuzu tarzında hazırlanmış olan *Fârisî Tekellüm Risâlesî* adlı eser tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Farsça, Farsça öğretimi, Farsça konuşma kılavuzları, Anadolu'da Farsça, *Fârisî Tekellüm Risâlesî*.

* Bu çalışma I. Karaman Uluslararası Dil ve Edebiyat Kongresi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 7-9 Kasım 2018'de sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Mütercim-Tercümanlık (Farsça) Anabilim Dalı, e-posta: gokhancetinkaya43@gmail.com

The Written Phrasebook for Teaching of Persian in Anatolia: *Fârisî Tekellüm Risâlesi*

Abstract

Persian which has a mutual influence on Turkish language and history in a common geography, has an important place in our culture and literature. The only reason why Turkish and Persian are so intertwined is of course not the two languages spoken on the same geography. The teaching of Persian together with Arabic as a second language in the madrasas , and the poets and scholars living in these lands have received many works in both Turkish and Persian languages, which are other important reasons why these two languages are in deeply harmony with each other. At the end of this intercourse there are also books written to teach the languages that are the subject of medreses. Among these written works are Persian verse and authentic dictionaries with Turkish clarification, grammar books and commentaries Persian reading books have an important place. Persian speaking guides have been also prepared in order to teach Persian separately from the dictionary and grammar books. One of these books is *Fârisî Tekellüm Risâlesi*.

172

In this article, briefly the historical view of the teaching of Persian in Anatolia will be mentioned; the *Fârisî Tekellüm Risâlesi* that prepared in the form of a phrasebook for the teaching of Persian in the nineteenth century, will be introduced.

Keywords: Persian, teaching of Persian, Persian phrasebooks, Persian in Anatolia, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*.

Structured Abstract

The first studies on the teaching of Persian in Anatolia were initiated in Konya, which was the cultural center of the period in the Anatolian Seljuks, and by the writers of Konya, especially by the Mevlevi personalities. Many works have been written in the field of Anatolia in order to learn and teach Persian as a foreign language. These works include Persian-language verse and prose dictionaries, grammar books, commentaries and Persian reading books.

Persian-Turkish dictionaries were the first works written in order to teach Persian and grammar issues were also discussed at the entrance of this dictionary. The first prose Persian-Turkish dictionaries written in the field of Anatolia were written at the end of the fourteenth century and the first years of the fifteenth century. The first verse dictionary was written in the same years as the first prose dictionary *Miftâhu'l-Edeb*'in (803/1400-1), with *Tuhfe-i Husamî* (802/1399). In the majority of the dictionaries prepared in the fifteenth and sixteenth centuries, grammar issues were mentioned in a few of the dictionaries written in the seventeenth and eighteenth centuries.

In some dictionaries, only the examples, some of them briefly, some of them in detail in the Persian grammar issues, mostly in Turkish, in some dictionaries called *Miftâhu'l-Edeb*, *Nisâru'l-Mulk*, *Sihâhu'l-Acem*, *Muşkilât-i Şehnâme*, *Şâmilu'l-Luga*, *Vesîletu'l-Makâsid*, *Tuhfetu'l-hâdiye* ve *Tercümân* Persian and some dictionaries are explained in both Arabic and Turkish. In time, the grammar topics mentioned in the introduction of the dictionaries were not enough, especially with the opening of the school of Rüşdiye and Darülfünun was needed to separate the books about the Persian language. Among the books of Persian grammar written in prose or verse İbn-i Kemâl Paşazâde's (873-940/1468-1543) *Risâle-i Yâiye*, Murad Nakşbendî's *Kâva'id-i Fârisiye* (1251/1835), according to Jalaluddin Homaei's statement, Habîb Esfahâni, who used the term "destûr" for the first time, introduced in Istanbul *Destûr-i Sohen* (1289/1872), *Destûrçe* (1293/1876); *Debistân-i Pârsî* (1308/1890), *Rehber-i Fârsî* (1310/1892), *Rehnûmâ-yi Fârsî* (1312/1894), Muallim Feyzi's *Usûl-i Fârisî* (1297/1881) ve *Muhtasar-i Usûl-i Fârisî* (1307/1890) and the

works of Veled Çelebi (İzbudak), *Lisân-ı Fârisî* (1327/1909), stand out with their print counts.

Dictionaries and grammar books were not considered sufficient for the teaching of Persian in the period of Ottoman Empire, and help books were prepared in the form of a phrasebooks for the students to reinforce what they learned on written texts and to use Persian in daily life.

With this study, five Persian phrasebooks written during the Ottoman period were identified and each was briefly introduced. These works are based on copyright as well: *Tuhfetu'l-Uşşâk*, *Miftâh-i Zebân-i Fârsî*, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, *Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî* and *Fârisice Konuşalım*.

The first of these is *Tuhfetu'l-Uşşâk*. This work was published for the first time by İraj Afshar in *The Journal Aşina*, published by the Undersecretariat of Culture of the Islamic Republic of Iran in Ankara. The author of this work titled *Tuhfetu'l-Uşşâk*, which we gave the first edition, is unknown. The subject of this work, which is the tenth century of the Hegira Persian sentences organizations. Under the Persian dialogues, Turkish translation was given. Although this book looks like a prose in the form of text, the text is in a dialogue with a question and answer. Müderris or Hâce (teacher) plays a role in the dialogue. He also answers these questions.

The second phrasebook *Miftâh-i Zebân-i Fârsî*, written by Ebî Metâlib İbn Ömer during the reign of Süleyman the Magnificent. This work is designed in “fasl” and “bab”.

The third is *Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî*, written by Ahmed Hamdi. Forty-five pages of this work is divided into 21 sections. The topics of the department are covered with questions and answers.

The fourth phrasebook is *Fârisice Konuşalım*. It was published by İbrahim Vâsif and was published in 88 pages in 1324/1906 by Matbaa-i Kütübhanê-i Cihân. A large part of this work was taken from the dialogues in the *Fârisî Tekellüm Risâlesi*.

The focus of this subject is more on one of these phrasebooks, the *Fârisî Tekellüm Risâlesi*. This work was first published in the Tabhâne-i Amire 49 pages in 1262/1845. The author of the *Fârisî Tekellüm Risâlesi* is unknown. At the end of the Tabhâne-i Amire edition, it was

stated that the person named Abdî wrote for the publication of this work. It is stated that these phrasebooks were written on the basis of the lack of works for the purpose of speaking the Persian and the Persian texts. In *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, the author stated the reason for the copyright and emphasized that it is not necessary to read and write especially Persian, and it is necessary to speak with the interlocutor. Even advice on teaching Persian hosting dialogues have also been included in the work inside. Generally, all Persian speaking guides are given in the form of a question-answer, in some, some common gauges, various words and names, numbers and idioms are given at the beginning or the end of the work in the form of a dictionary. The Turkish of the Persian dialogues were given either in the text or in the side column. The topics covered in the dialogues focus on topics such as dating, hospitality, daily activities, eating and drinking, shopping, travel, school and course, animals, and colors. *Fârisî Tekellüm Risâlesi* differs from other phrasebooks. In this work, the various regions and cities of Iran, the nations living there and the languages they speak, types of writing, poets, miscellaneous books and the ways of teaching Persian have an informative dialogue.

Giriş

Kültür, eğitim ve edebiyat tarihimizde önemli bir yere sahip olan Farsçanın bir yabancı dil olarak öğrenilmesi ve öğretilmesi amacıyla pek çok eser telif edilmiştir. Farsçanın öğretimine dair ilk çalışmaların, Anadolu Selçukluları zamanında dönemin kültür merkezi olan Konya’da ve Konyalı müellifler tarafından özellikle de Mevlevî şahsiyetler tarafından başlatıldığı görülmektedir (Öz, 2000: 77). Telif edilen bu eserler arasında Türkçe açıklamalı Farsça manzum ve mensur sözlükler, dil bilgisi kitapları, şerhler ve Farsça okuma kitapları önemli bir yer tutar. Kuşkusuz Farsça öğretmek amacıyla ilk yazılan eserler Farsça-Türkçe sözlükler olmuş, bu sözlüklerin giriş kısımlarında dilbilgisi konuları da ele alınmıştır.

Anadolu sahasında yazılmış ilk mensur Farsça-Türkçe sözlükler, on dördüncü yüzyılın sonları ile on beşinci yüzyılın ilk yıllarında kaleme alınmıştır. İlk manzum sözlük *Tuhfe-i Husamî* (tlf. 802/1399) ile mevcut ilk mensur sözlük *Miftâhu’l-Edeb* (tlf. 803/1400-1) aynı yıllarda yazılmıştır (Öz, 2010: 56).

Yazma halde olan yetmiş dört mensur sözlüğün otuz birinde, eski harflerle basılmış on sekiz sözlüğün dördünde Farsça dilbilgisi konularına ayrılmış bir bölüm vardır. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda hazırlanmış sözlüklerin önemli bir kısmında, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yazılmış sözlüklerin de birkaçında gramer konularına yer verilmiştir. Bazı sözlüklerde yalnızca örneklerle, bazılarında kısaca, bazılarında da ayrıntılı bir biçimde yer alan Farsça dilbilgisi konuları, çoğunlukla Türkçe, *Miftâhu’l-Edeb*, *Nisâru’l-Mulk*, *Sihâhu’l-Acem*, *Müşkilât-i Şehnâme*, *Şâmilu’l-Luga*, *Vesîletu’l-Makâsîd*, *Tuhfetu’l-hâdiye* ve *Tercümân* adlı sözlüklerde Farsça, bazı sözlüklerde hem Arapça hem Türkçe olarak izah edilmiştir (Öz, 2018: 4-5).

Zamanla sözlüklerin giriş kısımlarında değinilen gramer konuları yeterli görülmemiş özellikle de Rüşdiye Mektepleri ve Darülfünunların açılmasıyla beraber müstakil olarak Farsça dil bilgisini anlatan kitaplara ihtiyaç duyulmuştur. Müstakil halde mensur ya da manzum olarak yazılmış Farsça dilbilgisi kitapları arasında Kemâl Paşazâde’nin (873-940/1468-1543) *Risâle-i Yâiye*, Murad Nakşbendî’nin *Kâva’id-i Fârisiye* (1251/1835), İran asıllı olan ve Celâleddin-i Humâyî’nin ifadesine göre “destûr” terimini ilk defa kullanan Mirzâ Habîb-i

İsfahâni'nin İstanbul'da neşrettiği *Destûr-i Sohen* (1289/1872), *Destûrçe* (1293/1876); *Debistân-i Pârsî* (1308/1890), *Rehber-i Fârsî* (1310/1892), *Rehnûmâ-yi Fârsî* (1312/1894) eserleri, Muallim Feyzi'nin *Usûl-i Fârisî* (1297/1881) ve *Muhtasar-i Usûl-i Fârisî* (1307/1890) ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin *Lisân-ı Fârisî* (1327/1909) eserleri baskı sayıları ile öne çıkmaktadır.

Farsçanın öğretimi için Osmanlı Devleti döneminde sözlükler ve dil bilgisi kitapları yeterli görülmemiş, öğrencilerin yazılı metinler üzerinde öğrendiklerini pekiştirmesi ve Farsçayı gündelik hayat içinde de kullanabilmeleri için konuşma kılavuzu tarzında yardımcı kitaplar da hazırlanmıştır. Tespit edebildiğimiz beş adet müstakil Farsça konuşma kılavuzu mevcuttur. Bunlar telif sırasına göre *Tuhfetu'l-Uşşâk*, *Miftâh-i Zebân-i Fârsî*, *Fârisî Tekellüm Risâlesi*, *Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî* ve *Fârisice Konuşalım* adlı eserlerdir.

1- *Tuhfetu'l-Uşşâk*

Bunlardan ilki *Tuhfetu'l-Uşşâk*'tır. Bu eser ilk kez tıpkıbasımı verilerek İrec Efşâr tarafından İran İslam Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı'nın yayınladığı "Âşinâ" dergisinde yayınlanmıştır (Efşâr, 2006: 45).

İrec Efşâr, eseri şu bilgilerle tanıtır:

Tıpkıbasımını verdiğimiz Tuhfetu'l-Uşşâk adlı bu eserin yazarı bilinmemektedir. Hicri X. yüzyıla ait olan bu eserin konusu Farsça cümle kuruluşu olup, her satırın altında Türkçe tercümesi yer almaktadır. Tuhfetu'l-Uşşâk'ın bugüne kadar elimize ulaşmış başka bir elyazması nüshası mevcut değildir. Kâtip sözcüklerin yazımında çok dikkatli davranmış ve telaffuzuna da önem göstermiştir (Efşâr, 2006: 45).

Tuhfetu'l-Uşşâk, şekil olarak mensur bir eser gibi görünse de metin, soru cevaplı diyalog halindedir. Müderris ya da Hâce, diyalogu yönlendirici rolündedir. Talebe de bu sorulara cevap vermektedir. Yusuf ve Mahmûd-i Mugannî ve Abdullah da diyalogların diğer kahramanlarıdır. Eserde konu başlıkları belirtilmemiş fakat diyaloglar alış veriş, gezinti ve seyahat, okul ve ders, gündelik faaliyetler gibi konular üzerinden şekillenmiştir (Öz, 2018: 8).

2- Miftâh-ı Zebân-i Fârsî

Miftâh-i Zebân-i Fârsî, Ebî Metâlib İbn Ömer tarafından Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) yazılmıştır. Nüshası Ankara Milli Kütüphane Yz A 8671 numarada kayıtlı bir mecmuanın yp. 29b-39b arasındadır (Öz, 2018: 8).

Sebeb-i telif kısmında sıbyân tabir edilen çocukların Arapça öğrenmeden önce Farsça konuşmaya rağbet ettikleri, manzum ve mensur eserlerin Farsça yazılmış olduğu ve dolayısıyla önce Farsçanın bilinmesi gerektiği ifade edilmiştir:

«... که صبیان را پیش از تعلم لغات عربی رغبت می داشتند به گفتن زبان پارسی. پس جمله ادبا که کتابهایی از نثر و نظم انشا و املا کرده‌اند همه را به زبان فارسی شرح کرده‌اند لاجرم اول دانستن زبان فارسی میسر باید...»

Miftâh-i Zebân-i Fârsî, fasıl ve bab düzeninde tasarlanmıştır ve on beş “fasl” ve beş “bâb”tan müteşekkildir. Bablarda daha çok Türkçe konuşanların günlük konuşmada ihtiyaç duyabilecekleri ifadeler yer verilmiştir. Eser içerisinde diyalogların nadiren Türkçe karşılıkları yazılmıştır.

3- Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârisî

Ahmed Hamdi tarafından yazılan bu eser, Mahmud Bey Matbaasında İstanbul’da 1301/1884 yılında basılmıştır. Kırk beş sayfadan ibaret olan eser, öğrencilerin Farsça konuşmaya olan istekleri dikkate alınarak yazılmıştır.

Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî, 21 bölümden oluşmaktadır. Bölüm konuları soru ve cevap şeklinde işlenmiştir. Her Farsça sorunun ve verilen Farsça cevabın Türkçe karşılıkları verilmiştir. Konu başlıkları konulmamış; diyaloglar okul, günlük faaliyetler, seyahat, yeme-içme, sebze ve meyveler, alışveriş, günler, namaz vakitleri, giyim-kuşam, renkler, hayvanlar gibi konular üzerine kurgulanmıştır.

4- Fârisice Konuşalım

İbrahim Vâsıf tarafından telif edilmiş ve *Fârisice Konuşalım* adıyla Matbaa-i Kütübhâne-i Cihân tarafından 1324/1906 yılında 88 sayfa halinde basılmıştır.

Sayfalar çift sütun halinde düzenlenmiş ve her sütunda Farsça kelimeler ve Türkçe karşılıkları verilmiştir. Eserin başında önce öğrenilmesi gerekli görülen kelimeler konularına göre tasnif edilerek Türkçe karşılıklarıyla verilmiştir. Önce “semâvât”a dair kelimeler ve Türkçe karşılıkları yazılmış, daha sonra Farsça kelimeler “eyyâm”, “ebeveyn”, “uzuvlar”, “hayvânât”, “bazı meyvelere dair” gibi konu başlıkları altında sıralanmıştır. Daha sonra “dâšten” fiilinin kullanımı ve şahıslara göre olumlu olumsuz çekimi verilmiştir (s. 9-10). Devamında “Ekseriyâ istimâl ettiğimiz cümleler” (s.10-14) başlığı altında soru cevap tarzında cümlelere geçilmiştir. Her Farsça cümlenin Türkçe karşılığı da verilmiştir.

İbrahim Vâsıf, bu eserin on dördüncü sayfasından itibaren *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nin pek çok diyalogunu olduğu gibi aktarmıştır. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nin sayfa 6 ile 10 ve 41 ile 78 sayfaları arasındaki tüm diyaloglar tamamen olduğu gibi sıralaması dahi bozulmaksızın kullanılmıştır. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nde geçen bu diyaloglar *Fârisice Konuşalım*'ın 14 ile 53 sayfaları arasında yer almaktadır. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nin son bölümünde yer alan zaman zarfları, sayı sıfatları ile kurulu tamlama örnekleri sayılar, para birimleri, deyimler ve yaygın kullanılan bazı Farsça fiillerin mastar halleri de bu esere dâhil edilmiştir (s. 81-88). Ayrıca İbrahim Vâsıf, eserinde 55. sayfadan itibaren 67. sayfaya kadar Ahmed Hamdi'nin *Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî*'nin özellikle dördüncü bölümünden (s. 11) itibaren yer alan diyalogları sırasını dahi bozmadan nadiren de olsa bazı cümlelerde kelime değişikliği yaparak olduğu gibi kullanmıştır.

Özetle *Fârisice Konuşalım*'da İbrahim Vâsıf, önsözünde “*Şimdiye kadar Lisân-ı Fârisinin tekellümü hususunda bir mükâleme kitabının mevcut olmamasından ahz-i cesaret eyleyerek (...) bir hizmet-i nâcizâne olmak üzere şu eseri tahrir eyledim.*” (Vâsıf, 1324/1906: 3) demesine rağmen *Fârisî Tekellüm Risâlesi* ve *Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî* gibi kendi eserinden önce yazılmış konuşma kılavuzlarına değinmemiş ve bunlardan istifade ettiğini de belirtmemiştir.

Fârisî Tekellüm Risâlesi (tlf: 1262/1845)

Bu eser, ilk defa 1262/1845'te Tabhâne-i Amire'de 49 sayfa halinde neşredilmiştir. İkinci baskısı 1266'da Bulak Matbaası tarafından 55 sayfa halinde basılmıştır. Üçüncü baskısı Muhib Matbaası tarafından

1286/1867 yılında yapılmıştır. İncelemeye esas aldığımız bu matbu nüsha, Muhib Matbaası tarafından 96 sayfa halinde yapılan üçüncü baskısıdır.

Fârisî Tekellüm Risâlesi'nin müellifi bilinmemektedir. Tabhâne-i Amire baskısının itmam kaydında eserin telif tarihi için dönemin Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemî memuru Faṭîn Efendi'nin ve Abdî isimli bir şahsın birer kıta yazarak ebce hesabı ile eserin basım yılına 1262 h. tarih düşürdüğü, Abdî isimli şahsın bu eseri tab olunması için yazdığı ifade edilmiştir:

Bu risâle-i maḳbûleniñ tab^ç ve temsiline mektûbî-i şadr-ı 'âlî ḫulefâsı müteḫayyiz Faṭîn Efendiniñ inşâ eylediği târiḫdir.

Bir mışra^ç ile söyledi târiḫini Faṭîn

Elḫaḳ laṭîf basıldı Tekellüm Risâlesi

Ve yine risâle-i mezkûreniñ litogrâfya ile tab^ç olunmak üzere taḫrîr ve tebyizine muvafîḳ olunan 'abdî-i pür ḳuşuruñ 'acizâne maḫall-i ketebeye vaz^ç ve terḫîm eylediği târiḫdir.

Ḥaṭṭ-ı faḳîrâne ile bu kitâb

Ṭab^ç olunub nüshası oldu keşîr

Ḳıṭ^ç a-i cevher gibi târiḫdir

Nev eşer-i ḫâme-i 'abd-i ḫaḳîr (s. 49).

Ve bu itmam kaydında son olarak Tekellüm Risâlesi adındaki bu eserin Tabhâne-i Amire'de taş baskı olarak Muhammed Said isimli bir şahsın yardımıyla 1262/1845 yılında basıldığı ifade edilmiştir:

Biḫamdihi sübhânihi işbu zebân-i Fârisiyyi tercümân-i pîşrev-nişân tekellüm risâlesi dinmekle benâm mecelle-i muḫtaşara-i nev eşer maṭba'ahâne-i 'Amire taş destgâh tevsîm iktinâhinde ṭamiḫ-i minh rabb Ḥamîd Muḫammed Sa'îdiñ ma'rifetiyle biñ iki yüz altmış iki senesi Rebi'ü'l-evveli evâilinde ḫitâm pezîr olunmuşdur. (s. 49).

Müellif, esere mukaddime bölümü ile başlangıç yapmış ve bu kısımda eserin telif sebebi ve tertip şekli hakkında bilgi vermiştir. Müellif bir yabancı dili bilmenin sadece o dili okuyup yazmakla veya

okutmakla olmayacağını; karşısındaki muhatap ile konuşmak da gerektiğini; daha önce Arapça ve Farsça öğretmek için pek çok kitap yazıldığını fakat konuşma kılavuzu tarzında bir kitaba rastlamadığını bu nedenle Farsça öğrenmeye istekli olanlar için bu risaleyi bir hediye olarak hazırladığını ifade etmiştir. Eserin tertip şekli hakkında ise Farsça soru-cevap şeklinde dört bölüm olarak düzenlediğini; bir konuşmacı ile bir muhatapı esas alarak konuşmacının Farsça olarak sorduğu sorulara muhatapın Farsça olarak verdiği cevaplar ile şekillendiği ve soruların س cevapların ise ج harfi kısaltması ile gösterdiği ve Farsça sorulan soru ve cevapların altına Türkçe anlamlarını yazdığı bilgisini vermiştir:

Erbâbı ‘indinde ma‘lûm olduğu üzere her bir lisânda tekellüm o lisânı bilenler ile şohbet ve mükâlemeye mütevaķıf olup meşelâ bir âdem her ne kadar ‘Arabî ve Fârisî okuyup okutsa erbâbı ile mükâleme idüp taḥşîl-i meleke itmeyince tekellüme muḳtedir olmayacağı velev ‘ilm kuvveti ile tekellüm itse uşûl-i mükâlemeye tevâfuk itmeyeceği aşikârdır. Şimdiye kadar ‘Arabî ve Fârisî pek çok kitaplar telif olunmuş ise de maḥşûsen tekellüm için yapılmış bir kitaba teşâdüf olunamadığından heveskârân-i lisân-i Fârisiye bir hediye-yi ‘âcizâne olmak ve ilerüde vaḳt olunur ise daha ziyade tavsî‘e ve tafzîl kılınmak üzere Fârisî sūâl ve cevâb uşûlünde bir mükâleme risalesi tertip ve dört bâb üzere tebvîb olundu ve bir mütekellim ile bir muḥâṭab farz olunup mütekellimiñ Fârisî olarak itdigi sūâl ve ḥiṭaba س ve muḥâṭabiñ keزالik Fârisî verdiği cevaba ج ḥarfleri işâret olunarak zirinde olan satırlara dahi ehl-i İraniñ isti‘mâline taṭbîke Türkçe ma‘nâ-yı lâzımları yazılıp başka başka luġatlarını taḳsîr ve beyândan şarf-ı nazar olundu. (s. 2).

Müellif mukaddime kısmının sonunda dört bölüm olarak tertip ettiği eserinde her bir bölümde ele aldığı konuları zikretmiştir. Bu bilgilere göre birinci bölümde günlük konuşma için gerekli terim ve tabirler; ikinci bölümde İran’ın şehirleri, onların birbirine uzaklıkları ve durumları; üçüncü bölümde kitaplar, şiir ve edebiyata dair konular ve dördüncü bölümde sayılar, hesaba dair terimler ve diğer dillere dair bilgiler ile diyaloglar oluşturulmuştur:

İşbu risale dört bāb üzere tebvīb olunup bāb-i evvele rūzmere müsta‘mel olan ta‘bīrāt ile ibtidā ve münāsebet ile ekşer lüzumlu luğatlar dahi taḥrīr ve imlā olunmuşdur ve müṭāla‘a idenlere ‘ilm-i icmālī ḥāşıl olmak üzere bāb-ı şānīde İraniñ ahvāl-i memālik ve büldān ve keyfiyet-i ṭaraf ve mesāfatı beyān olunup bāb-i şālīsde elsine ve ketābet ve şī‘r ve inşāya dā‘ir ma‘rifetlerinden baḥş olunarak bāb-i rābī‘de sūāl ve cevāb uşūlū terkle ‘aded ve ḥesāba dā‘ir ve sā‘ir luğat-i şettā kayd ve imlā olunmuşdur (s. 4-5).

Birinci bölümde diyalog ev sahibi ve misafiri arasında geçen konuşmalar üzerinden ilerlemektedir. Burada ev sahibi soru soran, misafir ise cevap veren taraftır. Kurgu ev sahibinin İran’dan gelen misafirini karşılama, hal hatır sorma, tebrikleşme, ikamet, ağırlama için gerekli görülen ihtiyaçların temini, alışkanlıklar, günlük aktiviteler üzerine sorduğu sorulara misafirin verdiği cevaplar üzerine oluşturulmuştur.

Eserin ilk diyalogu ilk olarak teşrifat-konuk karşılama ve hal hatır sorma üzerine kurgulanmıştır. (s. 6).

س. خوش آمدید صفا آوردید.

(خوش کلدیکیز صفا کتوردیکیز یعنی صفا کلدیکیز)

ج. محبت شما کم نشود بخدمت شما رسیدیم.

(دولتکز دائم اولسون خدمتکز کلدک یعنی خاکپایه کلمکله تشرف ایلدک)

س. احوال شما چه گونه است ملالی ندارید

(کیف شریفکز نصلدر انشالله بر کدریکز یوقدر)

ج. الحمدالله از محبت شما اگر ملالی هم بود از رسیدن خدمت شما رفع شد.

(الحمدالله سایه لطفکزده بر کدر یوقدر بالفرض اولسه بیله خاکپایه کلمکله رفع

اولدی) (ص. 6)

Daha sonra tebrikleşme kısmı mevcuttur (s. 7-8).

س. عید شریف شما مبارک

(عید شریفکز مبارک اولسون)

ج. شما را هم انشالله این عید مبارک باشد.

(سزه ده انشالله بو عید مبارک اولور) (ص. 7-8)

Tebrikleşme kısmından sonra ev sahibi İstanbul'a yeni gelen misafirin ev satın alması hususunda yardımcı olmak için bazı sorular yönelmiştir (s. 9-10).

س. خانه از برای شما ضرور است چه خواهید کرد

(سزك ايچون بر قوناق لازمدر نه يپاچقسكز)

ج. حالا ميروم يکخانه جستجو بکنم.

(شمدی کيدوب بر خانه ارايه جغم)

س. ميخريد يا کرايه ميکنيد.

(صاتونمی آلورسکز کرا يله می طوتارسکز)

ج. اگر ارزان ميچويم ميخرم والا کرايه ميکنم

(اگر اوجوز بولورسم آلورم بولامزسم کرا ايله طوتارم) (ص. 9)

Diyaloğun devamında ev sahibi; abdest alma, namaz kılma, yeme içme, yatacak yer gibi misafirin ihtiyaçlarını yerine getirmek için sorular yönelmiştir. Burada İran'da yaygın olan bazı yeme-içme adetlerine de değinilmiştir (s. 12-23).

س. جا نماز حاضر است بياييد

(سجاده حاضردر کليکز)

ج. من اينجا نماز کردم جانماز را تاکنند

(بن بوراده نمازی قيلدم سجادهیي دوشورسونلر) (ص. 14)

...

س. در بين قضا ميوه خوردن عادت داريد

(اثنای طعماده ميوه يمک عادتکزميدر)

ج. خير در ايران ميوه با قضا نمی خورند

(خير ايرانده طعام ايله ميوه يمز لر) (ص. 18)

...

س. اگر خوابتان می آيد خواب بيارند

(اگر اويقوکز کلور ايسه يتاق طاقمی کتورسونلر)

ج. رخت خواب را بيارند و بيندازند هر وقت که بخوادم خوابيد

(یتاغی کتورسونلر و یاپسونلر هر نه وقت استرسم او یورم) (ص. 22)

Bölümün sonunda ev sahibi misafire ne gibi aktiviteler yapmak istediğini, adetlerini, alışkanlıklarını sorarak diyalogu sürdürmüş; son olarak uğurlama faslı ile konuşma nihayete ermiştir (s. 24-35).

س. چرا زود بر می خیزید مگر جایی خواهید رفت

(نیچون چابوق قالفارسکز مگر بریره می کیده جکسکز)

ج. بلی بشکار میروم امشب زیاد نباید نشست

(اوت یارین آوه کیده جکم بو کیجه چوق اوتورمق لازم دکل)

س. چه شکار میکنید

(نه اولارسکز)

ج. آهو شکار می کنم

(جیلان اولارم) (ص. 23-24)

...

س. تنها دلتان تنک نشد

(تنها جانکز صقلمدیمی)

ج. کتاب میخواندم قاعده من چنین است

(کتاب اوقوردم بنم قاعده م بویله در)

هر شب دو سه ساعت بطلوع آفتاب مانده بیدار میشوم کتاب میخوانم.

(هر کیجه طلوع آفتابه ایکی اوج ساعت قاله اویاتور کتاب اوقورم) (ص. 30)

...

س. نهار قالیان میخورید از برای شما بیارند

(قهوه التی یرایسه کز کتورسونلر)

ج. خیر نمی خورم زحمت زیاد دادم مرخص میشوم و میروم

(خیر یمم سزی پک تعجیز ایتدم ارتق رخصت ویریکز کیده یم)

س. مشرف فرمودید

(مشرف بیوردیکز یعنی بو کیجه بزی ممنون ایتدیکز)

ج. خدا حافظ شما

(اللهه امانت اولیکز یعنی اللهه اصمارلدق)

لطف شما زیاد

(اطفکز زیاده اولسون) (ص. 35)

İkinci bölümde birkaç yıldır İran'da ikamet eden ve İstanbul'a dönen kişiye konuşmacının sorduğu cevaplar ile diyalog sürdürülüyor. Burada İran'ın kültürel unsurlarına, coğrafyasına, önemli şehirlerine, orada yetişen meyve ve sebzelere ve seyahat bilgilerine yer verilmiştir. Kısacası bu bölüm İran turizmüne ayrılmıştır. (s. 35-57).

س. چند سال است کجا تشریف داشتید.

(قاج بیلدر نره یی تشریف ایدیکز یعنی نره ده ایدیکز)

ج. بنده دو سال و نیم است در ایران بودم

(بنده کز ایکی بچوق بیلدر ایرانده ایدم) (ص. 36)

...

س. ایران ازین اقسام چهارگانه در کدام قسم است

(ایران بو درت اقسامدن قنغی قسمده واقدر)

ج. در آسیا است و ایران نیز منقسم به پنج قسم است که آذربایجان و عراق و فارس و خراسان و طبرستان میکند و در هر قسمش چندین شهرهاست که یکی یک ایالت شمرده میشود.

(آسیاده در ایران دخی بش قسمه منقسمدر که آذربایجان و عراق و فارس و خراسان و طبرستان دیرلر و هر بر قسمده نیچه شهرلر واردر که هر بری بر ایالت اعتباراولنور)
(ص. 40)

...

س. از آن اقسام که فرمودید یکی هم فارس بود از احوالات آن هم بگوئید

(او بیوردیغکز اقسامدن بری دخی فارس ایدی آنک حالرندن دخی سویلیکز)

ج. فارس از جمله ممالک عظیمه ایران است و لسان فارسی هم منسوب باتجاست و تزاکت و لطافت و خوشی آب و هوا بهترین ملک عجم است و پایتخت شاهان و آثار جمشید که پنج هزار سال و چیزی بالاگذشته است اکنون هویدا و نمایان و یک طرفش متصل بدریای عمانست.

(فارس جمله ممالک عظیمه ایراندر و لسان فارسی دخی اورایه منسوبدر و آب و هواسنک ابولکی و نزاکت و لطافت جهتله ملک عجمک ابو محلیدر و پادشهان کیانک پای تختیدرو تخت جمشیدک اثری که بشبیک بیلدر زیاده کچمشدر حالا شمدی اوراده ظاهر و نمایاندر و بر طرفی دریای عمانه متصلدر) (ص. 46)

...

س. از استانبول به ایران چند راهست

(استانبولدن ایرانه قاج یول واردر)

ج. دو راه هست یکی را بغداد دیگری راه ارضروم

(ایکی یول واردر بری بغداد یولی و بری ارضروم یولی) (ص. 49)

Üçüncü bölümde İran'da konuşulan diller, Türkçe'nin oradaki durumu, hangi hat ile yazı yazıldığı, yazın türleri, şiir ve şairler, nazım türleri, hangi şairlerin rağbet gördüğü, tezkireler, tarih kitapları ve Farsçanın öğretimi gibi konularda bilgilendirici diyaloglar mevcuttur (s. 57-77).

Bu bilgilerde İran'da Farsçanın yanı sıra Azerbaycan bölgesinde de Türkçe'nin pek çok kişi tarafından bilindiği; nestalık ve şikeste olmak üzere iki tür hattın daha sık kullanıldığı; gazel, kaside gibi nazım türlerin rağbet gördüğü; Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Rûdekî, Enverî, Hâkânî, Firdevsî, Sâib-i Tebrizî, Şevket-i Buhârî ve 'Amak-i Buhârî gibi şairlere ait divanların ve Ateşkede-i Âzer, Şahnâme, Hamse-yi Nizâmî, Târîh-i Vassâf, Habîbu's-siyer, Târîh-i Ravzatü's-safâ, Târîh-i 'Âlem Âra, Târîh-i Cihânguşâ gibi muhtelif kitaplarının okunduğu ifade edilmiştir.

س. در ایران بکدام زبان حرف می زنند.

(ایرانده فتغی لسان ایله تکلم ایدرلر)

ج. در آذربایجان بیشتر ترکی و کمتر فارسی و در سائر ممالک ایران بالعکس یعنی اکثر فارسی و کمتر ترکی.

(آذربایجانده اکثر ترکی و اقلا فارسی و سائر ممالک ایرانده بالعکس یعنی اکثر فارسی و اقلا ترکی) (ص. 57)

...

س. در ایران چند گونه خط متداول است

(ایرانده قاج درلو یازو متدولدر)

ج. آنجا هر نوع خط هست و لیکن نوشته جات را بدو خط مینوسند یکی نستعلیق است و دیگری شکسته

(اوراده هر دورلو یازو واردر و لیکن مکتوبلری ایکی یازو ایله یازرلر بری نستعلیقدر اوبری شکسته) (ص. 58)

...

س. از شعرای متقدمین کدامها را می پسندند

(شعرای متقدمین قنغیلرینی بکنورلر)

ج. در ایران بیشتر غزلیات شیخ سعدی و خواجه حافظ را میخوانند و می پسندند

(ایراندۀ اکثر غزلیات شیخ سعدی و خواجه حافظ اوقورلر) (ص. 62)

...

س. بنده حالا بتواریخ فارسیه بسیار میل دارم نمیدانم کدامها را پیدا کنم و بخوانم

ج. شما تاریخ روضة الصفا که هشت جلد است و حبیب السیر که سه جلد است آنها را بگیرد و بخواند و از برای دانستن احوال شاهان صفوی تاریخ عالم آرا و تاریخ صفوی را پیدا کنید و تاریخ جهانگوشای جوینی را که مأخذ و صافیت بجوید و بخوانید.

(سز شما تاریخ روضة الصفا که سکزجلددر و و حبیب السیرکه اوج جلددر آنلری الیکز و اوقویکز و شاهان صفویه نک احوالنی بلمک ایچون عالم آرا و صفوی تاریخلرینی پیدا ایدیکز و جهانگوشای جوینی دیدکلری تاریخ که و صافک مأخذیدر بولوب اوقویکز) (ص. 76-75)

...

Bu kısımda müellif, konuşmacı ve muhatap aracılığı ile Farsça öğretimine ve öğrenimine dair önemli bilgiler vermektedir. Konuşmacı burada uzun yıllardır Farsça ile meşgul olduğunu fakat hala Farsçayı konuşmakta ve karşısındakine meramını anlatmakta güçlük çektiğini beyan eder ve muhatabından tavsiye ister. Muhatap cevaben Farsçanın öğretimi ve öğrenimine dair görüşlerini açıklar. Bu açıklamada muhatap, her ne kadar konuşmak yetenek gerektirse de o dili konuşanla sohbet etmenin de gerekli olduğunu ifade ederek söze başlamış; Farsçanın öğretiminde hata yapıldığını belirtmiştir. Müderrislerin henüz birkaç kelime Farsça bilmeyen bir çocuğa *Gülistân*'dan ders vermeye başladığını ve daha *Gülistân*'ın bir bâbı bitmeden *Hâfız Dîvânı*'na geçtiklerini ve aruz ile okuttuklarını, bu uygulamanın İran'da da yaygın olduğunu, başlangıç seviyesindeki öğrencilere öncelikle kelime öğretmek gerektiğini; sonra sade ve konuşma diline yakın bir dille yazılmış, şiir ve Arapça terkipler olmayan bir kitap okutmanın uygun olduğunu ve bu kitabı okuturken de kelimeleri, onların kullanım yerleri ve anlamlarını, bağlaçları belirtmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Devamında öğreticinin, öğrenciler idrak edinceye kadar kitabı birkaç

defa okuması ve o kitap ile ilgili sorular sorması sonra da Farsçadan Türkçeye ya da Türkçeden Farsça tercüme yapmaya başlamasını tavsiye etmiş; bu şekilde *Gülîstân* ve *Hâfız Dîvân*'ını okumanın faydalı olacağını beyan etmiştir (s. 73-76).

س. من از طفولیت تا حال خیلی فارسی خواندم و هنوز هم در کار هستم باز درحرف زدن زحمت می کشم و مطلب را نمی توانم درست حالی بکنم و سببش را هم نمی دانم که چه چیز است شما چه میفرماید

(بن چو چقلغمدن شمدیه قدر چوق فارسی اوقودم و حالا دخی اوغراشمقده یم ینه تکلم ایتمکده زحمت چکیورم و مقصودمی طوغری اکلتمیه قادر اوله میورم و سببنی دخی بلمیورم که ندر، سز نه بیوررسکز)

ج. اگر چه حرف زدن موقوف استبه ممارست و محتاج است بمکالمه بل اهل زبان و لیکن آنجا در خواندن و درس گرفتن هم تقصیر می کنند و طفلی را که هنوز ده لغت از فارسی یاد نگرفته باشد بنا کنند به درس دادن از گلستان و هنوز از گلستان یک باب را تمام نکرده شروع می نمایند بخوانند دیوان حافظ

(اگرچه تکلم ایتمک ممارسته موقوفدر و اهل لسان ایله مکالمه یه محتاجدر و لیکن بوراده اوقومه ده و درس آلفقه دخی قصور ایده یورلر و بر چوقق دها فارسی اون لغت ازیرلماش ایکن گلستاندن درس ویرمیه باشلرلر و هنوز گلستاندن بر بابی تمام ایتمکسزین حافظ دیوانینی اوقومیه باشلرلر...) (ص. 73)

Dördüncü bölümde, konuşmacı muhatabına pek çok konuda bilgilendirdiği için teşekkür eder ve son olarak ondan sık kullanılan kelimeleri, İran'da geçerli olan paraları yazmasını ister (s. 76-77).

س. اگر چه بسرکار شما خیلی زحمت دادم و لیکن از برای بنده بسیار فائده حاصل شد خدا دولت شما را از یاد بکند و مرادتان را بدهد. یک التماس دیگر هم دارم

(اگر چه ذات عالیکزه خیلی زحمت ویردم و لیکن بندکزه چوق فائده حاصل اولدی شمدیه دک نه صوردم ایسه جوابنی طوغری ویردیکز خدا دولتکزی زیاده ایلسون و مرادیکزی ویرسون و باشکز کیفسزک یا صدیغنه کلمسون یعنی کیفسز اولمیه سز. بر بشقه نیازم دها وار)

ج. بفرمایید در مقام خدمت هستم و بامر و مایش شما منتظرم

(بیوریکز مقام خدمته حاضر دور بیورز و امر و اراده کز همنترز) (ص. 46-77)

س. بعض لغتها هست که هر روز استعمالش مکرر و اقی میشود آنها را هم بنویسید و پول ایران چند نوع است و آنجا بجایی پاره و غروش چه استعمال میکنند همه را تخریر بفرماید

(بعض لغتلر واردر که هرگون استعمالی تکرر ایدر آنلریده یازیکز و ایران اقچه سی قاج نوعدر و اوراده پاره و غروش یرینه نه استعمال ایده یورلر جمله سنی تخریر بیوریکز)

ج. بالای چشم آنها ره همه بنویسم و معنیهایش را بزیرهایش اشارت بکنم

(باش اوستته انلری جمله یازه یم و معنالیینده زیرلرینه اشارت ایده یم) (ص. 77-78)

Bu kısımdan sonra diyalog kısmı bitmiş ve muhtelif zaman zarfları (امروز، پریروز، سه روز پیش)، sayı sıfatları ile kurulu tamlama örnekleri (یک، سه، پنج، دوازده، صد و)، sayılar (یک روز، دو ماهه، پیره مرد هفتاد ساله)، para birimleri (دو تومان، صد هزار تومان) (پنجاه، نشست، خوابید،) ve bazı yaygın mastarlar (بالا خوابید، پشت سرش حرف می زند، حرف میزند) Türkçe karşılıkları ile birlikte tablo içerisinde verilmiştir (s. 78-88).

Son olarak da yüz on üç Farsça mastar muzari gövdesi ve Türkçeleri ile birlikte harf sırasına göre liste halinde verilmiştir (s. 89-96).

Sonuç

Bu çalışma ile birlikte Osmanlı Devleti döneminde yazılmış beş adet Farsça konuşma kılavuzu tespit edilmiş ve her biri kısaca tanıtılmıştır. Konumuz özelinde *Fârisî Tekellüm Risâlesi* üzerinde daha çok durulmuştur. Bu konuşma kılavuzlarının telif sebeplerinde genel anlamda sözlük ve dil bilgisi kitapları ya da Farsça metinler ile öğretilmeye çalışılan Farsçanın konuşulması için hazırlanmış eser bulunmamasından hareketle kaleme alındığı ifade edilmiştir. *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nde müellif telif sebebini belirtirken özellikle Farsçayı bilmenin okuyup yazmakla olmayacağını, muhatap ile konuşmanın da gerekli olduğunu vurgulamıştır. Hatta Farsçanın öğretimine dair tavsiyeler barındıran diyaloglar da eser içerisine dâhil edilmiştir. Genel olarak bahsi geçen Farsça konuşma kılavuzlarının hepsi soru-cevap şeklinde hazırlanmış, bazılarında bazı yaygın fiiller, muhtelif kelime ve isimler, sayılar ve deyimler sözlük şeklinde ya eserin başında ya da son kısmında verilmiştir. Farsça olarak verilen diyalogların Türkçeleri de ya metin altında ya da yan sütunda verilmiştir. Diyaloglarda ele alınan konular ise tanışma, konuk ağırlama, günlük faaliyetler, yeme-içme, alış veriş, seyahat, okul ve ders, hayvanlar, renkler gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Müellif öğretilen dilin, Farsçanın kültürel değerlerine de özellikle yer vermiştir. Bu bağlamda diyaloglar içerisinde İran'ın çeşitli bölgeleri ve şehirleri, orada yaşayan milletler ve konuştukları diller, yazım türleri, şairler, muhtelif kitaplar ve Farsçanın öğretiminde izlenen yollar gibi

bilgilendirici diyaloglar barındırmaktadır. *Fârisî Tekellüm Risâlesi* bu yönüyle öne çıkmaktadır ve ondan sonra yazılan konuşma kılavuzlarına etki etmiş, dahası taklit edilmiştir. *Fârisice Konuşalım* adlı konuşma kılavuzunun büyük bir kısmı *Fârisî Tekellüm Risâlesi*'nde geçen diyaloglardan oluşmaktadır.

Kaynakça

- Efşâr, İ (2006). "Tuhfetu'l-Uşşâk", *Nâme-i Aşinâ*. (Kış-İlkbahar, 23-24, s. 46-70), Ankara.
- Fârisî Tekellüm Risâlesi* (1262/1845). İstanbul: Tabhâne-i Amire.
- Hamdi, A. (1301/1884). *Rehnumâ-yi Mukâleme-i Fârsî*. Mahmud Bey Matbaası: İstanbul.
- Öz, Y. (2000). "Anadolu'da Farsça Öğretiminde Mevlevîlerin Rolü", *Mevlâna Panellerinde Sunulan Bildiriler-I*, (s. 77-84). Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi.
- Öz, Y. (2010). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öz, Y. (2018). "Tuhfetu'l-Uşşâk eserî telîf şode be menzûr-i âmûzeş-i zebân-i Fârsî be Turkân" *Nüsha*. (Ocak-Haziran, 46, s. 1-14), Ankara.
- Vâsîf, İ. (1324/1906). *Fârisice Konuşalım*. İstanbul: Matbaa-i Kütübhâne-i Cihân.

HASSAN B. SÂBİT VE KA'B B. MÂLİK'İN ŞİİRLERİNDE HZ. PEYGAMBER (SAV) İMAJI

Dursun Hazer*

Öz

Erken İslâmî Dönem (Sadru'l-İslâm)'de şiir önde gelen edebî sanatlardan biri olmuş ve aynı zamanda dönemin önemli olaylarına tanıklık etmiştir. Bu dönemin iki önemli Müslüman şairi vardır: Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik. Her iki şair de İslâm öncesi dönemde de şiir nazmetmişlerdi. Müslüman olduktan sonra İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i savunan şiirler nazmetmişlerdir. Bu iki şair hem İslâmî temaları hem de İslâm öncesi döneminin değer ifade eden erdemlerini şiirlerinde dile getirmişlerdir. Bu çalışmada, zikredilen iki şairin Hz. Peygamber'i değerlendirme biçimleri üzerinde durulmuştur. Şiirler divanlarında geçen çeşitli kasidelerinden alınmıştır. Araştırma için örnek olabilecek beyit veya beyitler zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak bir de insan olarak karakter tasvirlerine yer verilmiştir. Şairler onun peygamber olarak tasvirlerinde Kur'an'ın anlamlarından yararlanmışlardır, insan olarak tasvirlerinde ise eski kültürün değerlerini kullanmışlardır. Bu iki hususu teyit eden, izaha kavuşturan örnekler serdedilmiştir. Bu değerlendirmeler İslâm öncesi şairlerinden birkaçının şiirleri örnek verilerek gerçekleştirilmiştir. Erken İslami Dönem şiirinin eski şiir geleneğinin bir devamı olduğu, ancak İslâm dininin anlamları ile muhtevasının zenginleştiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erken İslâm Dönemi (Sadru'l-İslâm), şiir, Hz. Muhammed (SAV), dinî anlamlar, Cahiliyye kültürü ve erdemleri, medih, fahr, Kur'an-ı Kerim.

The Image of Prophet Muhammad in Hassan b. Sabit's and Ka'b b. Malik's Poems

Abstract

Poetry has been one of the leading literary arts in the Early Islamic Period and it also has witnessed important events of the period. There are two Muslim poets of this period: Hassân b. Sâbit and Ka'b b. Mâlik.

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Abd, e-posta: hazerdursun@gmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 01.11.2018
Makale Kabul Tarihi : 26.12.2018

Both poets wrote poems in the pre-Islamic period. The two poets after becoming Muslims they wrote poems defending the Īslām and the prophet. The two poets expressed both their Īslamic meanings and the virtues of pre-Īslamic period in their poems. In this study it focused on the evaluations on Muhammad that written by the two poets for Muhammad. The sample poems were taken from the various odes found in their divan. The couplet or couplets which may be an example for the research are mentioned. It given Muhammad's character depictions as a prophet and as a human. Poets benefited from the meanings of the Quran on portraits of his as prophet. There are some examples are shown for uses the values of ancient culture in their descriptions as a human. These assessments are reviewed by giving examples of some of the poets of pre-Islamic poetry. It is concluded that the early Islamic period poetry was a continuation of the old poetry tradition, this result has been reached that Islam was enriched the meaning and content of poetry

Keywords: Early Islamic Period (Sadru'l-Īslām), poetry, Muhammad (All Prayers and Blessings of Allah be upon him), religious meanings, Pre-Islamic culture values, praise, pride, Qur'an.

Structured Abstract

The common theme of pre-Islamic Arabic poetry is the description of Bedouin life the Qur'ān was revealed in a culture that prized the poetic arts and the beauty of oral expression. Poetry was the most popular art. People lived all their values in their poems. That is why the art of poetry is an art that people value very much.

The prophet Muhammad knew the power of poetry in the Arab society, so he took advantage of the two poets poems to spread the message of Islam.

The work of Hassan Ibn Thabit and Ka'b b. Malik were instrumental in spreading the message of Muhammad, as poetry was an important part of Arab culture.

The prophet Muhammad supported these two poets. Muhammad prayed for them saying that the Angel Gabriel will support you as long as you defend Allah and His Prophet.

The work and words of Hassan Ibn Thabit are still regarded as the most beautiful in praise of Muhammad. Muhammad was so happy with

Hassan Ibn Thabit. Most importantly, poetry, which had once been shunned for representing the ideals of paganism, was brought into the service of Islam. Instead of praising the tribe or the tribe chief of the poet, the poem was used to praise Allah, to praise the Prophet, or to glorify and praise the heroes of Islam.

Hassân b. Thabit and Ka'b b. Malik's poetry in defence of the Muhammad contain references to contemporary events that have been useful in documenting the period. They were also Islam's first religious poets, using many phrases from the Qur'an in his verses. The work of Hassan Ibn Thabit and Ka'b b. Malik were instrumental in spreading the message of Muhammad, as poetry was an important part of Arab culture.

To be sure, Muslim poets hesitated at first to experiment with composing religious verse in the vernacular, so the two poets took advantage of the "Prophet Muhammad" figure in the Qur'an. Two poets benefited from the adjectives and depictions of the Prophet Muhammad in the Qur'an. The two poets described the Prophet Muhammad as the Qur'an passed.

The two poets praised the prophet Muhammad in two ways: the religious terms in the Qur'an and the values of the old tribal culture. The two poets received all religious themes from the Qur'an.

To praise the Prophet they used the following adjectives: Mubarak, the most reliable servant of Allah, faithful, light, the people of the best, friendly, ordering, guidance leader showing the right way, continuously renewed light, guide, discreet confirmed the most auspicious of people the most respectful of people to Allah, forerunner, free from all defects, merciful, teacher and mercy envoy.

The tribal values they use to Muhammad are: fair, brave, full moon, never lying, reliable, loyal, very valuable, noble, speaking chaste, hard as steel, clemency owner, not light scorpion, kerim, not ignorant, noble, Followings tolerant famous, honorable.

Most of the pre-Islamic positive values were also used in the Islamic period. Even these values have gained Islamic identity.

Giriş

Sadru'l-İslâm döneminin iki önemli şairi vardır, bunlar Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'tir; Peygamber şairleri de olan bu şairler¹ aynı zamanda muhadram şairler olarak bir devri temsil etmişlerdir. Muhadram şairler ömürlerinin bir kısmını Cahilî² dönemde yaşamış, bu dönemin şiir geleneği içinde şiirlerini nazmetmişler, İslâm dini geldikten sonra Müslüman olmuş ve şiir nazmetmeyi sürdürmüşlerdir, bu dönemde İslâm'dan etkilenecek şiir nazmetmekle birlikte eski kültürün izlerinden kurtulamamışlardır, şiirlerinde bunun tezahürlerini yansıtmışlardır.³

Bu iki şair Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişi ile birlikte şiirlerini Hz. Peygamber ve İslâm'ı savunmaya adanmışlardır; Hz. Peygamber'in Medine'deki tebliğ döneminde gerçekleşmiş tüm olaylarla ilgili şiirler nazmetmişlerdir. Şiirleri herhangi bir menfaat bekleme kaygısı ile olmayıp aksine onun hoşnutluğunu kazanma, ondan medet umma, onun sayesinde Allah'a yaklaşma gibi saikler içermekte olup bu yönler Arap şiirinde şairlerin göz önünde bulundurmadıkları hususlardır. Hz. Peygamber'i tasvir ve vasıfları yapmacık değil, gerçekçidir. Bu yüzden şiirlerindeki "peygamber" algısı dönemin bakışını da yansıması açısından önemlidir. Bu çalışmada iki şairin şiirlerinde yansıtılan "Peygamber olarak Muhammed" ve "insan/karakter olarak Muhammed" ortaya konulmaya çalışılacaktır. İki şairin şiirlerinde iki ayrı yapının beslendiği kaynaklar ve bunun tezahürlerinin dil boyutunda aldığı şekiller tahlil edilmeye çalışılacaktır.

a) Peygamber olarak Hz. Muhammed (SAV):

Hz. Peygamber'in iki şairi şiirlerinde kendisine hitaplarında Muhammed⁴, Ahmed⁵, Mustafa⁶ "Nebî"⁷ "en-Nebî Muhammed"⁸ "en-Nebiyu'l-mursel"⁹, "er-Resûl"¹⁰, "Resûlullah"¹¹ "Resûlu'l-Melik"¹², "en-Nezîr"¹³ isimlerini zikretmişlerdir. "el-Mustafa" kelimesi Hz. Peygamber'in sıfatı ve ismi olarak kullanılmıştır.¹⁴ Aynı şekilde "Mahmûd" kelimesi Kâ'b b. Mâlik şiirinde Hz. Peygamber'in ismi, Hassân b. Sâbit'in şiirinde Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.¹⁵

Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in şiirlerinde Hz. Peygamber dini bağlamı olan sıfatlarla nitelendirilmektedir: "Mubârek: kutlu, erdemli"¹⁶, "mubâreku'l-emr: işi kutsal"¹⁷, "emînullah: Allah'ın güvenilir zatı"¹⁸, "berr: sadık"¹⁹, "şihâb: parlak ışın, alev"²⁰ "hayru'n-

nâs: insanların en hayırlısı”²¹, “el-velî: dost, yakın”²² “el-emîr: emreden, reis”²³ “imâm: önder”²⁴, “Îmâmu’l-Hudâ: el-Hudâ’nın önderi”²⁵, “el-mehdî: yol gösteren, hidayete erdiren”²⁶ “nûrun mucedded: yenilenen ışık”²⁷, “reşîd-murşîd: akli başında olan, doğruya iletici, sağduyulu/yol gösterici, rehberlik eden”²⁸, “musaddak: inanılabilir, muteber”²⁹, “hayru’l-beriyye: insanların en hayırlısı”³⁰ “etkâ’l-beriyye: insanların en muttakisi”³¹, “beşîr: müjdeleyen”³², “munzir: uyarıcı”³³, “nûr: ışık”³⁴, “hâdî: yol gösteren, rehber”³⁵, “abd: kul”³⁶, “muberre’ min külli ‘ayb her türlü kusurdan arınmış”³⁷, “zû rahmet merhametli”³⁸, “muhtedî: doğru, hak yol gösterilen”³⁹, “mu’allim: öğreten”⁴⁰, “Resûlü’r-rahme: merhamet elçisi”⁴¹

Şiirlerde kullanılan bu dini içerikli kelimelerin büyük ekseriyeti Kur’ân-ı Kerim’den alınmış anlamlardan oluşmakta olup çoğu Hz. Peygamber’i nitelendirmek için kullanılmıştır. “Mubârek” kelimesi Meryem (19/31) ayette Hz. İsa’nın ifadesinde geçmektedir. “Emîn” kelimesi Kur’ân’da birçok ayette, A’raf, (7/68), Şuarâ, (26/125) surelerinde geçmektedir. “Berr” Meryem, (19/32), Tûr, (52/28) surelerinde Allah’ın ve peygamberlerin sıfatı olarak zikredilmiştir. “Şihâb” Hicr, (15/18), Neml, (27/7); “imam” Bakara, (2/124); “Nûr”, “Reşîd-murşîd” Hûd, (11/78, 87, 97), Kehf, (18/17); “hayru’l-beriyye”, Beyyine, (98/7); “beşîr, nezîr” Bakara, (2/119), Mâide, (5/19), Sebe’, (34/28), Fâtir, (35/24); “hâdî”, el-A’raf, (7/186), en-Neml (27/81), Ra’d (13/7); “abd”, Bakara, (2/23), Enfal, (8/41), Kamer, (54/9); “el-muhtedî”, A’raf, (7/178) ayetlerde bazıları Allah, Hz. Peygamber için bazıları diğer peygamberler için kullanılan sıfat ve ifadelerdir.

Bu sıfatların yanında Hz. Peygamber’in şairleri onu Mekke’de kendisine peygamberlik verilmesinden vefatına kadar geçen süreç içindeki hal ve hareketlerini, insanların onu nitelendirmelerini dile getirmişlerdir. Bu nitelendirmeler de Hz. Peygamber’in bir peygamber olarak tasvirini içermesi yönünden önemlidir. Hassân b. Sâbit Mekke döneminde Hz. Peygamber’in mücadelesini, Müslümanlığı kabul edenlerin ona yaklaşımlarını şöyle tasvir etmiştir:

نوى في قرينش، بضغ عشرة حجة،
يُدكر، لو يلقى خليلاً مؤتياً

Kureys’te on küsür yıl kaldı, uygun dost ile karşılaştığında anlatıyordu,

وَبِعَرَضٍ فِي أَهْلِ الْمَوَاسِمِ نَفْسَهُ، فَلَمْ يَزِمَنَّ يَوْي، وَلَمْ يَزِدَاعِيَا

Hacca gelen halka kendini anlatıyordu, ne bir yardımcı ne de dinini davet edene rastladı

فَلَمَّا أَتَانَا، وَاطْمَأْنَنْتُ بِهِ النَّوَى، فَأَصْبَحَ مَسْرُورًا، بِطِبِيَّةٍ، رَاضِيَا

Bize gelince ve uzaklık onu rahatlatınca Taybe'de sevinçli ve hoşnut oldu

وَأَصْبَحَ لَا يَخْشَى عِدَاوَةَ ظَلَمٍ قَرِيبٍ وَلَا يَخْشَى مِنَ النَّاسِ بَاغِيَا

Ne yakın bir zalimin düşmanlığından ne de insanların azgınlarından birinden korkar oldu

بِذَلْنَا لَهُ الْأَمْوَالَ مِنْ جَلِّ مَالِنَا، وَانْفُسَنَا، عِنْدَ الْوَعَى، وَالتَّاسِيَا

Tüm mallarımızı ona bağışladık, savaşta canlarımızı ona feda ettik

وَنَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرُهُ، وَإِنَّ كِتَابَ اللَّهِ أَصْبَحَ هَادِيَا⁴²

Allah'ın kendinden başka ilah olmadığını, Allah'ın kitabının hidayet edici olduğunu biliyoruz

Ka'b b. Mâlik de Mekke'de daveti esnasında müşriklerin Hz. Peygamber'e sihirbaz dediklerine işaret etmiştir:

وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ قَالَ أَقْبِلُوا فَوَلُّوا وَقَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ سَاحِرٌ⁴³

Allah'ın elçisi onlara: "Geliniz" demişti, sırtlarını döndüler ve "Sen ancak bir sihirbazsın" dediler.

Hiz. Peygamber Mekke'den Medine'ye gelince Ensar ona sahip çıktı, her durumda onun yanında durdu, Bedir savaşı ile ilgili nazmettiği şiirinde Ka'b b. Mâlik bunu dile getirmiştir:

وَفِينَا رَسُولَ اللَّهِ وَالْأَوْسَ حَوْلَهُ لَهْ مَعْقَلٌ مِنْهُمْ عَزِيزٌ نَاصِرٌ

Allah'ın elçisi içimizde Evs de etrafında, onun onlardan erişilmez bir sığınağı ve yardımcısı var

وَجَمْعُ بَنِي النَّجَارِ تَحْتَ لَوَائِهِ يُمَشُّونَ فِي الْمَآذِي وَالنَّقْعُ ثَائِرٌ

Benu'n-Neccâr'ın hepsi sancağının altında, zırhlar içinde yürüyorlar, ortalık toz duman

وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ بِالْحَقِّ ظَاهِرٌ⁴⁴ شَهِدَنَاهُ بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرُهُ

Rabbin dışında ilah olmadığına ve Allah'ın elçisinin hak ile aşikâr olduğuna tanıklık ettik

Hız. Peygamber İslâm inancı ve ahlâkı ile kendisine inananları şereflendirdiği gibi siyasi olarak paramparça, küçük kabileler halinde duran Arap toplumunu ümmet olma bilincine de ulaştırmıştır. Ka'b b. Mâlik bu durumu şöyle dile getirmiştir:

لَمْ إِلَهَ بِهِ شَعْنَا وَرَمَّ بِهِ
أُمُورَ أُمَّتِهِ وَالْأَمْرُ مُنْتَشِرٌ⁴⁵

İlah onunla dağınık işleri topladı, işler darmadağın iken onunla milletin işlerini düzeltti

Hassân b. Sâbit Hz. Peygamber'in üzerinde nübüvvet mührünün olduğunu ifade etmiştir. Peygamberlik vasıflarından biri olarak anlatılan bu özelliğe işaret önemlidir:

أَعْرُ، عَلَيْهِ لِلنُّبُوءَةِ خَاتَمٌ
مِنَ اللَّهِ مَشْهُودٌ يُلُوحُ وَيُشْهَدُ

Allah katından verilmiş üzerinde nübüvvet mührü vardır, görülür ve seyredilir

وَضَمَّ إِلَاهَهُ اسْمَ النَّبِيِّ إِلَى اسْمِهِ

إِذَا قَالَ فِي الْخَمْسِ الْمُؤَذِّنُ أَشْهَدُ⁴⁶

Allah isminin yanına Nebi'nin ismini ekledi, beş vakitte müezzin okuduğunda buna tanıklık ederim

Şairler Hz. Peygamber'in kişiliğine büyülenmiş bir haldeydi, bir bakıma onu insanüstü görüyorlardı, Hassan bu hususu dile getirmiştir:

وَأَحْسَنُ مِنْكَ لَمْ تَرْقَطْ عَيْنِي
وَأَجْمَلُ مِنْكَ لَمْ تَلِدِ النِّسَاءَ

Senden güzelini gözlerim asla görmedi Senden güzelini kadınlar doğurmadı

خُلِقْتَ مُبْرَأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ
كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ⁴⁷

Her türlü kusurdan arınmış yaratıldın Sanki sen istediğin gibi yaratıldın

Sahabenin ona olan hayranlığını ifade eden şiirlere en iyi örnek de Hz. Peygamber'in hem dini vasıfları hem de Cahiliye'de değer ifade eden vasıflarla anıldığı şu beyitlerdir:

تالله ما حملت انثى ولا وضعت
مثل النبي رسول الرحمة الهادي

*Allah'a ant olsun hiçbir kadın rahmet hidayet elçisi Nebî
gibisini doğurmadı*

ولا بَرَأَ اللهُ خَلْقًا مِنْ بَرِيَّتِهِ
أَوْفَى بِذِمَّتِ جَارٍ أَوْ بِمِيعَادِ

*Allah mahlûkatından komşusunun zimmetine veya sözleşmesine en
sadık birini yaratmadı*

من الذي كان نورًا يُستضاءُ به
مبارك الأمر ذا عدلٍ وارشادٍ

*Kendisiyle aydınlanılan ışık, işi kutlu, adaletli ve yol gösterici olan
kim vardır!*

مُصَدِّقًا لِلْبَيِّنِ الْأَيْ سَلَفُوا
وَأَبْدَلُ النَّاسِ لِلْمَعْرُوفِ لِلْجَادِي⁴⁸

*Kendinden önceki Nebileri tasdik eden, aç olana iyilikte
bulunmada insanların en cömerdi*

Hz. Peygamber sayesinde Medine'ye hidayet indiğini, onun İslâm'ı
mescitlerde Kur'ân okuyarak yaydığına işaret etmişlerdir:

نَبِيٌّ يَرَى مَا لَا يَرَى النَّاسُ حَوْلَهُ
وَيَتْلُو كِتَابَ اللَّهِ فِي كُلِّ مَسْجِدٍ⁴⁹

*O etrafındaki insanların görmediğini gören Elçi'dir, her mescitte
Allah'ın kitabını okumaktadır*

Hz. Peygamber Bedir savaşına katılmış, savaş sonrası müşriklerin
ölülerine seslenmiştir, Hassân b. Sâbit bununla ilgili şöyle demiştir:

يُنَادِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ
مَا قَدَفْنَا هُمْ كِبَاكِبَ فِي الْقَلْبِيبِ

*Allah'ın elçisi onlara seslenir, Kalabalık sürüyü Kalîb kuyusuna
attığımızda*

أَلَمْ تَجِدُوا حَدِيثِي كَانَ حَقًّا
وَأَمْرَ اللَّهِ يَأْخُذُ بِالْقُلُوبِ⁵⁰

*Sözümün gerçek olduğunu ve Allah'ın kalpleri kavradığını
gördünüz mü?*

Şairler Hz. Peygamber'in Allah tarafından desteklendiğini ifade
etmişlerdir:

فَأَنْزَلَ رَبِّي لِلنَّبِيِّ جُنُودَهُ
وَأَيَّدَهُ بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ⁵¹

Allah Nebisine ordusunu indirdi, onu her yerde zaferle destekledi

Hassân b. Sâbit'in aşağıdaki beyitleri Tevbe Suresi (9/128) ayetinden ilham alınarak inşad edilmiştir, Hz. Peygamber'in sıfatları dile getirilmiştir:

امامٌ لهم يهدهم الحقَّ جامدا مُعَلِّمٌ صِدْقٍ إنْ يُطِيعُوهُ يَسْعُدُ

Onların imamıdır, gayret göstererek onları doğru yola iletir, doğru öğretmendir, ona itaat edenler mutlu olur

عَفُوٌّ عن الزلاتِ يَقْبَلُ عُذْرَهُمْ وإنْ يُحْسِنُوا فاللهُ بالخيرِ أجودُ

Küçük hataları affeder iyilikte bulduklarında özürlerini kabul eder, Allah hayra çok cömerttir

عَزِيزٌ عَلَيْهِ أنْ يَجِيدُوا عن الهدى حريصٌ على أنْ يَسْتَقِيمُوا وَيَهْتَدُوا

Hidayetten sapmaları ona zor gelir, dosdoğru hidayet üzerine olmaların hırs gösterir

عَطُوفٌ عليهم لا يَنْتَقِي جناحَهُ إلى كَنْفٍ يَخْنُوا عليهم وَيَمْهَدُوا⁵²

Şefkatli, açık kalplidir, yanındakilere etrafını toplamaz, onları sevip esirger, yanına yer açar

Yukarıda birkaç örneğini zikrettiğimiz Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in şiirlerinde kelime yapısı, anlam ve üslup olarak Kur'ân'ın etkisi görülür; bu etkinin bir sonucu olarak ifadelerde akıcılık, anlamda netlik, kelimelerde incelik ve zarafet vardır. Ka'b'ın şu şiirine bakalım, her beytinde anlam, üslup ve kelime yapısında belirtilen bu yapı tezahür etmektedir:

وفينا رسول الله نتبع أمره إذا قال فينا القول لا نتطالع

Allah'ın elçisi içimizde emrine uyarız, içimizde bir söz söylediği zaman ondan başkasını dikkate almayız

تدلى عليه الروح من عند ربه يُنزلُ من جِوِّ السماءِ ويُرفَعُ

Rabbi katından ona Ruh indi, O gökyüzünden indirilir ve yükseltilir

وقال رسول الله لما بدوا لنا إذا ما اشتهى أنا نُطيعُ ونسمعُ

Allah'ın elçisi istediği zaman itaat ettiğimizi ve dinlediğimiz bizde zahir olunca dedi ki

وقال رسول الله لما بدوا لنا ذروا عنكم هَوَلِ الْمَنِيَّاتِ وَاطْمَعُوا

Allah'ın elçisi bizde zahir olunca dedi ki, ölüm korkusunu üzerinizden atın, istekli olun

وَكُونُوا كَمَنْ يَشْرِي الْحَيَاةَ تَقْرِيًا إِلَىٰ مَلِكٍ يُحْيَا لَدَيْهِ وَيُرْجَعُ

Katında hayatın ve geri dönüşün olduğu krala yaklaşmak için hayattan vaz geçen gibi olun

وَلَكِنْ خَدُوا أَسْيَافَكُمْ وَتَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ إِنَّ الْأَمْرَ لِلَّهِ أَجْمَعُ⁵³

Ancak kılıçlarınızı alın, Allah'a tevekkül ediniz, zira tüm işler Allah'a aittir

Hız. Peygamber'e Allah'ın gizli ve aşıkâr sırları haber verdiğini belirtirler:

وَالْعَزِيزُ اللَّهُ يُخْبِرُهُ بِمَا تُكِنُّ سَرَيرَاتُ الْأَقَاوِيلِ⁵⁴

Muhammed ki el-Azîz olan Allah ona sözlerin gizli olanı da açık olanını da haber veriyor

200 Ka'b şiirinde Hız. Peygamber'in Yahudileri de İslâm'a davet ettiğini belirtmiştir:

وَقَدْ أَوْتُوا مَعَا فِهْمًا وَعِلْمًا وَجَاءَهُمْ مِنَ اللَّهِ النَّذِيرُ

Onlara anlayış ve ilim birlikte verilmişti, onlara Allah'tan bir uyarıcı geldi

نَذِيرٌ صَادِقٌ أَدَىٰ كِتَابًا وَأَيَاتٍ مَبِينَةٍ تُنِيرُ

Bir kitabı, insanların hoşuna giden apaçık ayetleri tebliğ eden doğru bir uyarıcı,

فَقَالُوا مَا أَتَيْتَ بِأَمْرٍ صَدِيقٍ وَأَيَاتٍ مَبِينَةٍ تُنِيرُ

Onlar dediler ki, sen doğru bir şey, yolu aydınlatan apaçık ayetleri getirmedi

فَقَالَ: بَلَىٰ لَقَدْ أَذَيْتُ حَقًّا يُصَدِّقُنِي بِهِ الْفَهْمُ الْخَيْرُ⁵⁵

O dedi ki, ben gerçekten hakkıyla onları ilettim, beni anlayışlı, deneyimli kişi doğrular

Ka'b b. Mâlik ve Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde Kur'ân'dan alıp kullandıkları dini temaların bazıları sonraki asırlarda siyasi-dinî anlama bürünmüşlerdir. Meselâ, Kur'ân'da (Meryem, 19/69, Kasas, 28/15; En'am, 6/65, Kamer, 54/51) gibi birçok ayette geçen şi'a (tarafdar) kavramını Ka'b b. Mâlik şiirinde kullanmıştır:

وأشياء أحمد إذ شايعوا على الحق ذي النور والمنهج⁵⁶

Ahmed'in taraftarları aydınlık ve doğru metodu olan hak'ka uyduklarında

Buna benzer kullandığı bir kavram da "hizbu'l-ilah"tır. Kur'an-ı Kerim'de Mucadele, (58/22)'de geçmektedir. Bedir Savaşı ile ilgili nazmettiği şiirinde Ka'b Mekke müşrikleri ile Medineli Müslümanları kıyaslayarak şöyle demiştir:

ليس سواؤ وشى بين أمرهما جذبُ الاله وأهلُ الشرك والنصب⁵⁷

İkisi denk değildir, aralarında büyük fark vardır, İlah'ın partisi ile şirk koşan ve puta tapan halk arasında

Aktarılan bu örneklerin tümü Hz. Peygamber'in Peygamber olarak kişiliği, insan olarak karakteri ve insanlar tarafından onun algılanışını gösteren, Hz. Peygamber'in siretine önemli deliller içermektedirler. Şairler onun Peygamber olarak kişiliğini Kur'an'dan öğrenmişlerdir. Nitelemelerinde Kur'an'ın ifade ve anlamlarını onun için kullanmışlardır. Araplar İslâm öncesi putperest bir toplum olduğu için İslâm'ın getirdiği tüm değerleri, bunları ifade eden literatürü olduğu gibi aynen alıp aktarmışlardır. Arapların zihin dünyasında kabile değerleri yanında hiç bilmedikleri bir değerler sistemi oluşmaya başlamıştır.

b) İnsan/karakter olarak Muhammed

Muhadram şairler Müslüman olduktan sonra nazmettikleri şiirlerinde içinde yetiştikleri Cahiliye kültürünü özellikle İslâm ile çelişmeyen değerleri işlemeye devam etmişlerdir. Erdemleri ifadede eski şiirin geleneği üzerine bu şiirin değerlerini ve kelime yapısını kullanmışlardır. Medih, hiciv, fahr ve mersiyelede bu yapının tezahürleri görülmektedir.

Cahiliye Arap edebiyatında bir methin değer görmesi için erkeklerin dört vasıf ile nitelendirilmesi uygun görülmüştür; bunlar, insanları hayvanlardan ayıran akıl, şecaat, adalet ve iffet gibi vasıflardır. Burada zikredilen her vasıf, içinde başka vasıfları barındırmıştır. Akıl vasfı içinde derin görüşlülük, hayâ, sözlü ifade etme, siyaset, yeterlilik, delille çürütme, ilim, hilim gibi sıfatlar; iffet kavramı içinde açgözlü olmama, kanaat etme, elbise temizliği gibi vasıflar; şecaat kavramında himaye, savunma, intikamını alma, düşmanı yenme, heybet, dengini öldürme, ıssız çöllerde yok alma; adalet kavramı içinde ise cömertlik, bağışta bulunma, isteyene verme, misafirlere ikramda bulunma gibi vasıflar içermektedir. Ayrıca bu dört vasıftan birkaçının aynı anda bir kişide bulunması onu sabır, vefa gibi niteliklere sahip kılar.⁵⁸ Kudâme b. Cafer'in zikrettiği bu sıfatlar kişinin karakterini oluşturan manevî değerleri içermekte olup fiziksel özellikler bunlara dâhil değildir. Medih ve fahre de konu olan bu değerlerden “intikam alma” hariç tutulursa diğerlerinin İslâmî değerler sisteminde dinî içerikler de kazanarak değer olma özelliklerini sürdürdükleri görülmektedir.

Yukarıda örneklerle zikredildiği gibi Hz. Peygamber'in dini vasıfları Kur'an'ın nitelendirmeleri ile aynıdır. Ancak insan olarak kişiliği ve karakteri anlatılırken Cahiliye kültürünü temsil eden kelime yapısı kullanılır ve bu iki anlam dünyası bir arada zikredilerek mezcedilir. Onun karakterini nitelendirmek için neredeyse Cahiliyenin tüm erdemleri zikredilmiştir. Bu erdemler aşağıda beyitler şahit gösterilerek zikredilmiş, yeri geldikçe Cahiliye şiirinden örnekler de serdedilmiştir.

Ka'b b. Mâlik Hz. Peygamber'i şöyle nitelendirmiştir:

فينا الرسول شهابٌ ثم يتبعه نورٌ مضيءٌ له فضلٌ على الشهبِ

Elçi içimizde o akan yıldızdır, bundan da öte onu aydınlık veren bir ışık izler, onun yıldızlara lütfu vardır

الحقُّ منطقتُهُ والعدلُ سيرتُهُ فمن يُجِبُهُ إليه يَنجُ من تَبِيبِ

Hak/gerçeklik /düşüncesi/sözüdür, adalet davranış tarzıdır, Kim onun çağrısına katılırsa ziyandan kurtulur

نَجِدُ الْمَقْدَمَ ماضِي الْهَيْمِ مُعْتَرِمٌ حِينَ الْقُلُوبِ عَلَى رَجَفٍ مِنَ الرُّعْبِ

Cesur bahadırıdır, kalpler korkudan titrerken o maksadını icra eden kararlıdır

يَمْضِي وَيُدْمُرُنَا عَنْ غَيْرِ مَعْصِيَةٍ كَأَنَّهُ الْبِدْرُ لَمْ يُطْبِعْ عَلَى الْكَذِبِ

O maksadını icra eder, isyandan uzak tutarak bizi teşvik eder, sanki dolunaydır, mizacına yalan hiç bulaşmamış

بَدَا لَنَا فَاتَّبَعْنَاهُ نُصَبِّقُهُ وَكَذَّبُوهُ فَكُنَّا أَسْعَدَ الْعَرَبِ⁵⁹

Bize görünür görünmez tasdik ederek ona uyduk, onu yalanladılar, biz ise Arapların en mutlusuyuz

Bu beyitlerde geçen “necdu’l-mukaddem”, “mâdî’l-hemm”, “mu’tezim”, “keennehu’l-bedru” gibi vasıflar Cahilî şiirde çok işlenen konulardır, el-Hansâ kardeşi Sahr için bu temaları çok kullanmıştır.⁶⁰ Ka’b bir beytinde Hz. Peygamber’i “ehu sikatin” “güvenilir ifadeleri ile vasıflandırmıştır:

فَمَا كَرُهُ فَأَنْزَلَهُ بِمَكْرٍ وَمَحْمُودٌ أَحْوَثُ ثِقَةٍ جَسُورٍ⁶¹

Ona tuzak kurdu, tuzağı başına geçirdi, Mahmud güvenilir, cesurdur

“Ehû sikatin” kelimesi Cahiliye şiirinde “vefakâr” anlamında⁶² medih için kullanılan bir kelime olarak çok geçmektedir, Antera bir beytinde şöyle demiştir:

فِيهِمْ أَحْوَثُ ثِقَةٍ يُضَارِبُ نَارِلًا بِالْمُشْرِفِيِّ وَفَارِسٍ لَمْ يَنْزِلْ⁶³

Onların içerisinde piyade olarak kılıcıyla vuruşanlar olduğu gibi süvari vuruşan güvenilir/vefakâr kişiler de vardır

Zuheyr b. Ebî Sulmâ da Herim b. Sinan’ı methederken bu kelimeyi kullanmıştır:

أَحْوَثُ ثِقَةٍ لَا تَتَلَفُ الْخَمْرَ مَالَهُ وَلَكِنَّهُ قَدْ يَتَلَفُ الْمَالَ نَائِلَهُ⁶⁴

Güvenilirdir, içki malını tüketmez, malını cömertliği ve bağışları tüketir

el-A’şa cesur anlamında “mukaddem” kelimesini kullanmıştır:

كَتَبْتُ الْمَقْدَمَ غَيْرَ لَابِسِ جَنَّةٍ بِالسَّيْفِ تَضْرِبُ مُعْلِمًا أَبْطَالَهَا⁶⁵

*Sen zırh bile giymeden açıktan ortaya çıkıp düşmanların
kahramanlarına darbeler vuransın*

Hassân b. Sâbit Hz. Peygamber’i vasıflandırırken onu “küçük taşlara ayak basanların en hayırlısı” şeklinde nitelendirmiştir:

يا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَى لَا تَبْعِدُ⁶⁶

Ey küçük taşlara ayak basanların en hayırlısı, uzaklaşma!

Aynı ifadeyi el-A’şâ da medih bağlamında kullanmış ve şöyle demiştir:

ولقد نزلت بخير من وطئ الحصى⁶⁷

Çakıl taşlarına ayak basanların en hayırlısına konuk oldum

Ka’b b. Mâlik’in şu beyitte Hz. Peygamber’i vasıflandırırken kullandığı “dili iffetli” ve “tertemiz elbiseli” kelimeleri yukarıda Kudâme b. Cafer’den aktardığımız bilgilere göre eski kültürde akıl ve iffet kavramları içinde yer alan sıfatlardan oluşmaktadır.

204

ومواعظٍ مِن رَبَّنَا نُهْدِي بِهَا بلسانٍ أزهَرَ طَيِّبِ الْأَثْوَابِ⁶⁸

*Rabbimizden gelen öğütlerle doğru yolu buluruz, dili iffetli,
elbiseleri tertemizin diliyle*

Aynı şekilde Ka’b b. Mâlik’in Hz. Peygamber’i nitelendirdiği aşağıdaki beyitlerde geçen “reîs”, “sulb: sert”, “mustabir: sabırlı/metanetli”, “reşîdu’l-emr: işi doğru/kâmil”, “zû hükmin ve ilmin ve hilmin: hüküm, ilim ve “lem yekun nezefen hafîfa: hilim sahibi”, hafif meşrep değil”, “kerîm/asil” gibi vasıflar da eski kültürde değer ifade eden vasıflardandır.⁶⁹

رئيسهم النبي وكان صليبا نقي القلبٍ مُصطبراً عرُوفاً

*Onların reisleri Nebîdir, çelik gibi sert, Kalbi temiz,
sabırlı/metanetli, dili ve kalbi iffetli*

رُشيدُ الأمرِ ذو حُكْمٍ وعلمٍ ورجلٍ لم يكن نَزَقاً خَفيفاً⁷⁰

İşi doğru/kâmil, hüküm, ilim ve hilim sahibi, hafifmeşrep cahil değil,

رسول الله مصطبرٌ كريمٌ بأمر الله ينطق إذ يقول⁷¹

Allah 'ın elçisi sabırlı, kerimdir, söz söylediğinde Allah 'ın emriyle konuşur

Aşağıdaki beyitlerde şair Hz. Peygamber'i "devenin taşıdığı en hayırlı varlık", "yaratıkların en muttakisi" "beşir/müjdeci", "munzir/uyarıcı", "nûr/ışık" gibi dini içerikli ifadelerin yanında, "erûme/soyunun asil oluşu", "mâcid/şanlı, seyyid/beyefendi oluşu", "cahfel/şeref ve kerem sahibi oluşu" "hasebi en yüce", "sirâc fi'd-ducâ/karanlıkta kandil" gibi eski değerleri ona yakıştırmaktadır:

نَبِيٌّ لَهُ فِي قَوْمِهِ ارْتُ عَزَّةٌ وَأَعْرَاقُ صَدَقٍ هَدَّبَتْهَا أَرْوْمُهَا⁷²

O öyle Nebidir ki kavmi içinde izzetli mirası, neseplerinin güzelleştirdiği dosdoğru kökleri vardır

على خير من حَمَلَتْ نَاقَةٌ وَأَتَقَى الْبَرِيَّةَ عِنْدَ النَّقِيِّ

Devenin taşıdığı en hayırlı varlığa, takvada yaratıkların en hayırlısına

على سيد ماجدٍ جَحْفَلٍ وخير الأنام وخير اللُّهْمَا

Soylu, cömert Reis 'e, insanların ve cömertlik yapanların en hayırlısına

له حسبٌ فوق كل الأنام من هاشمٍ ذلك المُرْتَجَى

O ümit edilenin tüm beşerin fevkinde olan Haşim 'den soyu vardır

نَخْصُ بِمَا كَانَ مِنْ فَضْلِهِ كَانَ سِرَاجًا لَنَا فِي الدُّجَى

Onun lütfuyla ayrıcalıklı olduk, karanlıkta bize kandil oldu

كَانَ بَشِيرًا لَنَا مُنْذَرًا وَنُورًا لَنَا ضَوْؤُهُ قَدْ أَضَا⁷³

Bizim müjdecimiz, uyarıcımız oldu, ışığı aydınlık veren bir ışığımız oldu

Cahilî şair Evs b. Hacer şöyle demiştir:

بني أم ذي المال الكثير يرونه
وإن كان عبدا سيد القوم جحفلا⁷⁴

*Çok mal sahibi annenin çocukları, işin sahibi, asil reis insanlar
olsa da zannediyorlar ki*

Aynı şekilde Ebu't-Timmihân el-Kaynî⁷⁵ de benzer şekilde medih vasıflarını kullanmıştır.

إذا قيل أي الناس خير قبيلةً
وأصبر يوماً لا تُؤارى كواكبه

Denilse ki kabile yönünden insanların en hayırlısı hangisidir?

Yıldızları kaybolmayan güne/savaşa karşı en sabırlı olanı

فإن بني لأم بن عمرو أرومةً
سمت فوق صعّب لا تُنال مر أقبه

Soy kökü, izzet ve şeref yönünden Benû Le'm b. Amr

Göz erdirilemeyecek derecede Sa'b'in üzerine çıktı

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم
دجى الليل حتى نظم الجزع ناقبه⁷⁶

*Onların hasepleri ve yüzleri/asaletli olmaları onlar için gece
karanlığını aydınlattı, öyleki boncuğu delen onu dizebildi*

206

Hassân b. Sâbit iki farklı şiirinde Hz. Peygamber için “şiyetuhu el-vefâ/karakteri vefa üzerine kurulu”, “mâcid/şan şeref sahibi soylu”, “affe'l-halîka/huyu iffetli”, “râfi'a'l-e'mâd/direkleri yüksek, soylu ulu”, “semha'l-halîka/hoşgörülü”, “tayyibi'l-e'vâd/kökü asil, soylu” “misle'l-hilâl” gibi vasıfları kullanır. Ancak şair bu vasıfları Cahiliye kültüründe olduğu gibi kabile asabiyetinden değil, onun sayesinde Allah katında mükâfat elde etmek için yaptığını ifade etmektedir. Bu nokta, iki şiir türünün farklı dürtülerini göstermesi açısından önemlidir:

هجوت محمدا فأجبت عنه
وعند الله في ذلك الجزاء

*Muhammed'i hicvettin ben onu savundum, bunun Allah katında
karşılığı var*

هجوت مباركا براً حنيفا
أمين الله شيمته الوفاء⁷⁷

*Sen mübarek/kutlu, iyi, Allah'ı birleyen, Allah'ın emini, karakteri
vefa olanı hicvettin,*

والله ربي لا تفارق ماجدا
عفا الخليفة ماجدا الأجداد

*Allah'a ant olsun Rabbim biz bir soyluyu terk etmiyoruz, karakteri
iffetli, ataları soylu olanı*

مُنْكَرًا يَدْعُو إِلَى رَبِّ الْعُلَى بَذَلَ النَّصِيحَةَ رَافِعَ الْأَعْمَادِ

*İhsanı sebebiyle Yüce Rab'be dua eder, nasihati irşadı verimli,
direkleri yüksek/asil ve yüce soya mensup*

مِثْلَ الْهَيْلَالِ مُبَارَكًا ذَا رَحْمَةٍ سَمَحَ الْخَلِيقَةَ طَيِّبَ الْأَعْوَادِ⁷⁸

Hilal gibi bereketli, i rahmet sahibi, hoşgörülü, iyilik sahibi

Zuheyr b. Ebî Sulma bir beytinde şöyle demiştir:

حَامِيَ الذَّمَارِ عَلَى مَحَافِظَةٍ الْجُلَى أَمِينٌ مُغَيَّبِ الصَّدْرِ⁷⁹

Onur ve şerefi koruyan, yüce hasletlere sahip

Sahibinin göz önünde olmayan şeylere karşı güvenilir

el-A'şâ Hevze b. Ali el-Hanefî'yi benzer vasıflarla övmüştür:

إِلَى مَلِكِ كَهْلَالِ السَّمَاءِ أَزْكَى وَفَاءً وَمَجْدًا وَخَيْرًا

Gökyüzü Hilali gibi bir krala ki

En vefalı, şanı yüce cömertliği çok

طَوِيلِ النَّجَادِ رَفِيعِ الْعِمَادِ يَحْمِي الْمُضَافَ وَيُعْطِي الْفَقِيرَا

Kılıç bağı uzun, çadır direği yüksek

Konuğu himaye eden, fakire veren

أَهْوَذَ أَنْتَ امْرُؤًا مَجْدًا وَبَحْرَكَ فِي النَّاسِ يَغْلُو الْبُحُورَا⁸⁰

Ey Ehvez! Sen şan şeref sahibisin

Senin deniz gibi cömertliğin diğer denizlerden yücedir

Hız. Peygamber “ıffetli”, “zımmetine vefakâr”, “ıyılık yapan ancak başa kakmayan”, “kabilesi en asil, ataları asil, Mekke’nin en asil yerlisi/ebtahî” olarak vasıflandırılır:

أَعْفُ وَأَوْفَى ذِمَّةً بَعْدَ ذِمَّةٍ وَ أَقْرَبَ مِنْهُ نَانِلًا لَا يُنْكَدُ

Bir zımmetten sonra diğetine en vefalı ve en ıffetlisi

Başa kakma ile bulanmamış ıyılık yapmaya en yakın

أَكْرَمَ حَيَاتًا فِي الْبَيْوتِ إِذَا انْتَمَى وَأَكْرَمَ جَدًّا أَبْطَحِيًّا يُسَوِّدُ⁸¹

Kendisine mensup olma yönünden evlerin/kabilenin en asili

Reislik yapma yönünden ataları en asil, Mekke’nin asili/ebtahî

el-Hutay’a’nın bu nitelendirmelere benzer şiiiri vardır:

أُولَئِكَ قَوْمٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا الْبِنَا وَإِنْ عَاهَدُوا أَوْفُوا وَإِنْ عَقَدُوا شَدُّوا

Onlar öyle bir kavimdir ki inşa ettiklerinde en iyi inşa ederler

Söz verdiklerinde yerine getirirler, bir akit yaparlarsa sıkı yaparlar

وَإِنْ كَانَتِ النَّعْمَاءُ فِيهِمْ جَزْؤًا بِهَا وَإِنْ أَنْعَمُوا لَا كَدَّرُوهَا وَلَا كَدُّوا⁸²

Kendilerinde nimet olursa yeteri kadar verirler

İyilik ettiklerinde de onu bulandırmazlar, yorup bıktırmazlar

Hız. Peygamber komşusunun zımmetine ihanet etmeyen kişidir:

يَا حَارِمَنَّ يَغْدِرُ بِذِمَّةِ جَارِهِ مِنْكُمْ فَإِنَّ مُحَمَّدًا لَمْ يَغْدِرْ⁸³

Ey Hâris komşusunun zımmetine sizden kim ihanet etti, kesinlikle Muhammet ihanet etmedi.

Hassân b. Sabit’in Bedir savaşına gidişini vafederken Hız. Peygamber için yaptığı nitelendirmeler de dinî ve eski kültüre ait vasıflardan oluşmaktadır:

مُسْتَشْعِرِي حَلْقِ الْمَآذِي يَقْدُمُهُمْ جَلْدُ النَّجِيرَةِ مَاضٍ غَيْرُ عَدِيدٍ

*Beyaz zırhını kuşanmış onlara doğru ilerliyor, metanetli, kararlı,
korkmaksızın*

أُعْنِي الرَّسُولَ فَإِنَّ اللَّهَ فَضَّلَهُ عَلَى الْبَرِيَّةِ بِالتَّقْوَى وَبِالْجُودِ

*Elçî'yi kastediyorum, zira Allah onu tüm insanlara takva ve
cömertlik yönünden üstün kıldı*

فِينَا الرَّسُولَ وَفِينَا الْحَقُّ نُنَبِّئُهُ حَتَّى الْمَمَاتِ وَنَصْرٌ غَيْرٌ مَحْدُودٌ

*İçimizde Elçi var, içimizde ölene dek uyduğumuz Hak var, zafer
sınırlı değil*

مَاضٍ عَلَى الْهَوْلِ رِكَابٌ لَمَّا قَطَعُوا إِذَا الْكُفْمَاءُ تَخَامَوْا فِي الصَّنَادِيدِ

*Korkuyu yenendir, savaşın şiddetinde süvariler sığınak ararken o
önde Müslümanlar ona sığınır*

وَإِفٍ وَمَاضٍ شِهَابٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ بَدْرًا أَنْارَ عَلَى كُلِّ الْأُمَامِجِيدِ

*Sözünde durandır, sağlam iradeli, kendisiyle aydınlanan alev, tüm
eşrafa aydınlık veren dolunaydır*

مُبَارَكٌ كَضِيَاءِ الْبَدْرِ صُورَتُهُ مَا قَالَ كَانَ قَضَاءً غَيْرَ مَرْدُودٍ⁸⁴

*Eşkâli dolunayın ziyası gibi kutludur, ne dediye reddedilmeksizin
yerine getirilendir*

Sonuç

Erken İslâm Dönemi şiirleri o dönemin en iyi tanığı olarak durmaktadır, bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin dışında üçüncü kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Bu sebeple şiirlerde vasfedilen Hz. Peygamber imajı, Kur'an'ın ortaya koyduğu bir şahsiyet yanında sahabenin ve toplumun ona bakışını yansıtması açısından önemlidir. Bu çalışmada iki İslâm Şairinin Hz. Peygamber'i kendi gözleriyle ve insanların algılayışlarıyla bize yansıtmışları incelenmiştir. Yansıttıkları peygamber imajı Allah'ın elçisi, tebliğci ve insan olarak iki boyutludur. Elçi olarak yaklaşımları Kur'ân paralelindedir, Kur'ân'da geçen Hz. Peygamberle ilgili nitelendirmeleri olduğu gibi almışlardır. Ancak insan olarak onu tasvirlerinde Cahiliyenin değerler sisteminden yararlanmışlardır; onun methe konu olan manevi değerlerini dile getirmişlerdir. Fizikî tasvirlere rastlanılmamaktadır. Cahiliye

değerlerinin onun şahsında İslâmî bir hüviyete büründürülerek yeni hüviyetler kazandıkları, onları yeni değerler sistemine adapte ettikleri görülmektedir.

Kaynakça

- el-Hatîb et-Tebrîzî (1992). *Dîvânu Antera, Dâru'l-kitâb el-Arabî*, Beyrut.
- Dîvânu Evs b. Hacer (1980). tahk. Muhammed Yusuf Necm, *Dâru Beyrut*.
- Dîvânu Hassân b. Sâbit, (t.y.). şerh Ömer Faruk et-Tabba', *Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam*, Beyrut.
- Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî (1997). tahk. Mecîd Tarrâd, *Dâru Sadir*, Beyrut.
- Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ (1988). şerh Ali Hasan Fâ'ûr, *Dâru'l-kutub el-İlmiyye*, Beyrut.
- Divanu'l-Aşa Meymûn b. Kays (t.y.). şerh Muhammed Huseyn, *el-Matbaa en-Nemûzeciyye*.
- Dîvânu'l-Hansâ (2004). *Hamdû Tammâs, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut.
- Dîvânu'l-Hutay'a (t.y.). *Hamdû Tammâs, Dâru'l-ma'rife*, Beyrut.
- Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî (1424). Şerhu *Dîvânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm, Dâru'l-kutub el-İlmiyye*, Beyrut.
- Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1993.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tahk. A. A. El-Kebir, M. A. Hasebullah, H. M. Eş-Şâzelî, *Dâru'l-meârif*, Kahire

- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Huseyn (2008). *el-Egâni*, tahk. İbrahim es-Seâfîn, Bekr Abbâs, Dâru Sadir, Beyrut.
- Hafacî (1992). *el-Hayatu'l-Edebiyye fi'l-Asri'l-Câhilî*, Dâru'l-cîl, Beyrut.
- İbn Fâris, er-Râzî Ebû'l-Hasan Ahmed (1993). *es-Sâhibiyyu fi Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Sunenu'l-Arab fi e'lâmiha*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Meârif, Beyrut.
- Kudâme b. Cafer (1302). Ebû'l-Ferec, Nakdu'ş-şi'r, Matbaatu'l-cevâib, Kostantiniyye.
- Efendioğlu M. (2005). "Muhadramûn" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul.
- Muhammed Tâhir Dervîş, *Hassân b. Sâbit*, Dâru'l-meârif, Mısır, ts.

- ¹ el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Huseyn, *el-Egâni*, tahk. İbrahim es-Seâfîn, Bekr Abbâs, Dâru Sadir, Beyrut 2008, c. IV, s. 106, c. XVI, s. 150
- ² Câhiliye kelimesi İslâm öncesi dönemi, bu dönemin sosyal, kültürel, dini ve hukukî yapısını ifade eden bir kelime olup İslâmî dönemi ondan ayırt etmek için kullanılmıştır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tahk. A. A. El-Kebir, M. A. Hasebullah, H. M. Eş-Şâzelî, Dâru'l-meârif, Kahire, c. I, s. 714; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1993, c. VII, s. 17-19.
- ³ İbn Fâris, er-Râzî Ebû'l-Hasan Ahmed, *es-Sâhibiyyu fi Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Sunenu'l-Arab fi e'lâmiha*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Meârif, Beyrut, 1993, s. 90-91; Hafacî, *el-Hayatu'l-Edebiyye fi'l-Asri'l-Câhilî*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1992, s. 466; Muhammed Tâhir Dervîş, *Hassân b. Sâbit*, Dâru'l-meârif, Mısır, ts., s. 75; Mehmet Efendioğlu, "Muhadramûn" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul 2005, c. XXX, s. 395-396.
- ⁴ Dîvânu Hassân b. Sâbit, şerh Ömer Faruk et-Tabba', Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut, s. 13, 17, 49, 56, 59, 78, 84, 109, 168, 169; Dîvânu Ka'b

- b. Mâlik el-Ensârî, tahk. Mecîd Tarrâd, Dâru Sadir, Beyrut 1997, s. 35, 37, 42, 45, 79, 99
- ⁵ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 59, 60; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 42, 56, 96, 106
- ⁶ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111
- ⁷ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 49, 54, 58, 59, 61, 78, 84, 143, 170, 172, 206; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 20, 68, 95, 105, 108
- ⁸ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 59; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 35, 37, 96, 100.
- ⁹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 89
- ¹⁰ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 50, 102, 110, 134, 169; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 25, 111.
- ¹¹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 12, 13, 17, 114, 133, 143, 152, 159, 169; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 21, 42, 47, 53, 60, 82, 113.
- ¹² Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 110, 200; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 104
- ¹³ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 44.
- ¹⁴ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 58; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111.
- ¹⁵ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 57; Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 45
- ¹⁶ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 13, 50, 51, 59
- ¹⁷ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 59
- ¹⁸ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 13
- ¹⁹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 13.
- ²⁰ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 25.
- ²¹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 35
- ²² Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 94
- ²³ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 98
- ²⁴ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 57
- ²⁵ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 107
- ²⁶ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 58
- ²⁷ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 35
- ²⁸ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 35
- ²⁹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 79
- ³⁰ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111
- ³¹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111
- ³² Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111
- ³³ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111
- ³⁴ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111
- ³⁵ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 113
- ³⁶ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 12.
- ³⁷ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 14
- ³⁸ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 51

- ³⁹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 54.
- ⁴⁰ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 57.
- ⁴¹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 59.
- ⁴² Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 232-233
- ⁴³ Dîvânu Ka'b b. Mâlik, s. 48.
- ⁴⁴ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 47
- ⁴⁵ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 43
- ⁴⁶ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 49.
- ⁴⁷ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 14
- ⁴⁸ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 59.
- ⁴⁹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 54.
- ⁵⁰ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 18.
- ⁵¹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 78.
- ⁵² Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 56-57
- ⁵³ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 59-60.
- ⁵⁴ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 168
- ⁵⁵ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 44
- ⁵⁶ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 33.
- ⁵⁷ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 25.
- ⁵⁸ Kudâme b. Cafer, Ebû'l-Ferec, Nakdu'ş-şi'r, Matbaatu'l-cevâib, Kostantiniyye, 1302, s. 20-21. 213
- ⁵⁹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 25.
- ⁶⁰ Dîvânu'l-Hansâ, Hamdû Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, s. 45-48.
- ⁶¹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 45
- ⁶² Kudâme b. Cafer, Ebû'l-Ferec, Nakdu'ş-şi'r, s. 21.
- ⁶³ Dîvânu Antera, el-Hatîb et-Tebrîzî, Dâru'l-kitâb el-Arabî, Beyrut 1992, s. 122.
- ⁶⁴ Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ, şerh Ali Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-kutub el-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 91.
- ⁶⁵ Divanu'l-Aşa Meymûn b. Kays, şerh Muhammed Huseyn, el-Matbaa en-Nemûzeciyye, s. 33.
- ⁶⁶ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 58.
- ⁶⁷ Dîvânu'l-A'şâ Meymûn b. Kays, s. 29
- ⁶⁸ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 28.
- ⁶⁹ Kudâme b. Cafer, Nakdu'ş-şi'r, s. 20-21.
- ⁷⁰ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 68
- ⁷¹ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 82.
- ⁷² Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 94.
- ⁷³ Dîvânu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî, s. 111.

- ⁷⁴ Dîvânu Evs b. Hacer,tahk. Muhammed Yusuf Necm, Dâru Beyrut 1980,Beyrut, s. 91.
- ⁷⁵ Adı Hanzala b. eş-Şarkî'dir, Benû'l-Kayn b. Cesr'e mensuptur, savaşçı, isyancı (sa'lûk) şairlerdendi, İslâmî döneme erişmiştir. Bkz. el-İsfehânî, el-Egânî, c. XIII, s. 5-10.
- ⁷⁶ Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, Şerhu Dîvânî'l-Hamâme li Ebî Temmâm, Dâru'l-kutub el-İlmiyye, Beyrut 1424, c. II, s. 1118-1119.
- ⁷⁷ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 13.
- ⁷⁸ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 50-51.
- ⁷⁹ Dîvânu Zuheyr, s. 55.
- ⁸⁰ Dîvânu'l-A'şâ, s. 97.
- ⁸¹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 57.
- ⁸² Kademe b. Cafer, Nakdu'ş-şî'r, s. 24; Dîvânu'l-Htay'a, Hamdû Tammâs, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, s. 40.
- ⁸³ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 109
- ⁸⁴ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 50.

YEMEN'DE BİR İBNÜ'L-ARABÎ MÜDÂFİİ: MECDÜDDÎN el-FÎRÛZÂBÂDÎ

Güldane Gündüzöz*

Öz

Nazarî irfan konusunda en büyük âlimlerden biri olan Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin Yemen'de yayılmasını sağlayan sûfiler çoğunlukla Yemen'e sonradan dışarıdan gelmiş olanlardır. Bir başka ifadeyle Yemen'in iç dinamiklerinden ziyade dışarıdan gelenler tarafından bu fikirlerin transfer edildiği anlaşılmaktadır. Bu sûfilerin sayısı az olsa da bölgeyi etkileme düzeyi yüksek olmuş ve onların düşünceleri özellikle hicri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda bu bölgede büyük bir hüsn-ü kabul görmüştür. Ancak İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin beklenmedik şekilde hızla yayılması medrese çevresini rahatsız etmiştir. Özellikle fakihler zaman zaman Yemen'de İbnü'l-Arabî takipçilerini şiddetli bir şekilde eleştirmişler ve bu konuda reddiyeler yazmışlardır. İbnü'l-Arabî düşüncesinin Yemen'de yaygınlaşarak fukahanın eleştirilerine karşı müdafaa edilmesinde Yemen'e yine dışarıdan gelen diğer bir sûfi âlimin büyük katkıları olmuştur. Bu kişi sözlükçülük alanındaki birikimi ile tanınan Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî'den (ö. 817/1415) başkası değildir. Fîrûzâbâdî ile bu dönemde sûfilere liderlik eden İsmail b. İbrahim el-Cebertî arasında sıkı bir bağ vardır. Cebertî medresesi İbnü'l-Arabî'nin ve Fîrûzâbâdî'nin eserlerini yaymış ve bu, Yemen'de büyük bir etki yapmıştır. Bu eserlerin, Cebertî medresesi eliyle yayılması üzerine medrese hocaları özellikle vahdet-i vücûd gibi konularda sûfilere eleştirmeye başlamıştır. Öyle ki bazen bu çatışmayı durdurabilmek için zamanın iktidarı devreye girmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine İbnü'l-Arabî düşüncesini reddetmeye ve bu görüşleri çürütmeye yönelik olarak pek çok fakih reddiye yazmışlardır. Bu makale, Yemen'e dışarıdan gelmiş kadı Fîrûzâbâdî'nin, âlim ve fakih kimliğinin yanında onun bir İbnü'l-Arabî müdâfii olarak, bilinmeyen bir başka yönünü incelemektedir. Onun özellikle kadı İbnü'l-Hayyât'ın *Nazîru's-Suâl ve'l-Cevâb* risalesine reddiye olarak yazdığı *Risâle fi'r-*

215

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: gunduzoz50@hotmail.com.

Makale Gönderim Tarihi: 5.12.2018

Makale Kabul Tarihi : 27.12.2018

NÜSHA, 2018; (47):215-242

*Red 'ale'l-Mu'terizîn 'alâ İbni'l-'Arabî: Reddû'l-Mu'tezirîn ale'ş-Şeyh Muhiddîn'i ve bilahare kaleme aldığı el-İgtibât bi Mu'âlececi İbni'l-Hayyât fî Ecvibeti Mesâ'ile Sü'ile 'anhâ bi-Hakkı Muhyiddîn İbni'l-'Arabî: el-İgtibât bi Mu'âlececi İbni'l-Hayyât'*ı konumuz açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Fîrûzâbâdî, Yemen, Tasavvuf, Fukaha.

an Ibn al-Arabî Defender in Yemen: Mağjd al-Din al-Fîrûzâbâdî

Abstract

The sufis that spread ideas of Ibn al-Arabî known one of the greatest scholars of theoretical wisdom as al-Şaykh al-Akbar in Yemen are mostly migrated to Yemen from foreign countries. In other words it is understood that these ideas were transferred from foreign countries rather than from the internal dynamics of Yemen. Although the number of incoming dervishes was low, the level of influencing the region was high and the ideas of these mystics have been widely accepted in this region, especially in the eighth and ninth Hijri centuries. However, the unexpected expansion thoughts of Ibn al-Arabî disturbed the madrasa scholars in Yemen. Especially Islamic law scholars have criticized the followers of Ibn al-Arabî in Yemen from time to time. These scholars wrote reviews on the Ibn al-Arabî school and against the dervishes who defended this school. Another Şūfî scholar coming from Yemen to another country, made great contributions in defending the idea of Ibn al-Arabî against the criticism of law scholars in Yemen. This person is none other than Mađjd al-Din al-Fîrûzâbâdî (d. 817/1415), who is known for his superb lexicological accumulation. During this period Ismâ'îl b. İbrâhîm al-Jabartî was the leader of the Şūfis. There is a close connection between al-Fîrûzâbâdî and al-Jabartî. The Jabartî madrasa spread works of Ibn al-Arabî and al-Fîrûzâbâdî. This situation had a big impact in Yemen. When these books spread through the Jabartî madrasa, madrasa scholars began to criticize Şūfis especially about the wahdat al-wujud that adopting the school of Ibn al-Arabî. So sometimes in order to stop this conflict, the sultan of that period had to take action. In order to deny the thought of Ibn al-Arabî and refute his opinions, many madrasa scholars wrote

books. This article examines another unknown aspect of an Islamic jurist al-Fīrūzābādī as defender of Ibn al-Arabī who came to Yemen from abroad. His articles, especially *Risāle fi'r-Red 'alā al-Mu'terizīn 'alā Ibn al-Arabī: Reddū'l-Mu'tezirīn 'alā al-Shaykh Muhiddīn*, which he wrote as criticize in jurist Ibn al-Hayyāt's *Nazīru's-Suāl ve al-Cevāb* article, and later *el-İgtibāt bi Mu'āleceti İbn al-Hayyāt fī Ecvibeti Mesā'ile Sü'ile 'anhā bi-Hakkı Muhyiddīn Ibn al-Arabī: el-İgtibāt bi Mu'āleceti İbnü'l al-Hayyāt* are very important for our topic.

Key Words: Ibn al-Arabī, al-Fīrūzābādī, Yemen, Şūfism, Islamic Jürists.

Structured Abstract

The beginning of Sufism in Yemen is hijri first and second centuries. In this geography Sufism has begun to evolve in the third century from an ascetic life style to philosophical thought. Although many ascetics emerged in the fourth and fifth centuries in Hijri, Sufism was able to capture the philosophical character of Yemen in the sixth century. With this rich philosophical backlog, Sufism began to be independent of the other sciences in this area. As soon as began the hijri seventh century, the star of Sufism began to shine in people's lives. This has led to the formation of many political movements. Some of these political movements advocated and supported Sufism. In this century, Yemen's Sufism was very prominent. Sufi groups in Yemen, started to influence a lot the other groups in society

The power of Sufism has increased in the Rasūlid Dynasty period. Rasūlid rulers took advantage of the spiritual and social situation of Sufism. So Rasūlid Dynasty was founded with help of these sufis. These rulers had a close relationship and respect with Sufi sheikhs. Most of the time, these rulers were educated by the Sufi sheikhs and even consulted on some political issues. However, the madrasah scholars and fuḡahā' who did not welcome this situation were disturbed by the sultans' close proximity to the Sufis. During the period of hijri 796-817, the fuḡahā' started the attacks against the Sufis. The sultan of that time asked him to write a fatwā. One of the scholars who were asked to give a fatwā is Abu'l-Ṭāhir Muḡammad b. Ya'kūb b. Muḡammad b. İbrāhīm al-Fīrūzābādī. Because al-Fīrūzābādī has been

appointed as a chief *qādī* in 796 and he did it until he died. *Fīrūzābādī* was on the side of the Sufis and gave a *fatwā* in favor of the sufis. The number of Sufis who approved Ibn al-‘Arabī’s ideas was not enough however his thoughts were widely accepted in Yemen. His ideas became quite widespread in Zebid in eighth and ninth century. Even his books became widespread in each Sufi group. During this period, some scholars like *Fīrūzābādī* came to Yemen and Zebid from outside and they promoted Ibn al-‘Arabī’s various philosophical ideas here. Therefore, people’s sympathy for Sufism increased. In this period, in terms of learning and adopting various thoughts and philosophies, there is a complete freedom of opinion in Yemen. In this period, the works of Ibn al-‘Arabī and his followers increased in Yemen as well.

A struggle started between scholars of *madrasah* and the Sufis from hijri the third century onwards in Islamic world. However, this conflict only emerged at the beginning of the seventh century in Yemen. Because when Sufism was detached, these discussions began in point of the ideological framework. *Madrasah* scholars and *fuḡahā’* realized the Sufis and they began to compete with the Sufis on religious and social prestige early this century. *Fuḡahā’* wrote articles against sheikhs of the Sufis in this period. Actually, this opposition of scholars against sufis was meant to be opposed to the sultan. For this reason, they could not bring this conflict to a tragic dimension. Because all the attempts against sufis were initiated against the palace.

A new era began for Ibn al-‘Arabī followers in the second half of the eighth century. Sufis became more active during this period. But this activity of the Sufis aroused the hatred of the scholars. A big debate broke out and this has become an agenda in its own times. Later on, this situation has spread. In fact, some historical events have originated from this. The influence area of this Sufi group has expanded considerably, and during this period they have dared to enter into philosophical issues with ingenuity. The city of Zebid became one of the centers where Ibn al-‘Arabī’s mysticism activities were popular. There was Sheikh *Ismā‘īl al-Jabarti* among the great Sufis who believed in Ibn al-‘Arabī. The most prominent scholars against these sufis are Abu Bakr Muhammad b. al-*Khayyāt* (d. 811/1408). Against this jurist *Fīrūzābādī* wrote “*el-İğtibâtü bi Mu‘âleceti İbni’l-Hayyât*”. When al-*Fīrūzābādī* wrote this tractate, the lawyers of Yemen began to attack

him. This is a clear evidence of the Fīrūzābādī's closeness to the Sufis. In these works, he defends Ibn al-‘Arabī's books and opinions.

Giriş

Entelektüel Durgunluktan Tasavvufî Düşünce Hayatına Doğru Evirilme

Yemen’de tasavvuf felsefesi İslam coğrafyasının diğer bölgelerine göre daha geç teşekkül etmiştir (Aziz, 2011, s. 42). Bazı araştırmacılara göre bu durum, Yemen’in siyasî ve ekonomik izolasyonundan kaynaklanmaktadır. Yemen bölgesinin İslam coğrafyasında ücra bir noktada bulunması buradaki ilmî ve entelektüel faaliyetlerin yeterince gelişmemesi gibi bir sonucu da beraberinde getirmiştir (‘Asîrî, 2006, s. 41).

Dünya ticaret yollarının Yemen ve Kızıl Deniz’den, Irak’a ve Basra Körfezi’ne kayması ile bağlantılı olarak, söz konusu coğrafyadaki entelektüel etkinlikte hicrî ikinci/ milâdî sekizinci yüzyılda başlayan ve dördüncü/onuncu yüzyıla kadar devam eden bir duraklamadan bahsedilmektedir. Bu itibarla bölgedeki ekonomik çöküş, hissedilir şekilde entelektüel bir çöküşe de zemin hazırlamıştır. Yemen’de gerek siyasî istikrarın bozulmasına gerekse de ilmî, edebî ve kültürel bakımdan gerilemenin başlamasına temel neden olarak gösterilen hususlardan biri de, İslam’ın ilk yüzyılından itibaren süregelen fetihler sayesinde elde edilen yeni topraklara Yemen’de mukim olan pek çok âlim ve ârifin göç etmesidir. Bazı tarihçiler, söz konusu beyin göçüne bağlı olarak Yemen’in bu dönemini doğrudan “entelektüel ve kültürel durgunluk dönemi” olarak adlandırmaktadırlar (Aziz, 2011, s. 222).

Yemen’de ilk tasavvufî oluşum, zühd hayatı şeklinde hicrî birinci ve ikinci asırlara kadar götürülmektedir (Saîd, 2003, s. 1896). Bölgede tasavvufun, felsefî bir sistem şeklinde teşekkülü ise yaklaşık olarak hicrî üçüncü asırda meydana gelmiştir. Yemen’de tasavvuf felsefesinin bu kadar erken bir tarihe dayanmasına rağmen Kuşeyrî’nin *Risâle*’si, Sülemî’nin *Tabakâtu’s-Sûfiyye*’si, Sühreverdî’nin *Avârifü’l-Maârif*’i ve Serrâc’ın *Kitâbü’l-Lüma*’ı gibi meşhur tabakat kitaplarında Yemenli sûfî şahsiyetlerin bir çoğuna yer verilmemiş olması dikkat çekicidir.

Ebü'l-Abbâs eş-Şercî (ö. 893/1488) bu boşluğu doldurmak istemiş ve *Tabakâtu'l-Havâs fî Ehli's-Sıdk ve'l-İhlâs* adlı eserini kaleme almıştır. Adı geçen kitapta müellif, kendi dönemine kadar gelmiş olan Yemenli sûfîlerin biyografilerini vermektedir. Şercî'nin bu kitabından sonra bazı başka eserlerde de Yemen sûfîlerinin biyografileri işlenmiştir (Zebîdî, 1986, s. 35). Bu dönüşümde Zünnûn-ı Mısrî gibi ilk dönem sûfîlerinin hatırı sayılır bir tesiri olduğu söylenebilir (Aziz, 2011, s. 44). Yemen tasavvufunun gelişim sürecinin anlaşılabilmesi, öncelikle bu bölgenin dinî, siyasî ve tarihî geçmişinin analiz edilmesine bağlıdır (Saîd, 2003, 1896; Aziz, 2011, s. 34).

1. Yemen'in Siyasî Sürecine Dair Bir Projeksiyon:

Yemen, önce Emevîler'in (40-132/660-749) ardından Abbasîlerin hükümranlığına girmiştir (132-656/749-1258). Abbasîler zamanında Yemenlilerin çoğunun, Sünnî olduğu bilinmektedir. Yemen'in, merkezî idare Bağdat'tan uzaklığı ve zorlu coğrafyası, bu bölgeyi askerî hücumlardan ve Abbasî merkezî otoritesinin etkilerinden uzak tutmuştur. Böylece bölge mezhepler ve dinî cemaatlerin kolayca kök saldıği yerler haline gelmiştir. Böylece Yemen, Zeydî ve İsmâilî grupların kontrolünde Şîa'nın önemli bir üssü olmuştur ('Asîrî, 2006, s. 41). Ne var ki Zeydiyye ve İsmâiliyye, bazı ortak ilkelere sahip olsalar da Yemen bölgesinin siyasî yönetimini ele geçirme mücadelesi sebebiyle birbirleriyle de çatışmışlardır. Söz konusu rekabet bu grupların, kendi özgün kimliklerini korumak suretiyle, tam manasıyla Şîa'nın bir alt versiyonuna dönüşmesini engellemiştir (Aziz, 2011, s. 31). 569/1173'te Eyyûbîler Yemen'de İsmâiliyye mezhebini ve diğer grupları bastırmışlarsa da Zeydîler'e yeterli şekilde etki edememişlerdir (Aziz, 2011, s. 7).

Böylece ikinci/sekizinci yüzyılda Yemen, Şîa'nın sığınağı haline gelmiştir. Bölgedeki siyasî ve mezhebî gerginlik, yüzyıllar boyu bir taraftan Zeydîler, İsmâilîler ve Sünnîler arasında şiddetli çatışmalara sebep olurken, diğer taraftan ise eşsiz bir entelektüel ve manevî atmosferin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu ortam bazı meşhur sûfîlerin Yemen düşünce geleneğindeki farklı unsurları sentezleyerek köklü bir birikim oluşturmalarına imkân sağlamıştır (Saîd, 2003, s. 1897; Aziz, 2011, s. 7).

Abbasî otoritesi zayıfladığında, Yemen'de meydana gelen iktidar boşluğu, ülkeyi bağımsız devletlere ayıracak derecede büyük bir kaosa

yol açmıştır. Kargaşa ortamı, ikinci/sekizinci yüzyılın sonunda Zebid'te Abbasilere karşı bazı kabilelerin isyanı ile başlamıştır. Ca'fer es-Sâdik'ın torunu el-Cezzâr'ın Yemen'de başarı kazanması üzerine Halife Me'mûn, Muhammed b. Abdullah'ı isyanı bastırmak üzere Yemen'e vali tayin etmiştir. Muhammed b. Abdullah halifeye bağlı imiş gibi görünmekle beraber aslında müstakil hareket etmiş Yemen'de kendi iktidarını temin ederek kurduğu Ziyâdîler hanedanı iki yüzyıl hüküm sürmüştür (Yıldız, 1991, s. 256). Ne var ki bir taraftan İsmâîlîler'in faaliyetleri, diğer taraftan İmam el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyn (ö. 859-910) tarafından Zeydî devletinin kurulması, bu hanedanın daha uzun süre yaşamasını engellemiştir. Böylece Yemen, merkezî otoriteden yoksun şekilde iç savaşların pençesinde bir kriz ortamına sürüklenmiştir (Aziz, 2011, s. 8). Bu dönemde kuzeyde bir Zeydî devleti bulunmaktadır. Güneyde ise İsmâîlîler'in Batını öğretilerini yayabilecekleri bir ortam mevcuttur (Hizmetli, 2001, s. 511).

2. Resûlîler Döneminde Yemen'de Tasavvufî Oluşumun Tezahürleri:

Yemen yüzyıllar boyu siyasî ve mezhebî çekişmelerin odağında yer almıştır. Bu kaotik ve istikrarsız siyasî durum, güçlü Sünnî Eyyübîler'in 569/1173'ten 628/1228'e kadar Yemen'in yönetimini ellerinde tutması sonucunu doğurmuştur (Aziz, 2011, s. 8). Yemen'i, -dinî ve siyasî gruplar arasındaki bu şiddetli çatışma ortamında- fetheden Eyyübîler, Yemen siyasetinin ve kültürünün gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır (Aziz, 2011, s. 10).

Bilahare Resûlîler, 632/1234'te Mısır Eyyübîlerinden bağımsızlıklarını ilan etmek suretiyle iki asrı aşkın bir süre (626–858/1228–1454) Yemen'de en parlak hanedanlardan biri olarak iktidarda kalmayı başarmıştır (Saîd, 2003, 1898). Resûlîler tasavvufî tarikat ve akımların Yemen'e girmesine ve bölgede sûfî grupların belirgin bir şekilde güç kazanmasına imkân sağlamışlardır. Nitekim onların İslam coğrafyasının değişik yerlerinde fikirleri ve tasavvufî inançları sebebiyle zor günler yaşayan bazı sûfîleri Yemen'e davet ettikleri de bilinmektedir (Saîd, 2003, 1899). Çoğu zaman Resûlî hanedanı ve bürokrasisi, tarikat şeyhleri ile arkadaşlık yapmış ve sûfîlerin rahle-i tedrisinden geçmişlerdir. Hatta iktidarın, bazı siyasî konularda sûfîlere danıştıkları bilinmektedir (Saîd, 2003, 1898).

İbnü'l-Arabî ekolünün Yemen'de gelişip kök salmasında Yahyavî gibi bölgeye daha önce gelenlerin etkisi olduğu bilinse de hicrî sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Şeyh Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 805/1402) başta olmak üzere dışarıdan gelen başka mutasavvıfların etkisi de göz ardı edilemez. Yemen'de İbnü'l-Arabî'nin görüşleri özellikle Şeyh Ahmed b. Ulvân, Şeyh Ebü'l-Gays b. Cemîl ve Şeyh Ömer el-Makdisî tarafından yayılmıştır. Aynı şekilde Yemen'de İbnü'l-Arabî taraftarlarından biri de Muhammed b. Sâlim b. el-Bâne'dir. el-Hezzâz adıyla meşhur olan ve İbnü'l-Arabî ekolünün önemli temsilcilerinden sayılan Şeyh Radiüddîn Ebû Bekr el-Yahyavî, kronolojik olarak Şeyh Ömer el-Makdisî ve Muhammed b. Sâlim b. el-Bâne'den sonra gelmektedir. Öte yandan tasavvufun, Cava adası, Hindistan ve Doğu Afrika'ya kadar İslam coğrafyasının değişik yerlerine kadar yayılmasında bu Yemenli mutasavvıfların çok büyük etkisi olmuştur (Saîd, 2003, 1899).

Resûliler döneminde Yemen'e ve özellikle Zebid şehrine dışarıdan gelen ve eşrafın ve halkın itimadını kazanan sûfiler tasavvufî fikirlerini buraya taşımışlardır. Yemen'in entelektüel altyapısından dolayı halkın tasavvufa sempatisi giderek artmıştır. Bu sempati, Yemen'de çeşitli düşüncelerin ve bunlara dair yazılan kitapların yayılmasına imkân vermiştir. İbnü'l-Arabî'nin ve tâbilerinin eserleri de bu şekilde Yemen'de revaç görmüştür.

Söz konusu dönemde Yemen'de İbnü'l-Arabî'nin kitapları, sadece tasavvufî grupların elinde değil, Resûlî sultanlarının hazine dairesinde de bulunmaktadır. Mezcâcî, *Fütûhât*'ın İbnü'l-Arabî'ye ait müellif hattıyla yazılmış tam bir nüshasının Sultan Nâsır'ın özel kütüphanesinde bulunduğunu haber vermektedir. Bu durumu Yemen'i ziyaret etmiş bir kişi olarak İbrâhim Abdülkâdir el-Kârî el-Bağdâdî şöyle anlatmaktadır: “Sultan Nâsır'ın kütüphanesinde, başka hiçbir kütüphanede rastlamadığım ve İbnü'l-Arabî'ye ait olan bazı eserleri görme imkânım oldu” (Habeşî, 1976, s. 81).

Nâsır'ın döneminde İbnü'l-Arabî'nin kitapları Yemen'de ve özellikle Zebid'te öyle yayılmıştır ki artık bu eserler çarşı ve pazarlarda alınıp satılmaya başlanmıştır. İbnü'l-Makkarî *Mecmû'*unda bu durumu şöyle tasvir etmiştir:

*Sizin aranızda bu kitaplar satılıyor ve toplanıyor,
Kabirlerdeki ölüler bile bunlara ulaşıyor.*

(Makkarî, 1887, s. 14)

Kâdiriyye, Rifâiyye, Mağribiyye, Şâzeliyye ve Nakşibendiyye gibi Yemen’de tekkeler açmış bazı tarikatların, tasavvufun Yemen’de gelişmesinde büyük etkisi olmuştur (Saîd, 2003, s. 1900). Şeyh Ehdel’e nisbet edilen ve Kâdiriyye’nin bir kolu olan Ehdeliyye Tarikatı bu bölgede tesis edilmiştir. Beceliyye Tarikatı’nı ise bazıları Şeyh Muhammed b. Hüseyin el-Becelî’ye, bazıları ise Şeyh Ömer b. Hüseyin el-Becelî el-Müşerri’e nisbet etmişlerdir. Yine bölgede Gaysiyye Tarikatı kurulmuştur. Bu tarikat, Şeyh Ebü’l-Gays b. Cemîl’e nisbet edilmiştir. Ulvâniyye ise Ahmed b. Ulvân’a nisbet edilmektedir. Zeyla’iyye, Safiyüddîn Ahmed b. Ömer ez-Zeyla’î’ye; Hikemiyye Tarikatı, Muhammed b. Ebî Bekr el-Hikemî’ye; Uceyliyye Tarikatı Ahmed b. Uceyl’e nisbet edilirken, Haddâdiyye kolu, Ebû Ma’rûf el-Cebertî ez-Zebîdî’ye dayandırılmaktadır (Saîd, 2003, s. 1902).

Yemen’de Ulviyye, Muhammed Bâ Ulvî el-Cefrî’ye; Ayderûsiyye, Ebû Bekr el-Ayderûs’a; Tavâşiyye, Nûruddîn Alî b. Abdillâh et-Tavâşî’ye; Nehâriyye, Ömer b. Mûsâ en-Nehârî el-Hüseynî’ye nisbet edilmiştir. Hemedâniyye’nin kurucusu ise Alî el-Hemedânî’dir (Saîd, 2003, s. 1903). İslam coğrafyasında hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren fakihler ile mutasavvıflar arasında çatışma olduğu bilinmektedir. Fakihlerle mutasavvıflar arasındaki bu çatışma sadece Yemen bölgesinde değil, Şam ve Mısır gibi diğer İslam coğrafyasında da görülmektedir. Ancak bu rekabet Yemen’de diğer bölgelere nazaran daha geç bir dönemde başlamıştır. İbn Teymiyye, Yemen’deki tartışmanın fitilini ateşleyen ve bunu fikrî bir mücadeleye dönüştüren bir kişi olarak tebarüz etmektedir (Beşîr, 2016, s. 236). İbn Teymiyye vahdet-i vücûd konusunda ciddi tenkitler ortaya koymuştur. İbnü’l-Arabî gerçekte kendisi, vahdet-i vücûd tabirini kullanmasa da onun etkili öğrencisi Sadreddîn Konevî’nin bu terimi en az iki vesileyle kullandığı bilinmektedir. Vahdet-i vücûdu, İbnü’l-Arabî’nin doktrinini ifade etmek üzere teknik anlamda ilk kullanan kişi ise İbn Teymiyye’dir (Çakmaklıoğlu, 2011, s. 236).

Fakihlerle mutasavvıflar arasındaki çekişme Yemen’de hicrî yedinci yüzyılda önemli boyuttadır. Aslında bu ihtilaf genel anlamda İslam coğrafyasında hicrî üçüncü yüzyılda başlamıştır. İfade edildiği

üzere ihtilafın Yemen’de baş göstermesi daha geç bir tarihte hicrî yedinci asrın başlarında olmuştur. Bu durum, bölgede tasavvuf hareketinin fikrî ve felsefî düzeyde ancak bu zaman diliminde teşekkül etmesi ile açıklanmaktadır. Hicrî yedinci yüzyılın başlarında -Yemen Resûlî Devleti’nin başkenti ve en önemli ilim merkezi Ta‘iz başta olmak üzere, Zebid, Hadramevt ve Aden şehirlerinde- fakihler, tasavvufî grupların beklenmedik bir şekilde ilerleme kaydetmelerinden rahatsızlık duymaya başlamışlar ve onlarla dinî ve sosyal prestij konusunda rekabete girişmişlerdir. Çok geçmeden fakihler mutasavvıflarla mücadele konusunda birleşmişler ve bu mücadele için Hanbelîler, Zeydîler ile iş birliğine girişmişlerdir. Bu dönemde fakihler, sûfilerin ileri gelenleri ile ilgili olarak fikirlerini açıkça söylemeye başlamışlar ve onların aleyhinde eserler yazmışlardır (Saîd, 2003, s. 1898).

3. Yemen’de İbnü’l-Arabî Ekolünün Gelişim Seyri:

Daha çok bir hürmet ifadesi olarak “eş-Şeyhü’l-Ekber” lakabı ile bilinen İbnü’l-Arabî’nin tam adı, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî’dir. O, 560/1165 yılında Endülüs, Mürsiye’de doğmuştur (Palacios, 1965, s. 5). Nesebindeki et-Tâî, soyunun Hâtim et-Tâî’ye dayanmasından ötürüdür. Doğduğu memleketi olması hasebiyle el-Endelüsî nisbesi ile de anılmaktadır (Palacios, 1965, s. 5, 6). Ömrünün çoğunu Mekke ve Suriye’de geçirmiş ve 638/1240’da Şam’da vefat etmiştir (Palacios, 1965, s. 85, 86). Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Yemen’in en meşhur kabilelerinden biri olan Tay kabilesine mensup olduğu gerçeği göz ardı edildiği takdirde, İbnü’l-Arabî ile Yemen arasında kayda değer bir bağ kurulamaz (Ziriklî, 1984, s. 237). Aslında Merakeş, Tunus, Mekke, Mısır, Bağdat, Musul, Kudüs, Antakya, Dımaşk, Halep ve Konya’ya seyahat eden İbnü’l-Arabî’nin ömründe Yemen’e hiç gitmemiş olması garip karşılanmaktadır. Çünkü o, Mekke’de bulunduğu sırada diğer bazı bölgelerden çok daha yakın bir konumda olan Yemen’e gitmeyi tercih etmemiştir (Palacios, 1965, s. 53). İbnü’l-Arabî’nin Yemen’e seyahat etmemesini güvenlik endişesine bağlayanlar olmuştur. Benzer şekilde eski ve yeni yönetimler arasında bir çatışmaya mahal vermemek için onun Yemen’e seyahat etmediği yorumları yapılmıştır (Habeşî, 1976, s. 69). Çünkü bu dönem, Resûlî Devletinin kuruluşuna şahit olmuş bir dönemdir. Son tahlilde Resûlî Devletinin kuruluşu ile birlikte meydana gelen çeşitli çatışmalar İbnü’l-Arabî’yi Yemen’e seyahat etmekten uzak tutmuş görünmektedir.

Her ne kadar İbnü'l-Arabî Yemen'e gitmese de Mekke'de bulunduğu zaman zarfında Yemen'den gelen misafirlerini ağırlamış ve onlarla uzun sohbetlerde bulunmuştur. Örneğin Yemenli meşhur muhaddis Muhammed b. İsmâil Ebü's-Sayf da İbnü'l-Arabî ile hicrî 609 yılında Mekke'de görüşüp onun felsefesi hakkında bilgi alan âlimlerden biridir. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ında bu görüşmeden bizzat bahsetmektedir (İbnü'l-Arabî, 1990, c. I, s. 757). İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında adını açıkça zikrettiği yegâne Yemenli âlim Muhammed b. İsmâil Ebi's-Sayf'tır.

İbnü'l-Arabî ile Yemen arasındaki zayıf bağa rağmen bu bölgenin çok erken dönemlerden itibaren İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini benimsemeye meyilli olduğu görülmektedir. Başlangıçta bu, İbnü'l-Arabî felsefesini benimsemiş bir sûfî topluluk vasıtasıyla olmuştur. Üstelik bu sûfî topluluk ile İbnü'l-Arabî arasında herhangi kurumsal bir bağ mevcut değilken bu grup, onun fikirlerine sahip çıkmıştır. Bu sahiplenmeyi bazı araştırmacılar, Yemen'de o dönemde Hallâc-ı Mansûr takipçilerinin fikirlerinin revaçta olmasına bağlamaktadırlar (Habeşî, 1976, s. 70).

Zebid'te İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin revaç bulmasında Şeyh İsmâil el-Cebertî'nin büyük payı vardır (Habeşî, 1976, s. 122). Cebertî, Abdülkerîm el-Cîlî'nin hocası olması bakımından çok önemlidir. Çünkü Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden, özellikle de onun "İnsân-ı Kâmil Nazariyesi"nden önemli nakillerde bulunmuştur (Şahinoğlu, 1988, s. 250). Cebertî'nin karizması sayesinde -Yemen sûfilerinin alışılmış sûfî örfü dışına çıktıklarını iddia eden- fukahanın, sûfilere gösterdikleri tepki azalmıştır (Habeşî, 1976, s. 122). Cebertî ekolünün en önemli temsilcilerinden biri de bu araştırmanın konusunu teşkil eden fakih ve âlim kimliğiyle meşhur Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî'dir (ö.817/1414) (Saîd, 2003, s. 1902).

4. Yemen'de Bir Sûfî: Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414):

Arap sözlükçülüğünde önemli bir köşe taşı kabul edilen Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (Şevkânî, ty, c. II, s. 280), soyu, net olmamakla birlikte (Ferrûh, 1965, 829-845), Şâfi'î fıkıh otoritelerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) dayanan bir Arap ailesine mensuptur. (Fîrûzâbâdî, 1987, s.17) Fîrûzâbâdî'nin Ebü't-Tâhir künyesinin yanı

sıra Yemen kadılığı görevine atıfla *kādi'l-kudāt* unvanı da bulunmaktadır (Şevkânî, ty, c. II, s. 280). Nitekim Fîrûzâbâdî 796 yılında Yemen'de umumî kadılık görevini üstlenmiş, vefatına kadar da bu görevinde kalmıştır. Fîrûzâbâdî, tasavvuf düşüncesi taraftarı biri olarak bu dönemde İbnü'l-Arabî'nin eserlerine dair bir rapor yazmakla görevlendirilmiştir (Habeşi, 1976, s. 119).

729/1329'da Kâzerûn ya da Karzin'de doğan Fîrûzâbâdî'nin babası da âlimdir. İlk tahsilini babasından ve Şiraz'ın meşhur âlimlerinden görmüştür. Daha sonra sırasıyla Vâsıt ve Bağdat'ta öğrenimine devam etmiştir (Atâ'ullah, 1985, s. 240-255). O, Dımaşk, Baalbek, Hama, Halep ve Kudüs'te çeşitli hocalardan dersler almıştır (Şevkânî, ty, s. 280). Muhammed b. Yûsûf ez-Zerendî (ö. 747/1346) ve Ömer b. 'Ali el-Kazvîni (ö. 750/1349) ilk dönem hocaları arasındadır. Kazvîni'den (ö. 750/1349) sema yoluyla okuduğu *Sahîhü'l-Buhârî* ve Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşârikü'l-Envâri'n-Nebeviyye*'si Fîrûzâbâdî'nin sadece hadisçiliğinin şekillenmesinde değil, aynı zamanda onun tüm hayatında ve bilimsel yöntemi üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Sâgânî, Fîrûzâbâdî'nin şahsî ve ilmî hayatında örnek aldığı başlıca kişidir. Radıyyüddîn es-Sâgânî'nin 615/1218'de Bağdat'ta meşhur sûfi Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815-16 [?]) mezarını ziyaret etmesi ve yine Sâgânî'nin Cennetü'l-muallâ'da sûfi Fudayl b. İyâz'ın yanına defnedilmeyi vasiyet etmesi, onun tasavvufî görüşleriyle Fîrûzâbâdî'ye etki ettiği izlenimini oluşturan çok önemli karinelere (Görmez, 2008, s. 488). Bazı kaynaklar Şam'daki hocaları arasında İbn Kayyim adını da zikrederler. Bu kişinin İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olabileceği söylene de Fîrûzâbâdî'nin 755 yılından önce Dımaşk'a gelmiş olamayacağı düşüncesi ile bu husus şüpheli görülmüştür (Strotman, 2016, s. 35). Fîrûzâbâdî Kahire'de de bulunmuş, orada el-Kalânîsi (ö. 765/1363), İzzeddîn b. Cemâ'a (ö. 767/1365), İbn Hişâm (ö. 761/1359) ve İbn Nübâte'den (ö. 768/1366) ders almıştır (Şevkânî, ty, c. II, s. 280).

Fîrûzâbâdî'nin tasavvufla bağlantısı konusunda en ihtilafli nokta, ilk hocalarının kim olduğu meselesidir. Bu soru, Fîrûzâbâdî'nin tasavvufa olan aşinalığını ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin muhtemel yaygınlık düzeyini de içerir. Bazı tabakat kitapları onun hocaları arasında İbnü'l-Kayyim adında (Şam'da iken ona ders verdiği söylenen) bir kişiyi zikrederler. Bu isim bazen İbn Kayyim ez-Ziyâiyye olarak, bazen de ayrıntısı ile İbn Kayyim ez-Ziyâiyye Abdullah b. Muhammed

b. İbrâhim (ö. 761/1360) şeklinde zikredilmektedir. Hatta bir yerde buna İbn Teymiyye'nin öğrencisi olarak da kayıt düşülmüştür. Bu bağlamda Fîrûzâbâdî'nin de aşına olduğu *Tıbb-ı Nebevî* adlı kitabının "Kitâbü'l-Câmi' fi'l-Asel" bölümünden alınan bir pasajda buna rastlanmaktadır. Bölük pörçük ifadelerle ortaya konulan mesele, Fîrûzâbâdî'nin İbn Kayyim el-Cevziyye ile karşılaşp karşılaşmadığı ya da şahsî terbiyesinde ondan etkilenip etkilenmediği sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun cevabı, Fîrûzâbâdî'nin Dımaşk'a geliş zamanında saklıdır. en-Neccâr, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, Fîrûzâbâdî'nin hocası olmasının düşük bir ihtimal olduğunu söylemektedir. Çünkü Bazı biyografi yazarları, Fîrûzâbâdî'nin hicri 755 tarihinde Şam'a geldiğini kaydetmişlerdir. Bu durumda onun İbn Kayyim'e öğrenci olması mümkün değildir. Çünkü İbn Kayyim, 751 tarihinde vefat etmiştir. İbn Hacer ise onun 750'den sonra Şam'a geldiğini ve İbn Kayyim'i dinlediğini kaydetmektedir. Buna göre ya Fîrûzâbâdî, İbn Kayyim'in ders halkasında hiç yer almamış ya da onunla çok kısa bir zaman görüşme fırsatı bulabilmiştir (Seyyid, 2004, s. 200; Ebû Zeyd, 2006, s. 179-183). Fîrûzâbâdî'nin hicri 750 yılının başlarında Şam'a geldiğini ve bu sebeple İbn Kayyim ile karşılaşma ihtimalinin yüksek olduğunu iddia edenler de olmuştur (Strotman, 2016, s. 35). Fîrûzâbâdî'nin İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini takdir etmesine itiraz eden bazı kişilerle ilmî münakaşaya girdiği ifade edilmektedir (Fâsî, 1990, s. 278). Fîrûzâbâdî'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirleriyle karşılaşması daha sonraki bir zamanda gerçekleştiği de söylenebilir. Bu konuda ilk adı geçen hocası, Fîrûzâbâdî'nin Mekke'de 760/1358 yılında görüştüğü Kâdiriyye Tarikatı'nın Yâfiyye Kolu'nun kurucusu olan Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'dir (ö. 768/1367). Sonuç olarak mevcut bilgiler Fîrûzâbâdî'nin İbn Kayyim el-Cevziyye'den etkilenmesinin zor olduğunu ancak Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'den İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini almış olabileceğini göstermektedir (Strotman, 2016, s. 35).

Kendisinden ilim elde edenler arasında İbn Hişâm, Salâhüddîn es-Safedî (ö. 764/1363), İbn 'Akîl (ö. 769/1367), Cemâleddîn el-İsnevî (ö. 772/1370) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) gibi âlimler bulunmaktadır (Gökkır, 2015, s. 105). Karşılıklı icazet almanın yaygın olduğu dokuzuncu yüzyılda Fîrûzâbâdî, ders verdiği gibi İbn Hişâm ve Safedî'den ders de almıştır. Mekke'de bulunduğu yıllarda Mekke'nin Mâlikî kadısı Takıyyüddîn el-Fâsî'nin de (ö. 832/1429) kendisinden

ders aldığı söylenmektedir. Fîrûzâbâdî dil, hadis ve Şafî fıkhdaki derin bilgisi ile çok yönlü bir âlimdir. Buna mukabil o, çağdaşları Sa‘deddîn et-Taftazânî (ö. 792/1390) ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî’nin (ö. 816/1413) aksine aklî ilimler yerine ilgisini daha çok naklî ilimlere yöneltmiş olması nedeniyle tenkit edilmiştir. Ayrıca o, bazı zayıf hadisleri naklettiği gerekçesiyle birtakım hadis âlimleri tarafından eleştirilmiştir (Fîrûzâbâdî, ty, s. 2-10).

Fîrûzâbâdî, seyahatlerinde uğradığı yerlerde devlet adamları tarafından saygıyla karşılanmıştır. Nitekim Bağdat hâkimi İbn Üveys, Azerbaycan Hükümdarı Şah Şücâ‘, Mısır Sultanı Eşref, Şîraz’da Türk Hükümdarı Timur, Delhi Hükümdarı Alâeddin I. İskender Şah ve Bursa’da Osmanlı Sultanı I. Bayezid tarafından büyük bir ilgi görmüştür. Fîrûzâbâdî, 20 Şevval 817/1 Ocak 1415’te ölmüş ve Zebid’te tasavvufî görüşlerinden etkilendiği Cebertiyye tarikatının kurucusu Şeyh İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Cebertî’nin kabristanına defnedilmiştir (Strotman, 2016, s. 37-63).

Fîrûzâbâdî’nin bir kısmı günümüze ulaşmamış olsa da birçok eseri bulunmaktadır. Velûd bir müellif olan Fîrûzâbâdî’nin kaynaklarda yetmişden fazla eserinden söz edilmekteyse de bunlardan yarıya yakın bir kısmının günümüze ulaşmadığı sanılmaktadır. Eserlerinin yaklaşık yirmi dördünün dile, dokuzunun tefsire, on birinin hadise, sekizinin biyografiye, sekizinin coğrafyaya, altısının akait ve fıkha, altısının da tarihe ait olduğu anlaşılmaktadır. (Hulusi Kılıç, 1996, c. XIII, s. 143) Fîrûzâbâdî’nin önemli eserlerinden biri, *el-Bulga fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luga*, (thk. Muhammed el-Mısırî) Kuveyt, 1987, Menşûrât Merkezi'l-Mahtûtât ve't-Turâs) adlı künye bilgisine sahip biyografik eseridir. Fîrûzâbâdî’nin en tanınmış eseri ise *el-Kâmusü'l-Muhît ve'l-Kabesü'l-Vasît* (I-IV) adlı sözlüğüdür. Bu sözlük kelimeler arasındaki anlam bağı ve nüansları vermesi bakımından önemli bir eserdir. (Daşkiran, 2018, s. 1352)

Daha çok dil ve sözlük alanında yoğunlaşmakla beraber, tefsir, hadis, fıkıh, akait, biyografi gibi pek çok alanda eser vermiş olan Fîrûzâbâdî’nin *Besâ‘irü Zevi’t-Temyîz fi Letâ‘ifi'l-Kitâbi'l-‘Azîz* (I-VI) adlı eseri, bir tefsir ve garîbü'l-Kur’ân kitabı olmakla beraber tasavvuf terminolojisine de yer vermesi bakımından önemlidir (Refik, 1994, s. 123). Onun orijinali Farsça olan *Sifrü (Süferü) ‘s-Se‘âde* adlı hadis kitabı da tasavvuf, zühd hayatı ve ahlak konusunda önemli atıfların olduğu bir kitaptır. Hiç kuşkusuz Fîrûzâbâdî’nin, İbnü'l-Arabî ile ilgili risaleleri 1)

el-İgtibât bi Mu'âleceti İbni'l-Hayyât fî Ecvibeti Mesâ'ile Sü'ile 'anhâ bi-Hakkı Muhyiddîn İbni'l-'Arabî = el-İgtibât bi Mu'âleceti İbni'l-Hayyât (İÜ Ktp., nr. 3518); 2) Fetvâ fî Hakkı İbni'l-'Arabî ve Kütübih (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 706; Hamidiye, nr. 1458; Fâtih, nr. 5376); 3) Risâle fi'r-Red 'ale'l-Mu'terizîn 'alâ İbni'l-'Arabî = Reddü'l-Mu'tezirîn ale's-Şeyh Muhiddîn (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Tasavvuf, nr. 50) (Hulusi Kılıç, 1996, c. XIII, s. 144) doğrudan tasavvufa dair önemli birer referans niteliğindedir.

Fîrûzâbâdî'nin Kudüs, Mekke ve Yemen'deki ikameti olmak üzere hayatına damga vuran üç dönemin olduğu belirtilmektedir. Onun Şam'daki on yıllık döneminde yoğun seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır. O, seyahatleri ve diplomatik heyetlerdeki görevleri sayesinde Bağdat sultanı Ahmed b. Üveys, Şah Şücâ', Timur ve Yıldırım Bayezid ile görüşmüştür. Fîrûzâbâdî'nin en ilgi çekici ikamet yerlerinden biri, 785-790 tarihleri arasında beş yıl yaşadığı Hindistan'dır (Gürlek, 2008, s. 35). Fîrûzâbâdî oradan Yemen'e gitmiş ve sûfî ve âlim kişiliği ile tanınan Yemen Resûlî Sultanı el-Melikü'l-Eşref tarafından 794/1392'de kadılık görevine getirilmiştir (Habeşî, 1976, s. 125). Eşref, kızını Fîrûzâbâdî ile evlendirmek suretiyle ona olan teveccühünü göstermiştir (Carter, 1998, s. 234). Fîrûzâbâdî Yemen'de yirmi yıl yaşamış, pek çok kitap kaleme almış ve burada vefat etmiştir (Şevkânî, ty, c. II, s. 282).

Yemen'de Sultan el-Melikü'l-Eşref tarafından kadılık görevine getirilen Fîrûzâbâdî'nin İbnü'l-'Arabî'nin lehinde açıklamalarda bulunması ve sûfilere karşı yapılan reddiyelere, karşı reddiye mahiyetinde eserler kaleme alması, dönemin fakihlerinin tepkisini çekmiştir. Yemen dışından gelen bir kimsenin el-Melikü'l-Eşref tarafından baş kadı ilan edilmesini hazmedemeyen bu fakihlerin büyük çoğunluğu, Fîrûzâbâdî'nin, tasavvufa sempatisi olan sultana yakın olmak için tasavvufa dair birtakım güzel sözler sarf ettiğini iddia etmişlerdir. Örneğin İbnü'l-Makkarî, "Fîrûzâbâdî Yemen'de sûfilere gücünü görünce onların desteğini almak için tasavvufa meyletti." (Habeşî, 1976, s. 125) demektedir.

5. Yemen'de Sûfî-Fukaha Çatışması ve Fîrûzâbâdî'nin Tutumu:

Fîrûzâbâdî'nin Yemen'de şöhretini artırmak ve fıkıh ilminde sivrilme için sûfilere safında yer aldığını iddia eden medrese çevresi,

aynı sebeplerle Fîrûzâbâdî'nin fakih İbnü'l-Hayyât'ın karşısında İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini savunduğunu iddia etmişler ve bu durumun, Fîrûzâbâdî'nin şahsiyetinde zaaf noktası oluşturduğunu söyleyecek kadar aşırıya gitmişlerdir. Yemen fakihlerinin tutumuna benzer şekilde Fîrûzâbâdî'nin öğrencisi olan İbn Hacer el-Askalânî de onu İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini tasvip etmesi sebebiyle tenkit etmiştir. İbn Hacer hocasını Yemen politikacılarının etkisinde kalmak suretiyle, inanmadığı halde İbnü'l-Arabî fikirlerini benimsemekle itham etmektedir (Gökkır, 2015, s. 104-105). Ancak Fîrûzâbâdî'nin henüz Yemen'e gitmeden sûfilerle yakın ilişkisi olması ve Hindistan'a seyahati sırasında sûfi Ratan b. Kirbal el-Batrandî'nin makamını ziyaret etmesi, onun sûfi meşrep tavrının Yemen'e yerleşmeden önce de var olduğunu ispatlar niteliktedir (Hanif, 2000, s. 328). Fakihlerin bu dönemde sûfilerle oldukça yoğun bir çatışma içinde oldukları görülmektedir. Sûfiler güçlü muhaliflerini bastırabilmek için Fîrûzâbâdî gibi kendilerini destekleyen güçlü bir fakihten yardım almışlardır (Fîrûzâbâdî, 2007, s. 347).

Fakih el-Mezcâcî bu dönemde sûfilerin düşüncelerini ve yaşantılarını destekleyen fukahayı ağır bir üslup kullanarak eleştirmektedir. Nitekim Fîrûzâbâdî gibi bizzat sözleri ve yazdığı eserleriyle sûfilerin yanında açıkça yer almasa da fakih Muhammed b. Abdullah er-Rîmî de (ö. 792/1389) sûfiler aleyhinde herhangi bir tenkitte bulunmayarak onların lehinde bir tavır ortaya koymuştur (Hamîdî, 2008, s. 325; Ehdel, 1986, s. 319). Sûfiler er-Rîmî gibi fakihlerin sükût etmelerini de onların kendilerine muvafakat etmeleri olarak yorumlamışlardır. Elbette bu durum, sadra şifa verecek bir delil olarak kabul edilemezdi, ancak yine de sûfiler bu sükût halinin bile kendi lehlerinde bir davranış olduğunun bilincinde idiler. Bu dönemde Yemen'de fukahadan İbrahim el-Alevî ve onun oğlu Süleyman ve yine Abdüllatif eş-Şercî, Muhammed b. Saîd Kübl, Ahmed ez-Zevâlî, Ebû Bekr er-Reddâd ve Alî en-Nâşirî'den sûfiler aleyhine bir tenkit nakledilmemiştir. Bütün bunlar Mezcâcî'nin zikrettiği ve onların bu tartışmada sükût ettiklerini söylediği kişilerdir (Habeşî, 1976, s. 126).

el-Mezcâcî gibi sûfi karşıtı bazı fakihler, sûfilerin yanında yer alanların aslında takıyye yaptıklarını ve onların siyasetle kol kola yürüme arzusundan dolayı bu tür bir davranış sergilediklerini iddia etmiştir. Bu iddialar için er-Rîmî ve el-Fîrûzâbâdî'nin önemli görevlerde bulunmasını hazmedemeyen bazı fakihlerin bu görevlerinde

onları başarısız göstermek için onlara bu türden iftiralar isnat ettikleri yorumları yapmıştır (Habeşî, 1976, s. 126).

Yaşanan bütün olumsuzluklara rağmen Yemen’de İbnü’l-Arabî’nin kitapları büyük bir ses getirmiştir. Tasavvufî konularda Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi takdir eden Fîrûzâbâdî onu savunmak üzere *el-İğtibât bi Mu’aleceti İbni’l-Hayyât* adlı eserini kaleme almıştır (Askalânî, 1971, s. 159-163; Fîrûzâbâdî, 2007, s. 353). Fîrûzâbâdî, bu doğrultuda “İbnü’l-Arabî tekfir edilemez. O kırk yıl boyunca yatsı namazı için aldığı abdestle sabah namazı kılmış bir kişidir.” (Fîrûzâbâdî, *el-İğtibât*, 2007, s. 376) demektedir.

Cebertî medresesi sadece Fîrûzâbâdî’nin değil, İbnü’l-Arabî’nin kitaplarını da yaymış ve bu Yemen’de büyük bir etki yapmıştır. İbnü’l-Arabî’nin ve Fîrûzâbâdî’nin eserlerinin Cebertî medresesinden yayılması üzerine sûfilerle medrese hocaları çatışma yaşamışlardır. Öyle ki bazen bu çatışmayı durdurabilmek için zamanın iktidarı devreye girmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine İbnü’l-Arabî felsefesini reddetmeye ve bu görüşleri çürütmeye yönelik olarak pek çok fakih buna yönelik reddiyeler yazmış ve bazı sûfiler de İbnü’l-Arabî’nin kitaplarının insanlar tarafından tazim ile okumasını engellemek istemişlerdir. Yemen’deki tasavvufî zümreleri yeknesak bir yapıda değerlendirmek yanlış sonuçlara götürebilir. Yemen’e gelen tasavvufî tarikatlar kültürel çevre ile iç içe olmuşlardır. Bu kültürel çevre ile harmanlanma sonucu Yemen’de -Doğu Afrika’da, Hindistan, Endonezya ve Cava Adaları’nda olduğu gibi- birtakım tâbileri ve taraftarları da oluşan yerel bazı tarikatlar ortaya çıkmıştır (Saîd, 2003, s. 1902).

Yemen’de kendilerine reddiye yazılan sûfilerin seslerinin gerçekten çok zayıf çıktığını söylemek gerekir (Habeşî, 1976, s. 104). Onlardan pek azı fakihlerin eleştirilerine karşı koymuş, çoğunluğu sessizliği tercih etmiştir. Ancak Fîrûzâbâdî gibi fukahanın eleştirilerine cevap veren sûfiler de olmuştur. Örneğin Mezcâcî şeyhi İbnü’r-Reddâd’dan sonra fakihlerin reddiyeleri konusunda direnen ilk kişidir. Mezcâcî sûfilerin sözlerini ve fiillerini savunan önemli bir kitap kaleme almıştır. Mezcâcî savunma amacıyla Makkarî’ye yazdığı reddiyesinde fakih hasımlarına karşı son derece nezaket sahibi bir üslup kullanmaktadır (Makkarî, 1887, s. 42).

Fakihler, sûfilere karşı büyük bir öfke ile katı bir dil kullanmışken Mezcâcî'nin son derece kibar bir üslup kullanması dikkat çekicidir. Bu bağlamda Mezcâcî hasmı olan fakih Makkari'ye meslektaşının durumunu oldukça önemseyen bir mürşit tavrıyla ve nasihat edici ve samimi bir arkadaş edasıyla bir giriş yapmaktadır. Bu itibarla Mezcâcî'nin üslubu son derece sade ve akıcıdır. Onun samimiyeti, adeta *Hidâyetü's-Sâlik ilâ Esne'l-Mesâlik* adlı eserin satırlarına sinmiştir. Kısacası Mezcâcî'nin delil olarak ortaya koyduğu hüccetleri zayıf olsa da eserin son derece samimi olduğu görülmektedir. Mezcâcî'nin bu kitabı iki taraf arasında meydana gelen krizde sûfilere yardımcı olacak ve onları destekleyecek mahiyettedir. Eser günümüze intikal etmiştir.

Reddiye türü eserler sûfilere değil de, daha çok fakihler tarafından yazılmıştır. *Hidâyetü's-Sâlik ilâ Esne'l-Mesâlik* sûfî-fukaha çatışması ekseninde dikkate alınması gereken son derece kıymetli bir eserdir. Fikrî bakımdan kıymeti bir yana bu kitap tarihî olaylara ışık tutması bakımından da önemlidir. Zira Yemen sûfilere hakkında başka kitaplarda bulunamayacak pek çok bilgiye bu eserde rastlanmaktadır. Mezcâcî'nin fakihlere yaptığı reddiyeden sonra Muhammed b. Tâhir el-Haddâd'a (ö. 715/1316) kadar hiç kimse uzun yıllar boyunca bu süreçte sûfilerin maruz kaldıkları haksız uygulamaları dile getirmemiş ve sûfî olarak kendilerini savunma noktasında bir eser kaleme almamıştır. Bundan sonra Muhammed b. Tâhir el-Haddâd *el-Âyâtü'l-Bâhire fî İhtitâfî'l-Efhümi'l-Kâsire*'yi yazmış, modern dönemde ise Şeyh İsmâil el-Mehdî el-Gırbânî *Nefesü'r-Rahmân Fî Mâ Li Ahbâbillâhi Min Uluvvî's-Şe'n* adlı eserini ortaya koymuştur (Habeşî, 1976, s. 107).

6. Fîrûzâbâdî ve İbnü'l-Arabî Savunması:

8/14. Yüzyılın sonu ile 9/15. Yüzyılın ilk dönemlerinde karizmatik sûfî lider el-Cebertî (ö. 806/1403) ve öğrencisi el-Cîlî merkez olarak kabul ettikleri Zebid'te İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini yaymaya çalışmışlardır. Meşhur Yemenli âlim İbnü'l-Hayyât (ö. 811/1415) İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin tartışıldığı bir müzakerede zamanın baş kadısı Fîrûzâbâdî'ye sataşmış, bunu takiben Fîrûzâbâdî'nin fetvalarında İbnü'l-Arabî lehine bir değişiklik olduğu gözlenmiştir. Sultan da İbnü'l-Arabî'yi destekleyen bu grubun yanında yer almıştır (Knysh, 1998, s. 226). Fîrûzâbâdî'nin bir İbnü'l-Arabî savunması risalesi olan *el-İğtibât bi Mu'aleceti İbni'l-Hayyât*'ta verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, önce İbnü'l-Hayyât, *Nazîrî's-Suâl ve'l-Cevâb* adı ile bir risale kaleme

almış, burada Fîrûzâbâdî'yi gulât-ı sûfiyye'den olmak suretiyle aşırı tasavvuf düşüncesi taraftarı olmak ve Ebû Hanîfe'yi tekfir eden bir kitap yazmakla suçlamıştır. *Nazîrû's-Suâl ve'l-Cevâb* risalesinde İbnü'l-Arabî de ciddi şekilde hedef alınmış, Hıristiyan inançlarını yayan bir kişi olarak tanıtılmıştır. Bunun üzerine Fîrûzâbâdî, İbnü'l-Hayyât'ın bu risalesine cevaben *Reddü'l-Mu'tezirîn ale's-Şeyh Muhiddîn* adında bir reddiye kaleme almıştır. Burada Fîrûzâbâdî şiddetle İbnü'l-Arabî'nin ya da kendisinin kesinlikle Ebû Hanîfe'ye yönelik bir kitap yazmadığını, bunun İbnü'l-Hayyât'ın iftirası veya Yahudilerin ortalığı karıştırıp İbnü'l-Arabî'yi bâtil ehlinden gösterecek bir oyunu olduğunu söylemektedir (Fîrûzâbâdî, *Reddü'l-Mu'tezirîn*, 2007. s. 379).

Bu süreçte halife, İbnü'l-Arabî'ye dair konunun netleşmesi ve konuyla ilgili sorulan sorulara yönelik fukahanın cevabî bir risale yazması görevini Fîrûzâbâdî'ye tevdi etmiştir. Yemen'deki mevcut iktidarın tasavvufa yönelik korumacı tavrı bilinmektedir. Üstelik Fîrûzâbâdî gibi hem fakih hem sûfî bir şahsiyetin böyle bir rapor mahiyetinde bir risale yazması, fıkıh ve tasavvuf arasındaki gerginliği azaltacağı gibi, muhtemelen fukahanın, toplumsal tabanda desteği olan sûfilere karşı daha mutedil davranmasına yol açacak bir politika gereği olduğu öngörülebilir. O sırada Fîrûzâbâdî ateşli bir hastalığa yakalandığı için bu görevi hemen yerine getiremese de iyileşir iyileşmez kitaplara gömülmüş, tasavvuf ve İbnü'l-Arabî'ye dair, - özelde fakih İbnü'l-Hayyat'a cevap niteliğinde- *el-İğtibât bi Mu'aleceti İbni'l-Hayyât*'ı yazmıştır. Kendisinin risalede söylediği üzere İbnü'l-Hayyât'a ait *Nazîrû's-Suâl ve'l-Cevâb* risalesini, ardından ona karşı yazmış olduğu ilk risale olan *Reddü'l-Mu'tezirîn ale's-Şeyh Muhiddîn* adlı risalesini *el-İğtibât bi Mu'aleceti İbni'l-Hayyât* risalesinin sonuna eklemiştir (Fîrûzâbâdî, *el-İğtibât*, 2007, s. 331).

Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin hazırladığı ve tahkikini yaptığı bu üç risale *en-Nûru'l-Ebher fi'd-Difâ' 'ani's-Şeyhi'l-Ekber* adı ile 2007 yılında Kahire'de Dâru'z-Zıkr yayınevi tarafından basılmıştır. *en-Nûru'l-Ebher* adlı kitapta sırasıyla Fîrûzâbâdî'ye ait olan en son yazılmış *el-İğtibât bi Mu'aleceti İbni'l-Hayyât* (ss. 331-374); İbnü'l-Hayyât'ın *Nazîrû's-Suâl ve'l-Cevâb* adlı risalesi (ss. 375-378) ve yine Fîrûzâbâdî'nin *Reddü'l-Mu'tezirîn ale's-Şeyh Muhiddîn*'i (ss. 378-389) yer almaktadır.

İbnü'l-Hayyât sûfilere karşı düşmanca tutumu ile tanınmıştır. Bu dönemde Yemen'de sûfilere karşı tavır almış aktif bir grup vardır. Bunların yanı sıra sûfilerle böyle bir çatışmaya girmek istemeyen ve onlara hüsnü zan besleyen daha mutedil bir fakih grubundan da bahsedilmektedir. Mutedil gruptaki fakihler, kelim âlimlerine meyletmek yerine, sûfilerin fikirlerine meyletmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin Mevzaî (ö. 825/1422) *Ravdu'r-Reyyâhîn* adıyla Yâfiî'nin kitabını ihtisar etmiştir. İsmail b. Ebî Bekr b. el-Makkarî de İbnü'l-Arabî'ye düşmanlığına rağmen sûfilere genel manada övmektedir. Bu bağlamda bazı fakihlerin sûfilere değil, İbnü'l-Arabî'ye ve onun fikirlerine karşı oldukları anlaşılmaktadır (Habeşi, 1976, s. 123).

İbnü'l-Hayyât, İbnü'l-Arabî'yi en şiddetli şekilde eleştirenlerin başında gelmektedir. O *Nazîrû's-Suâl ve'l-Cevâ*'ta "Hallâc, aşırılığı, zındıklığı ve yüce Allah'a saygısızlık etme cüreti yüzünden asılmış olsa da İbnü'l-Arabî, Hallâc'ın onda birinin onda biri bile etmez. Hallâc *enellâh* demiş, İbnü'l-Arabî ise sâlikin riyazette kemale ermesi durumunda kendisine ait nâsûtî (insanî) özelliğın Allah'ın lâhûtî (ilâhî) özelliğı ile birleşeceğine inancını dile getirmiştir. Bu adamın [-ki nezaketsiz ifade İbnü'l-Hayyât'ın kendisine aittir.] görüşü böyledir. Üstelik bunu *el-Fusûs*'ta bizzat açıklamaktadır. Aslında bu görüş Hıristiyanların inancı olup onlar da logos ile Hz. İsa'nın tıpkı suyun süt ile karışması gibi birleştiğini ve Hz. İsa'nın insanî yönünün bu surette Allah'ın ilâhî yönü ile birleştiğini söylemekte ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmektedirler. Allah, yoldan çıkmışların sözlerinden münezzeh ve yücedir (İbnü'l-Hayyât, *Nazîrû's-Suâl ve'l-Cevâb*, 2007, s. 377).

İbnü'l-Hayyât'ın bu değerlendirmesi doğrudan İbnü'l-Arabî'nin Hıristiyanlığın teslis inancından etkilenmek suretiyle Allah'a şirk koştığı anlamına gelmektedir. Fîrûzâbâdî, İbnü'l-Arabî'ye karşı yönetilen bu suçlamaya "Bu, üstadın sözünü ve bundan maksadı uzaktan yakından anlamayan bir kişinin sözüdür. Hâlbuki bu söz Hz. Peygamber'in nevâfil hadisininin bir gereğidir." şeklinde cevaplandırır (Fîrûzâbâdî, *İgtibât*, 2007, s. 357). Fîrûzâbâdî, nevâfil hadisi ile Allah'a izafe edilen, "Ben o vakit kulumun işitmesi, görmesi, tutan eli, yürüyen ayağı olurum (Buhârî, Rikâk, 38)" hadis-i kudsî'sini kastetmektedir. Fîrûzâbâdî aslında Allah'ın, kâmil bir mümine bir ikram olarak feraset bahşetmesi ve artık bu kişinin her an Allah'ın gözetiminde olması

şeklinde anlaşılabilir bir ilâhî lütuftan bahseden İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin, İbnü'l-Hayyât tarafından çarpıtıldığını düşünmektedir.

Fîrûzâbâdî, aynı eserde İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının yasaklanmasına yönelik İbnü'l-Hayyât ve bazı fakihlerce verilen fetvaları da şiddetle reddetmektedir:

Fakih, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının elde edilmesi, okunması ve okutulmasının uygun olmadığını söylemektedir. Muvaffakiyet Allah'a aittir. Bu hiçbir Müslüman'ın ağzına alamayacağı, düpedüz cehalet ürünü çirkin bir sözdür. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına vâkıf olunmadıkça, içeriğine ve inceliklerine muttali olup Kitap ve Sünnete uygun olup olmadığı kesin şekilde tespit edilmedikçe böylesi şeyler yazılamaz. Hâlbuki Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin dört yüzden fazla eseri vardır. Tefsîr-i Kebîr bunlardan biridir. Aynı şekilde Tefsîr-i Sagîr sekiz cüzden oluşan bir kitaptır ki muhakkik müfessirlerin metoduna göre kaleme alınmış olan bu kitapta reddedilebilecek hiçbir husus yoktur (Fîrûzâbâdî, el-İgtibât, 2007, s. 338).

Fîrûzâbâdî bu eserin bazı yerlerinde İbnü'l-Hayyât'ın ismini zikrederek ya da “fakih” diye anarak eleştirmekte ve böylece İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı Yemen sûfîlerini şöyle müdafaa etmektedir:

Keşke bu fakih bu istidlalleri söylemeyip çenesini kapatsaydı. O Hz. Peygamber'e onun söylemediği ibareleri söyletti. Hâlbuki Hz. Peygamber “Kim benim adıma yalan isnatta bulunursa cehennem ateşindeki yerine hazırlansın!” (Tirmizî, İlim, 8) buyurmaktadır. Bu hadis sahihtir ve kırk sahabe tarafından rivayet edilmiştir (Fîrûzâbâdî, el-İgtibât, 2007, s. 348). Aslında bu sözleri ile o, İbnü'l-Hayyât'ın ilmî bakımdan eksik olduğunu ifade etmektedir.

Fîrûzâbâdî daha önce muhtasar şekilde *Reddü'l-Mu'tezirîn ale's-Şeyhi Muhyiddîn* adlı risalesinde İbnü'l-Hayyât'a cevap verdiği belli başlı on beş kadar suçlamaya *el-İgtibât bi Mu'âleceti İbni'l-Hayyât* adlı risalesinde biraz daha tafsilatlı şekilde cevap vermektedir. Buna göre *el-İgtibât'ta* şu konular değerlendirilmektedir: **1.** Hz. Peygamber'e salâtu

selâm getirilmesi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 340-348); **2.** Bidatçilik meselesi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 349); **3.** İbnü'l-Arabî'nin duasının yedi göğü aşarak Allah'a ulaşma iddiasına ilişkin İbnü'l-Hayyât'ın, Hz. Muhammed'in Bi'ru Ma'ûne vakasına sebep olan kişilere yönelik bedduasının ve peygamberlerin bazı dualarının dahi kabul edilmediği şeklindeki istidlâlinin reddi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 349-353); **4.** İbnü'l-Hayyât'ın, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının vehimlerle dolu olduğu iddiasının, bu kitaplarda on binden fazla hadis olması, bunun dışında pek çok ayet, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn sözünün bulunması ile reddedilmesi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 353); **5.** İbnü'l-Arabî'nin en yüksek mertebeye ulaşma iddiası [insân-ı kâmil olma] yönteminin reddine ilişkin cevap (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, 354); **6.** İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin izharını niyet eden kişinin cezalandırılması gerektiğine dair İbnü'l-Hayyât tarafından ileri sürülen görüşün, niyet üzerinden ceza vermenin şer'i olmayıp aynı zamanda mantıksız olduğunun ifade edilmesi suretiyle reddi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 354); **7.** İbnü'l-Hayyât'ın, İbnü'l-Arabî'ye gaybın bilgisine sahip olma iddiasında bulunduğu ithamı ile şirk isnat etmesine ilişkin reddiye (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 354); **8.** İbnü'l-Arabî'nin gulât-ı sûfiyyeden olduğu iddiasına dair İbnü'l-Hayyât'ın iddiasının çürütülmesi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 355); **9.** Hallâc'ın zındıklıkla ithamı ve İbnü'l-Arabî'nin ondan da kötü olduğu şeklindeki iddiasıyla İbnü'l-Hayyât'ın gaybı taşıdığına söylenmesi ve bu yöndeki değerlendirme (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 356); **10.** İbnü'l-Hayyât'ın, İbnü'l-Arabî'ye ait İnsân-ı Kâmil ile ilgili değerlendirmesinin çarpıtılarak bunun Hıristiyan düşüncesi ile ilişkilendirilmesine karşı reddiye (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 357-358); **11.** Sûfîlerin tahkîkî nazar yönteminin olmadığına dair ithamın cevaplandırılması (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 359); **12.** Sühreverdî'nin kitaplarında edebîn terkine dair ifadelerin olduğuna dair itham ve değerlendirilmesi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 359); **13.** Fakihîn, İbnü'l-Arabî ile ilgili olarak bazı şahsiyetlerin olumsuz görüşleri bulunduğu iddiasının reddi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 360-363); **14.** İbnü'l-Hayyât'ın tarihî ve kronolojik bazı hatalarının tespiti (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 363-365); **15.** Cünübün ve hayız gören kadının mescitte bulunabileceğine dair İbnü'l-Arabî'ye isnat edilen görüşün değerlendirilmesi (Fîrûzâbâdî, *el-İgtibât*, 2007, s. 365-366).

Sonuç ve Değerlendirme

Fîrûzâbâdî, ders halkalarında, müzakere ve yazılarında Ekberî düşünceleri savunmuş, *Reddü'l-Mu'tezirîn* ve *el-İgtibât* adlı risalelerinde bu düşüncelerini açıkça ortaya koymuştur. *Besâ'irü Zevî't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (I-VI) adlı kapsamlı tefsirinde ise yer yer terminolojik noktada tasavvuf alanına atıflarda bulunsa da nazari konulara girmez. Daha çok ahlakçı bir tutum içindedir. Örneğin “gınâ” kelimesi ile ilgili değerlendirmede ayetler arasında semantik bağlantılar kurarak konuyu gönül zenginliği kavramını dışlamadan ele alır (Fîrûzâbâdî, *Besâ'irü Zevî't-Temyîz*, c. IV, s. 150). Fîrûzâbâdî'nin tasavvufa ilişkin atıflarının takip edileceği bir diğer eseri, *Sifrü's-Se'ade*'sidir. Örneğin burada tâlib-i tarîk'in halvet nevilerini anlatır. Hakikat ilminin artmasının Hak'tan lütuf ile olacağını, bunun kevnî ve fizik dünyanın kayıtlarından kurtulmak suretiyle ve eşya üzerinde nazar ve fikir etmenin ötesinde bir şey olduğunu söyler. Ona göre asıl olan, nefesin dil ile hemhal olması değil, dervişin nefesini ruhu ile mezcetmesidir (Fîrûzâbâdî, *Sifrü's-Se'ade*, 1982, s. 4).

Bazı fakihlerin İbnü'l-Arabî'nin hilafına bir şey duyduklarında hemen onların İbnü'l-Arabî'yi kınayıp bidatçilik ile suçladıklarını ve eleştiri yağmuruna tuttıklarını ifade eden Fîrûzâbâdî, ümmetin hadis hafızı Ebû Hureyre'nin Allah Resulü'nden iki ilim kabından hadis ezberlediğini, fakat bunlardan sadece birinde bulunan hadisleri aktardığını ifade eden sözüne atıfta bulunmakta ve yine Ebû Hureyre'nin kendi beyanına göre diğer ilim kabındaki hadisleri aktarmasının ise boğazının kesilmesi ile eş değer olduğunu ifade etmesinin irfânî bir nebevî ilme işaret ettiğini söylemektedir (Fîrûzâbâdî, *Reddü'l-Mu'tezirîn*, 2007, s. 378). Bu çerçevede Fîrûzâbâdî'ye göre, İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın bir ders halkasında İbnü'l-Arabî hakkında zındıklık ithamına, gerçekte onun, İbnü'l-Arabî'nin zamanın Kutb'u ve Gavs'ı olduğunu bilmesine rağmen bir cevap vermemesini, bilahare “Fukaha meclisinde idik.” şeklinde açıklamasının, haddizatında zahiri ilimlerle işigal eden pek çok kişinin İbnü'l-Arabî'nin hakikatini anlamakta güçlük çektiğinin bir anlatımı

olduğunu dile getirmektedir (Fîrûzâbâdî, *Reddü'l-Mu'tezirîn*, 2007, s. 381).

Fîrûzâbâdî'nin yukarıda bir kısmını aktardığımız, başta *el-İğtibât bi Mu'âleceti İbni'l-Hayyât* adlı eseri ve ilk reddiyesi olan, daha kısa çaplı *Reddü'l-Mu'tezirîn ale's-Şeyhi Muhyiddîn* risalesi İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğe ilişkin önemli birer savunma niteliğindedir. Fîrûzâbâdî, fukaha tarafından “devran sevicilik” ile itham edilmesine rağmen bir fakih ve sûfî olarak kararlı duruşundan vazgeçmemiştir. O, fakih ve kadı kimliği ile Yemen’de tasavvufun meşruiyetinin sağlanması konusunda anlamlı bir figürdür.

Elbette Zebid şehrinde Fîrûzâbâdî'den sonra da benzer şekilde sûfî ve fukaha cephesinden karşılıklı reddiyeler yazılmıştır. Öyle ki Fakih Muhammed b. Alî b. Nüreddîn el-Mevza'î en-Nâşirî'den (ö. 825/1422) sonra dahi bu tür reddiyelere rastlanmaktadır. İbnü'l-Hayyât'ın *Nazîru's-Suâl ve'l-Cevâb* risalesi Fîrûzâbâdî tarafından bertaraf edilmiş olsa da Mevza'î kendi döneminde İbnü'l-Hayyât'ınkine benzer bir misyon üstlenmiştir. Sûfilere karşı *Keşfü'z-Zulme 'an Hâzihi'l-Ümme* adlı bir eser yazan Mevza'î bu meseleye özel mesai ayıran bir fakihtir. Bu eserinde *Fusûs*'u, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerini ve onun usûlü'd-dîn kitaplarını pek çok yönden tenkit etmektedir (Ehdel, 1964, s. 217).

Âlimler, İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri konusunda her dönemde ihtilafa düşmüşlerdir. Bu doğrultuda bir tarafta Kâşânî gibi İbnü'l-Arabî felsefesini İslâm düşüncesinin başarılı bir yorumu olarak görenler bulunurken, diğer taraftan İbn Teymiyye gibi onu ve Vahdetü'l-Vücûd düşüncesini ağır şekilde eleştiren, hatta İbnü'l-Arabî'yi tekfir edenler de bulunmaktadır (Beşîr, 2016, s. 236).

Yemen de bu fikir çatışmalarından nasibini almıştır. Özellikle fakihlerin İbnü'l-Arabî ve takipçileri hakkındaki ağır eleştirileri ve cılız da olsa sûfilerin bu eleştirilere reddiyeler yazma gayreti asırlarca sürmüştür. Nitekim Yemen’de İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini ve bu fikirleri benimseyen sûfilere savunan Fîrûzâbâdî, yazdığı eserlerle Yemen tasavvufuna büyük katkı sağlamıştır. Onun zamanında Yemen’de sûfiler, düşüncelerini rahatça ifade edebilmişlerdir. Fîrûzâbâdî'nin etkisi vefatından sonra dahi hissedilmiştir. Öyle ki onun vefatını müteakiben yeni baş kadı olan İbnü'r-Reddâd, İbnü'l-Arabî takipçilerini onun fikirlerini yayma konusunda serbest bırakmıştır (Knysh, 1998, s. 226). Fîrûzâbâdî, sözlükçülük alanında en önemli şahsiyetlerden biri olmakla

beraber gerek *Besâir*'i ile tefsir, gerekse de fıkıh alanında ve bilhassa Ekberî gelenekle ilgili fikirleri ve müdafaaları ile tasavvuf düşüncesinde önemli bir entelektüel sûfi olarak yerini almaktadır.

Kaynakça

- Asîrî, M. A. (2006). *Ebü'l-Hasen el-Hazrecî ve âsâruhu't-târihiyye*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İctimâiyye, Riyad, no. 1406.
- Askalânî, A. b. A. İ. H. (1971). *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-'umr*. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî (c. VIII).
- Atâ'ullah, R. Y. (1985). *Târîhü'l-Âdâbi'l-'Arabîyye*. (thk. A. N. 'Atavî) (II, s. 240-255) Beyrut: Müessesetü 'İzziddîn.
- Aziz, M. A. (2011). *Religion and mysticism in early Islam*. London-New York: I.B.Tauris, I.B.Tauris & Co.
- Beşîr, M. M. (2016). *Felsefetü İbni 'Arabî fi'l-Ma'rifeti ve'l-Vucûdi*. Ürdün-İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs.
- Carter, M. (1998). "al-Fîrûzâbâdî", *Encyclopedia of Arabic Literature*. (ed. Julia Scott Meisami and Paul Starkey) (I, s. 234) London: Routledge.
- Çakmaklıoğlu, M. M. (2011). *İbn Arabî'de ma'rifetin ifadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Daşkıran, Yaşar (2018). "Kur'ân-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. (22:2, s.1347-1368), Sivas.
- Ebû Zeyd, B. b. A. (2006). *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhu âsâruhû mevâriduhû*, Riyad: yy.
- Ehdel, A. b. H. (1964). *Keşfü'l-gitâ an hakâiki't-tevhîd ve akâidi'l-muvahhidîn*. (thk. A. Bekir) Tunus: yy.
- , (1986). *Tuhfetü'z-zemen fî târihi sâdâti'l-Yemen*. (thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî) (II) Beyrut: yy.
- Fâsî, T. (1990). *Zeylû't-takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût) (II) Beyrut.
- Ferrûh, Ö. *Târîhü'l-edebi'l-'Arabî min matla'i'l-karni'l hâmis el-hicrî ile'l-fethi'l-'Usmânî*. (III) Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Fîrûzâbâdî, M. (1992). *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. (thk. M. A. en-Neccâr) Beyrut: Dârü'l-İlm.

- , (1987). *el-Bulga fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luga*. (thk. Muhammed el-Misrî) Kuveyt: Menşûrât Merkezi'l-Mahtûtât ve't-Turâs.
- , (2007). “el-İgtibât bi mu‘âleceti ibni'l-Hayyât”, *En-Nûru'l-ebher fî'd-difâ'i 'ani'ş-Şeyhi'l-Ekber*. (thk. A. F. el-Mezîdî) (s. 320-389) Kahire: Dârü'z-Zikr li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- , (1992). *Sifrü's-se'âde*. (nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî) Katar: İdâretü İhyâi Turâsi'l-İslâmî.
- Gökkır, B. (2015). “al-Fîrûzâbâdî”, *The Biographical encyclopedia of Islamic philosophy*. (ed. Oliver Leaman) (s. 104-105) London: Bloomsbury Academic.
- Görmez, M. (2008). “Radyüddîn Sâgânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XXXV, s. 487-489) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- 1) Gürlek, D. (2008). *Ayaklı Kütüphaneler*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Habeşî, A. M. (1976). *es-Sûfiyye ve'l-fukahâ fî'l-Yemen*. San'a: Mektebetü'l-Cîlü'l-Cedîd.
- Hamîdî, Y. b. A. b. M. (2008). *el-Melikü'l-efdal er-Resûlî -cuhûduhû es-siyâsiyye ve'l-ilmîyye-*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Câmîatü'l-Ümmü'l-Kurâ.
- Hanif, N. (2000). *Biographical encyclopaedia of sufis: South Asia*, New Delhi: Sarup and Sons.
- Hizmetli, S. (2001). “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XXIV, s. 510-514) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (1990). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. (thk. O. Yahyâ) (XIV/I) Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye Âmme.
- Kılıç, H. (1996). “Fîrûzâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XIII, s.142-145) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Knysh, A. D. (1998). *Ibn Arabi in the later Islamic tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. USA: New York State University Press.
- Makkarî, Ş. İ. (1887). *Mecmû‘ İbnü’l-Makkarî*. San’a: Matbaatü’l-Yemenî.
- Palacios, A. (1965). *İbn Arabî Hayâtuhu ve Mezhebuhu*. (trc. Abdurrahman Bedevî) Kahire: Mektebetü’l-Angelo el-Mısriyye.
- Refik, A. (1994). “el-Fîrûzâbâdî ve mu‘cemuhû el-Kâmûsü’l-Muhît”, *ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye*. (XXIX, 4, s. 113-131) İslamabad.
- Saîd, A. K. (2003). “es-Sûfiyye fi’l-Yemen”, *el-Mevsûa ‘tü’l-Yemeniyye*. (nşr. A. Câbir Afif) (III, s. 1896-1904) San’a-Yemen: Müessesetü’l-Afifü’s-Sekâfiyye.
- Seyyid, C. b. M. (2004). *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhû fi Hidmeti’s-Sünneti’n-Nebeviyye ve ‘Ulûmihâ*. (I/III) Medine.
- Strotman, V. (2016). *Majd al-din al-Fîrûzâbâdî (1329-1415) A Polymath on the Eve of the Early Modern Period*. Leiden: E. J. Brill.
- Şahinoğlu, M. N. (1988). “Abdülkerîm el-Cîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (I, s. 250) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şevkânî, M. b. A. (ty). *el-Bedru’t-Tâli‘ bi-Mehâsini Men Ba‘de’l-Karni’s-Sânî*. (II, s. 280-285) Beyrut: Dârü’l-Mârife.
- Yıldız, H. D. (1991). “Arabistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (III, s. 252-258) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zebîdî, E. A. Z. (1986). *Tabakâtu’l-havâs fi ehli’s-sıdk ve’l-ihlâs*. (nşr. A. M. el-Hibşî) Beyrut: yy.
- Ziriklî, H. (1984). *el-A‘lâm*. (c. III) Beyrut: yy.

ملخص البحث:

تُعدُّ الخطابة من الفنون النثرية المهمّة التي تتوجّه إلى جمهورٍ معيّن من الناس لنقل أفكارٍ خاصةٍ إليهم، وبناءً على ذلك تنوّعت الخطبُ بين الخطبِ الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة وغيرها.

ومن الخطب السياسية التي كانت شديدة الوقع في جمهور المتلقين خطبة قطري بن الفجاءة أحد رؤساء فرقة الأزارقة وأبطالهم المشهود لهم بالفصاحة والبلاغة والبيان، وبحثنا هذا هو دراسة فنيّة جماليّة لهذه الخطبة، والهدف من هذه الدراسة هو بيان أهمّ جماليات الأسلوب في هذه الخطبة، وتوضيح أهم الخصائص الأسلوبية فيها، مبرزين من خلال ذلك القدرة البلاغية والفنيّة والأدبية التي يتّسم بها الخطيب، والتي ساهمت بشكل أو بآخر في جذب انتباه الجمهور وشدهم للتلوّق بنصّ الخطبة ومتابعته بحبٍ وشغفٍ من دون فتورٍ أو مللٍ.

وقد اعتمدنا في دراستنا المنهج التحليلي الذي يقوم على تحليل الخطبة وتوضيح السمات الجماليّة فيها من خلال مستوياتٍ عدّة، منها المستوى الصّرفي، والمستوى الصّوتي، والمستوى الدلالي، والمستوى التركيبي، وفي كلّ مستوى من هذه المستويات نبرز القيمة الجمالية لكلٍّ من الفنون البلاغية أو الصوتية أو الصرفية أو الدلالية التي أتى بها الخطيب لإقناع المستمعين أو المتلقين والتأثير فيهم. ففي المستوى الصوتي برز التدرُّج في الأفكار كقيمة جماليّة بغية إقناع المتلقّي واجتذابه، إضافةً إلى سمة التكرار لكلمات معيّنة أو جملي وتراكيب، مما خلق نمطاً إيقاعياً جميلاً في الخطبة. وفي المستوى الصّرفي برزت المزاوجة بين الصّيغ الصّرفية، فكان لها أثرٌ في التنغيم الموسيقي المتتابع للخطبة. إضافةً إلى اعتماد أفعال ماضية ومضارعة لها دلالة خاصة، وتواتر صيغ مشتقة متنوعة كاسم الفاعل واسم المفعول والصّفة المشبهة باسم الفاعل.

وفي المستوى التركيبي ظهرت الأساليب الخبرية التي دلّت على الهدوء والسكينة، إضافةً إلى اعتماد الخطيب ملامحاً أسلوبياً مهمّاً هو الاستشهاد بآيات الذكر الحكيم.

وفي المستوى الدلالي تنوّعت الحقول الدلالية من حقولٍ طبيعيّة إلى حقولٍ وصفيّة إلى حقولٍ ماديّة ومعنويّة.

* Bu makale Prof. Dr. Ramazan Kazan danışmanlığında yürütülen “Emevi Dönemi Siyasetçilerinin Retoriğinde Üslup Estetiği” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Mütercim-Tercümanlık Arapça Anabilim Dalı, e-posta: mustafamawas101@gmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 30.10.2018

Makale Kabul Tarihi : 11.12.2018

إنَّ كلَّ ما سبق، وسواه ممَّا ورد في الدراسة، يجعل هذه الخطبة جديرة بالوقوف عندها طويلاً، ويجعلها أنموذجاً أدبياً يمكن أن يُتخذ معياراً أدبياً يُقاس عليه، سواء على المستوى الدلاليّ أو المستوى البلاغيّ أو المستوى التأثيريّ.

الكلمات المفتاحية :

خطابة ، دراسة ، فنّيّة ، جمالية ، أسلوب ، مستوى ، صرفي ، دلالي ، تركيبی ، صوتي .

KATARÎ B. el-FUCÂ'E'NİN HUTBESİNİN BELAGAT AÇISINDAN İNCELENMESİ

Öz

Hitabet, hatiplerin özel düşünceler ve anlamları aktarmak amacıyla belirli bir topluluğa hitap ettiği önemli nesir sanatlarından biridir. Hitabetin türü hitap edilen kitleye ve verilen hutbenin amacına göre değişir. Dini, siyasi, kültürel vb. hutbe türleri buna örnek gösterilebilir.

Hutbeler genelde kolayca alımlanabilen kısa özelliktedir, dinleyiciyi daraltıp bunaltan uzun ve karmaşık biçimde değildir. Bu nedenle hutbelerde çoğunlukla abartı ve mübalağadan uzak durulur, anlatımın veciz ve duru olduğu görülür.

Hatiplerde bulunması gereken belirgin özellikler şunlardır: bilgi açısından donanımlı olmak, diksiyonu düzgün olmak, kuvvetli bir ses, prezantasyon ve özgüvene sahip olmak, konuşma sırasında belirli bir noktaya odaklanmadan bütün dinleyicilerle göz teması kurmak, sunulan konuya uygun şekilde anlatım ve tonlama becerisine sahip olmak.

Bu çalışmada, hicri birinci ve ikinci yüzyıllarda Bağdat ve Şam arasında yaşayan Ezârîka halkının ileri gelenlerinden ve kahramanlarından biri olan hatip Katarî b. el-Fucâ'e'ye ait olan ve hakkında Hz. Ali'ye ait olduğu yönünde rivayetler de bulunan bir hutbe incelenmiş, hutbenin fonetik, sarf, nahiv ve anlam yapısı Arap dilinin üslupbilim ve belagatı açısından irdelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Belagat, Sanat, Estetik, Üslupbilim, Sarf, Anlambilim, Nahiv, Fonetik

An Aesthetic Study for the Rhetoric of Qatari ibn Al Fuja'a

Abstract

Rhetoric is an important prose art that appeals to a particular audience in order to convey specific ideas and meanings from the preacher to this audience. So the type of sermon (khutbah) varies according to the audience and the desired purpose. We find political, religious, cultural discourses and so on.

The sermons are usually characterized by its shortness of sight, being easy to receive without bothering the recipient. Therefore, the preachers refrain from exaggerating and tend to give briefness and shortness.

The Khatib must have several qualities, notably: good knowledge and pronunciation, loud voice, strength of attendance, self-confidence, looking at all the addressees without focusing on a particular point, experience of speech in terms of toning sentences according to the subject presented.

In this study, a speech belonging to one of the heads of the Azareqa squad and one of their heroes, Abou Na'aamah Ibn Al Fuja'a will be examined, which was also referred to Ali bin Abi Talib. On this context we will study the stylistic characteristics of this sermon and the aesthetics of the style of Ibn Al Fuja'a starting from its phonetic levels to its morphological, semantic and syntactic levels.

Keywords: Rhetoric, technical, aesthetic, methods, morphological, semantic, syntactic, phonetic.

Structured Abstract

Rhetoric is an important prose art that appeals to a particular audience in order to convey specific ideas and meanings from the preacher to this audience. So the type of sermon (khutbah) varies according to the audience and the desired purpose. We find political, religious, cultural discourses and so on.

The sermons are usually characterized by its shortness of sight, being easy to receive without bothering the recipient. Therefore, the preachers refrain from exaggerating and tend to give briefness and shortness.

The Khatib must have several qualities, notably: good knowledge and pronunciation, loud voice, strength of attendance, self-confidence, looking at all the addressees without focusing on a particular point, experience of speech in terms of toning sentences according to the subject presented.

In this study, a speech belonging to one of the heads of the Azraqa squad and one of their heroes, Abou Na'aamah Ibn Al Fuja'a will be examined, which was also referred to Ali bin Abi Talib. On this context we will study the stylistic characteristics of this sermon and the aesthetics of the style of Ibn Al Fuja'a starting from its phonetic levels to its morphological, semantic and syntactic levels.

On the phonetic side, we will show the vocal levels upon which Khateeb relied in his sermon from calm to strength, which help his audience tighten to him.

At the morphological level, we will examine the morphological formulas adopted by Khatib in his sermon.

At the syntactic level, we will study the structures that prevailed in the sermon and explain why they are based on these structures. We will also explain the reason for his selection of the news structures that were generally shown in the sermon to be calm and peaceful.

We will also explain the reason why Khatib adopted the Quran in his sermon so as to strengthen his argument before his audience and show his proficiency in the use of the Holy Quran.

We will also study the most important rhetorical phenomena of the metaphors and displacements and explain the aesthetic values of this rhetoric.

In addition to this we will explain the methods of Badi' from Tibaq to Jenas and the reason for this diversification, which expels monotony and boredom from the listener.

At the semantic level will show the semantic fields that control the engagement from natural fields to descriptive fields, to physical and moral fields.

We will also explain the style of the sermon. There are many patterns in the Umayyad period spreading from policy to dialectic to religious preaching as found in Qatari sermon in our hands.

I will also show the role of intimidation and desire to reach the hearts of those who want to be addressed to them which is accompanied by the temptation and intimidation of the hustle and loud voice, where Khatib was able to raise the tone of his voice and made a musical sense suitable for the subject of his speech by using the structural sentences that helped him a lot in transforming the tone of his voice and adjusting his emotions from intensity to soft. The Khatip also used gradient in the rhythm, where we see him calm and moderate in intensity even if he began strongly at the beginning of his speech. Because the power of the engagement lies in the power of its beginning. We will demonstrate it by his using of the vowel letters.

I will also explain why he used the derivatives which gave the speech a parallel musical theme and facilitates the process of memorization and dumping.

I will also touch on the religious field that was clearly shown in the entire sermon, especially the Qatari had quoted a large number of Quranic verses to strengthen his argument and provide evidence to his group that listened to him.

I will point out the psychological aspect that Qatari has adopted \ where he intended to make his speech wear a dress worthy of the recipients and suit their nature and take from their souls where it can take a place meaningfully, because those who hear him are from his community who believe in his ideas.

Then comes the conclusion, which shows the most important findings we reached, which we have highlighted the most important stylistic characteristics that characterizes his sermon.

مدخل :

بين يدينا خطبة تُنسب إلى أحد رؤساء فرقة الأزارقة وأبطالهم وهو أبو نعامة قطري بن الفُجاءة، كما تُنسب إلى سيّدنا عليّ بن أبي طالب، بأنّها له، وبأنّ قطرياً قد تمثّل بها في إحدى خطبه بالأزارقة.

وما يقوّي نظرتنا إلى دراستها منسوبة إلى (قطريّ بن الفجاءة) أنّ الخطبة قد وردت منسوبة له في غير كتاب تراثي، ومن هذه الكتب: (البيان والتبيين)¹، و(عيون الأخبار)²، و(العقد الفريد)³، و(نهاية الأرب)⁴، و(صبح الأعشى)⁵،... كما وردت منسوبة إلى سيّدنا عليّ بن أبي طالب في: (نهج البلاغة)، و(دستور معالم الحكم)⁶،...

وعليه نرى أنّه لا ضير في أن ندرس الخصائص الأسلوبية في هذه الخطبة ونعزوها لقطريّ بن الفجاءة، لأنّ الروايات قد نسبتها مرّة إلى قطريّ ومرّة أخرى إلى سيّدنا عليّ، ولأنّ الخوارج كانوا أصحاب الإمام وأنصاره، ولأنّ قطرياً أيضاً خطيب مشهود له بالبلاغة والفصاحة استطاع أن يغيّر في بعض التراكيب - وإن كان تغييراً طفيفاً جدّاً- ولكنّه تغيير يناسب المقام الذي قيلت فيه، وهذه بلاغة منه.

أ- نصُّ الخطبة⁷ :

"وصعد قَطْرِيٌّ بن الفُجاءة منبر الأزارقة، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال:

أما بعد: فإني أُحدِّركم الدنيا، فإنّها حُلُوَّةٌ حَصْرَةٌ⁸، حُقَّتْ⁹ بالشَّهوات، وراقت¹⁰ بالقليل، وَتَحَيَّبَتْ¹¹ بالعاجلة، وَحَلِيَّتْ¹² بالأمال، وَتَزَيَّنَتْ¹³ بالغرور، لا تدوم حُبْرَتُهَا¹³، ولا تُؤْمَنُ فُجْعَتُهَا، غَرَارَةٌ ضَرَّارَةٌ، حَوَانَةٌ عَدَّارَةٌ، وَحَائِلَةٌ¹⁴ زَائِلَةٌ، وَنَافِدَةٌ¹⁵ بَائِدَةٌ، أَكَّالَةٌ عَوَّالَةٌ¹⁶، بَدَّالَةٌ نَقَّالَةٌ، لا تَعْدُو إِذَا هِيَ تَنَاهَتْ إِلَى أَمْنِيَّةِ أَهْلِ الرَّغْبَةِ فِيهَا، وَالرِّضَا عَنْهَا، أَنْ تَكُونَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (كَمَا إِذَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ، فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ، فَأَصْبَحَ هَشِيمًا¹⁷ تَذْرُوه الرِّيحَ، وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا)¹⁸، مع أنّ امرأً لم يكن منها في حُبْرَةٍ، إِلَّا أَعْقَبْتَهُ بَعْدَهَا عِبْرَةٌ، وَلَمْ يَلْقَ مِنْ سَرَائِهَا بَطْنًا، إِلَّا مَنَحْتَهُ مِنْ ضَرَّائِهَا ظَهْرًا¹⁹، وَلَمْ تَطْلُغْ غَيْثُهُ²⁰ رَحَاءً، إِلَّا هَطَلَتْ²¹ عَلَيْهِ مُزْنُهُ بَلَاءً، وَحَرِيٌّ إِذَا أَصْبَحَتْ لَهُ مَنْتَصِرَةٌ، أَنْ تُمِيبَ لَهَا خَاذِلَةٌ مُتَنَكِّرَةٌ، وَإِنْ جَانِبٌ مِنْهَا اِعْدُوذَبَ وَاخْلَوَى²²، أَمَرَ عَلَيْهِ مِنْهَا جَانِبٌ وَأَوْبَى²³، وَإِنْ آتَتْ امْرَأً مِنْ غَضَابَتِهَا²⁴ وَرَفَاهَتِهَا نِعْمًا، أَرْهَقَتْهُ مِنْ نَوَائِبِهَا تَعَبًا، وَلَمْ يُمَسِ امْرُؤٌ مِنْهَا فِي جَنَاحِ أَمْنٍ، إِلَّا أَصْبَحَ مِنْهُ عَلَى قَوَادِمِ²⁵ حَوْفٍ، غَرَّارَةٌ، غُرُورٌ مَا فِيهَا، فَانِيَةٌ، فَإِنْ مَنَ عَلَيْهَا، لَا خَيْرَ فِي شَيْءٍ مِنْ زَادِهَا إِلَّا التَّقْوَى، مَنْ أَقَلَّ مِنْهَا اسْتَكْثَرَ مِمَّا يُؤْمِنُهُ، وَمَنْ اسْتَكْثَرَ مِنْهَا

استكثر مما يُوبقه²⁶ ، ويُطيل حُزنه، ويُبكي عَيْنه، كم واثقٍ بها قد فَجَعْتُهُ، وذي طُمَأْنِينَةٍ إِلِهَا قَد صَرَغَتْهُ²⁷ ، وذي اختيالٍ²⁸ فيها قد خَدَعْتُهُ، وكم من ذي أُتْبِهَةٍ فيها قد صَبَّرْتُهُ حَقِيرًا، وذي نَخْوَةٍ قَد رَدَّتْهُ ذَلِيلًا، وكم من ذي تَاجٍ قَد كَتَبْتَهُ²⁹ للبدین والفم، سَلْطَانًا دُولَ، وَعَيْشَهَا رَنْقًا³⁰ ، وَعَدَّهَا أَجَاجًا، وحلّوها صَبْرًا، وَغَدَاؤَهَا سَمَامًا، وَأَسْبَابُهَا³¹ رِمَامًا، وَقِطَافُهَا سَلْعًا³² ، حَمُّهَا بَعْرَضَ مَوْتٍ، وَصَحِيحُهَا بَعْرَضَ سُقْمٍ، وَمَنِيْعُهَا بَعْرَضُ اهْتِضَامٍ، مَلِيكُهَا مَسْلُوبٌ، وَعَزِيْزُهَا مَغْلُوبٌ، وَسَلِيْمُهَا مَنكُوبٌ، وَجَامِعُهَا مَحْرُوبٌ³³ ، مع أَنَّ وِراءَ ذَلِكَ سَكَرَاتِ المَوتِ، وَهَوْلُ المَطْلَعِ، وَالوَقُوفَ بَيْنَ يَدَيِ الحَكْمِ العَدْلِ (لِيَجْزِيَ الذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمَلُوا، وَيَجْزِيَ الذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى)³⁴ .

أَلَسْتُمْ فِي مَسَاكِينِ مَنْ كَانَ أَطْوَلَ مِنْكُمْ أَعْمَارًا، وَأَوْضَحَ مِنْكُمْ أَثَارًا، وَأَعَدَّ عَدِيدًا، وَأَكْتَفَ جُنُودًا، وَأَعْتَدَ عِتَادًا³⁵ ، وَأَطْوَلَ عِمَادًا؟ تُعَبِّدُوا³⁶ لِلدُّنْيَا أَيَّ تَعْبُدُوا! وَأَتْرُوها أَيَّ إِثَارًا! وَظَعَنُوا عِنها بِالكَرْهِ وَالصَّغَارِ! فَهَلْ بَلَّغْتُمْ أَنَّ الدُّنْيَا سَمَحَتْ لِهِمْ نَفْسًا بِفِدْيَةٍ، أَوْ أَغْنَتْ عَنْهُمْ فِيما قَد أَهْلَكْتُمْ بِخَطْبٍ³⁷ ؟ بَلْ قَد أَرَهَقْتُمْ بِالْفَوادِحِ³⁸ ، وَضَعَضْتُمْ بِالنَّوائبِ، وَعَقَرْتُمْ بِالمِصائبِ³⁹ ، وَقَد رَأَيْتُمْ تَنكُرُها لِمَنْ دَانَ⁴⁰ لِها، وَأَثَرُها وَأَخْلَدَ إِلِها حِينَ ظَعَنُوا عِنها لِفِراقِ الأَبَدِ، إِلى آخِرِ المُسْتَدِ⁴¹ ، هَلْ زَوَّدْتُمْ إِلاَّ السَّغْبَ⁴² ، وَأَحْلَيْتُمْ إِلاَّ الضَّنْكَ، أَوْ نَوَّرْتُمْ لِهِمْ إِلاَّ الظُّلْمَةَ، أَوْ أَعَقَبْتُمْ إِلاَّ النَّدَامَةَ؟ أَفِهذِهِ تُؤْتِرُونَ، أَمْ عَلِمُوا تَحْرِصُونَ، أَمْ إِلِها تَطْمَنُّونَ؟ يَقُولُ اللهُ جَلَّ ذِكْرُه: (مَنْ كانَ يُرِيدُ الحِياَةَ الدُّنْيا وَزِينَتِها نُوفِّ إِلِهمْ أَعْمالَهُمْ فِيها وَهَمَّ فِيها لا يُبْخَسُونَ، أُولئِكَ الذِينَ لَيْسَ لِهِمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ ما صَنَعُوا فِيها وَباطِلًا ما كانوا يَعْلَمُونَ)⁴³ ، فَبَسَّتِ الدَّارُ لِمَنْ لَمْ يَتَّهَمِها، وَلَمْ يَكُنْ فِيها عَلى وَجَلٍ مِنْها.

فاعلموا -وأنتم تعلمون- أنكم تاركوها لا بُدَّ، فإنما هي كما وصفها الله باللعب واللهو، وقد قال الله تعالى: (أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ⁴⁴ آيَةً تَعْبَثُونَ، وَتَتَّخِذُونَ مَصْنَعِ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ، وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ)⁴⁵ ، واتعظوا فيها بالذين قالوا: (مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً؟)⁴⁶ ، حُمِلُوا إِلى قَبورِهِمْ فلا يُدْعَوْنَ رُكبانًا، وَأُنزِلُوا فِيها فلا يُدْعَوْنَ⁴⁷ ضِيفانًا، وَجُعِلَ لِهِمْ مِنَ الضَّرِيحِ أَكْبانٌ⁴⁸ ، وَمِنَ التُّرابِ أَكْفانٌ، وَمِنَ الرُّفَاتِ جِيرانٌ، فَهَمَّ جِيرةٌ لا يَجِيبُونَ دَعايًا، وَلا يَمْنَعُونَ ضِيمانًا، وَلا يَبالونَ مَندَبَةً⁴⁹ ، إِنا أَخْصَبُوا⁵⁰ لَمْ يَفْرَحُوا، وَإِنْ فَحِطُوا⁵¹ لَمْ يَقْنَطُوا، جَمَعٌ وَهَمَّ أَحادٌ، وَجِيرةٌ وَهَمَّ أبعادٌ، مَتناوُونَ لا يَزُورُونَ وَلا يَزَارُونَ، حُلْماءٌ قَد ذَهَبَتْ أَضغاثُهُمْ، وَجُهلاءٌ قَد ماتَتْ أَحقادُهُمْ، لا يُخْشَى فَجْعُهُمْ، وَلا يُرْجَى دَفْعُهُمْ، وَكَمَا قالَ اللهُ تَعالَى: (فَتِلْكَ مَساکِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلاَّ قَلِيلًا، وَكُنَّا نَحْنُ الوارِثِينَ)⁵² ، اسْتَبَدَلُوا بِظَهْرِ الأَرْضِ بَطْناً، وَبالسَّعَةِ ضِيقًا، وَبالأهلِ غُربةً، وَبالنُّورِ ظُلْمَةً،

فارقوها كما دخلوها، حُفَاءَ عُرَاءَ فُرَادَى، غير أن ظعنوا بأعمالهم إلى الحياة الدائمة، وإلى خلود الأبد، يقول الله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ، وَعَدَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)⁵³، فاحذروا ما حذرَكم الله، وانتفعوا بمواعظه، واعتصموا بحبله، عَصَمْنَا اللَّهُ وَإِيَاكُمْ بِطَاعَتِهِ، وَرَزَقْنَا وَإِيَاكُمْ أَدَاءَ حَقِّهِ".

دراسة الخطبة:

بين يدينا خطبة تُنسب إلى أحد رؤساء فرقة الأزارقة وأبطالهم وهو أبو نعامه قطري بن الفُجاءة، كما تُنسب إلى سيّدنا عليّ بن أبي طالب، بأنّها له، وبأنّ قطرياً قد تمثّل بها في إحدى خطبه بالأزارقة.

ويحسن بنا أن نعرّف بقطريّ بن الفجاءة وبفرقة الأزارقة قبل الولوج إلى الدراسة الأسلوبية فنقول:

"قطريّ بن الفُجاءة (000-78 هـ).... (أبو نعامه) ابن الفجاءة (واسمه جعونة) ابن مازن بن يزيد الكناني المازني التميمي: من رؤساء الأزارقة (الخوارج) وأبطالهم. من أهل "قطر" بقرب "البحرين" كان خطيباً فارساً شاعراً. استفحل أمره في زمن مصعب بن الزبير، لما ولي العراق نيابة عن أخيه عبد الله. وبقي قطريّ ثلاث عشرة سنة يقاتل ويسلمّ عليه بالخلافة وإمارة المؤمنين. والحجاج بن يوسف يسير إليه جيشاً بعد جيش، وهو يردهم ويظهر عليهم. وكانت كنيته في الحرب أبا نعامه (ونعامه فرسه) وفي السلم أبا محمد. قال صاحب سنا المهتمدي في وصفه: "كان طامّة كبرى وصاعقة من صواعق الدنيا في الشجاعة والقوة وله مع المهالبة وقائع مدهشة، وكان عربياً فصيحاً مفوهاً وسيداً عزيزاً، وشعره في الحماسة كثير". وهو صاحب الأبيات المشهورة التي أولها:

"أقول لها وقد طارت شعاعاً من الأبطال ويحك لا تراعي"

اختلف المؤرخون في مقتله، فقيل: عثر به فرسه، فاندقت فخذه، فمات، وجيء برأسه إلى الحجاج. وقيل: توجه إليه سفيان بن الأبرد الكلبلي، فقاتله وقتل في المعركة، بالريّ أو بطبرستان⁵⁴.

أما الأزارقة فهم "أصحاب نافع بن أزرق، قالوا: كفر عليّ -عليه السلام- بالتحكيم، وابن ملجم محق، وكفرت الصحابة -رضي الله عنهم- وقضوا بتخليدهم في النار"⁵⁵.

وقد "ظهرت هذه الفرقة بعد أن فارق الخوارج عبد الله بن الزبير الذين كانوا قدموا عليه مكة، فقاتلوا معه الحُصَيْنَ بن نُمَيْر السكوني قائد جيش الشام، فلما مات يزيد بن معاوية ووجد الخوارج أن عبد الله بن الزبير يختلف معهم في الرأي انفضوا عنه، فتوجه نافع بن الأزرق الحنفي، وعبد الله بن صَقَّار التميمي، وعبد الله بن إياض التميمي، وحنظلة بن يَبَسَ وبنو الماحوز إلى البصرة وهم يجمعون على رأي أبي بلال مرداس بن أَدِيَّة التميمي، في حين انطلق أبو طالوت من بني بكر بن وائل، وعبد الله بن ثور (أبو فُدَيْك) إلى اليمامة، فوثبا فيها، ثم اجتمع أمرهما بعد ذلك على نجدة بن عامر الحنفي سنة 66هـ.

اختلفت كلمة الخوارج حين تجرَّد الناس في البصرة لحرهم، وخرج نافع من البصرة ولم يتبعه عبد الله بن صَقَّار وعبد الله بن إياض ورجال معهما، فرأى نافع أن ولاية من تخلف عنه لا تنبغي، ولا نجاة له، كذلك اختلف معه نجدة بن عامر حول التقية والقعد، ورأى كل منهما رأياً، وأيد أقواله بآيات قرآنية. وسمي الذين أخذوا برأي نافع منهم الأزارقة.

وقد بايع هؤلاء نافعاً على الإمارة،... فاشتدت شوكته،... وأصبحت هذه الفرقة من أفسى فرق الخوارج وأكثرها تصلباً في مبادئها وأشدّها تطرفاً... [وفي سنة 65هـ كَرَّ نافع] على البصرة، ولكن أهلها استبسولوا بالقتال وتمكنوا من قتل نافع وتشريد من معه، غير أن هؤلاء ما لبثوا أن جمعوا صفوفهم بقيادة عبد الله بن الماحوز التميمي، وانضم إليهم عدد كبير من غير العرب، وهاجموا البصرة مجدداً، فانتصروا على أهلها وفتكوا بهم، فوجه إليهم عبد الله بن الزبير، الذي كان العراق يتبع دولته في الحجاز، المهلب بن أبي صفرة وكانت له جولات في الحرب معهم إلى أن تغلب عليهم. وتمكن كذلك مصعب بن الزبير الذي ولي البصرة لأخيه، من قتل أمير الأزارقة، ابن الماحوز، فبايعوا قَطْرِي بن الفُجَاءة المازني.

وبعد عودة العراق إلى حظيرة الخلافة الأموية، نهض والي البصرة خالد بن عبد الله بن أسيد لقتال الخوارج، وكانوا بقيادة قَطْرِي، واشتبك معهم في معركة ضارية في منطقة الأهواز انتهت بهزيمة خالد. ما لبث عبد الملك بن مروان أن عزل خالداً، وولّى على البصرة بشر بن مروان، وعيّن المهلب بن أبي صفرة قائداً للجيش، وفوض إليه أمر قتال الأزارقة من دون الرجوع إلى أحد، فنشط لمحاربتهم، واشتد في ذلك حين تولى الحجاج بن يوسف الثقفي العراق وجند له من كان قادراً على القتال من أهل الكوفة والبصرة. وكانت المعارك شديدة بين الطرفين، وكانت محصلتها انتصار المهلب، وتشتيت شمل الأزارقة إلى ما وراء فارس، فتبعهم المهلب وقضى ثمانية عشر شهراً في قتالهم، حتى أبعدهم إلى كرمان التي كانت في أيديهم. تابع المهلب حرب الأزارقة في ولاية

الحجاج ثلاث سنوات، وقد أزعج ذلك الحجاج فأرسل يحث المهلب على الحسم في القتال، ولكن المهلب كان أعلم منه بأمرهم، وكان يعمل على أن لا يدع ثغرة ينفذون منها. ومع أن الخطر كان محدقاً بالأزارقة، فإنهم لم يعملوا على تماسك جيّتهم الداخلية، فكانت لهم مأخذ على زعيمهم قَطْرِيّ بن الفجاءة، ولأموه على بعض المخالفات الشرعية، ولم يقبلوا دفاعه عن ولأهم قيادة الجيش. وانقسموا بسبب ذلك فريقين، ظل الفريق الأول منهم موالياً لقطري بن الفجاءة، وغالبيتهم من العرب، واتخذ الفريق الثاني من عبد ربه الصغير خليفة لهم وكانت غالبيتهم من الموالي. ونشبت الحرب بين الفريقين من الأزارقة، واستمر القتال بينهما مدة شهر تقريباً... وتمكن الفريق الذي كان بقيادة عبد ربه من السيطرة على جِيزَة عاصمة كرمان، وأخرجوا قطري بن الفجاءة المازني مع أنصاره منها، فارتحل إلى طبرستان. واغتتم المهلب هذه السانحة فقاتل الأزارقة الذين بقوا في كرمان وهزمهم، وقضى عليهم قضاء مبرماً في سنة 78هـ/ 697م. في حين وجه الحجاج بن يوسف سفیان بن الأبرد الكلبی لقتال قطري بن الفجاءة، فلحقه في شعب من شعاب طبرستان، فقاتله حتى تفرق عنه أصحابه وقتله. ثم توجه سفیان بن الأبرد إلى عبيدة بن هلال الذي تحصن في قصر بقومس، فحاصره ودعاه إلى التسليم فرفض، ثم مالبت أن خرج للقتال حتى قتل مع أنصاره في سنة 78هـ/ 697م. وهذا استؤصلت شأفة الأزارقة، وكان لخلافاتهم الداخلية، أثر في القضاء عليهم، لا يقل عن أثر المهلب في حرهم⁵⁶.

ب- الدّراسة الأسلوبية للخطبة:

النص الذي بين أيدينا خطبة في ذمّ الدّنيا والتحذير من اتّباع شهواتها والانغماس في ملذّاتها، وفيها إشارة إلى أنّ الدّنيا فانية، لا تدوم مسراتها مهما طالّت وامتدت، فهي دار غرور، حُفّت بالشّهوات والمُغريات التي لا تبقى لحيّ، ولا تعود لميّت وإنّ بفسديّة، وأكبر دليل على ذلك الأقسام التي تعاقبت فيها فما بقي منهم أحد، فكلُّ حيٍّ إلى زوال.

بُني النّص على أساس التّرهيب من مضارّ الدّنيا وغرورها، ومعلوم أنّ الخطب -عادة- تنزع إلى أن تكون توجيهية إقناعية لكي تُقنع المتلقين أو المخاطبين أو المستمعين بوجهة نظر أصحابها، وقد لوحظ أنّ النّص قد ضجّ بالجمال الخبرية التي أراد أن ينقل الخطيب من خلالها وصفه ومعانيته لهذه الدّنيا الغرور التي خربها وعرف أنّها دار فناء لا دار قرار.

من عادة الخطيب أن يبتدئ خطبته بجملة (أما بعد)، وهي جملة شرطية أصلها (مهما يكن من شيء)⁵⁷، وقد أعقبها بقوله: (فإني أحذركم الدّنيا)، وهي جملة خبرية من الضّرْب الطلبي، ثم أعقبها بجملة خبرية أخرى فقال: (فإنّها حلوةٌ حَصْرَة)، وهذا يعني أنّ افتتاح خطبته كان

بالتوكيد للمتلقى عن طريق جملتين خبريتين من الضرب الطلبي، وغاية هذا الضرب من التوكيد أن يوجز فيه الخطيب من تكرار الجمل، فبدلاً من أن يُكرر الخطيب جملة (أَحْرِكُم الدُّنْيَا) مرتين، أتى بأداة التوكيد (إِنَّ) فدلت على أنه يُكرر تلك الجملة مرتين، ولكنه أوجز فأتى بالتوكيد، ولذا نُعدُّ هذه الجملة المفتاحية لهذه الخطبة، إذ تحمل دلالة واضحة على الترهيب والتحذير من غرور الدُّنْيَا ومتاعها، وكأنَّ الخطيب يكرر الجملة مرَّةً إثر مرَّةً.

1- المستوى الصوتي:

ويمكن لنا أن نميِّز في هذه الخطبة ثلاثة مقاطع واضحة، المقطع الأول في التحذير من الاغترار بالدُّنْيَا، وذمِّها، والمقطع الثاني في الأدلة على فناء الدُّنْيَا تأسياً بمن سبقنا فيها، والمقطع الثالث في آثار الاغترار بالدُّنْيَا والتذكير بالعاقبة للاتعاظ.

والناظر في تدرج هذه المقاطع الثلاثة في هذه الخطبة يجد أنها تناسب المقام الذي صيغت من أجله، إذ إنَّ الخطب عادة ما تتدرج في الخطاب، فلا تكون دفعة واحدة لأنها عندئذ ستشقق على المتلقين، أو تنفرهم بدلاً من أن ترغِّبهم فيها، ولذا يُعدُّ هذا التدرج في الأفكار آليةً أسلوبية في إقناع المتلقين واجتذابهم من خلال اختيار فِكْرٍ متوالية تجيءُ تباعاً كأموج بحر متلاطم، موجة إثر موجة، تصطبغ تارة وتسكن تارة أخرى.

وأول ما يلفتُ النظر في هذه الخطبة على المستوى الإيقاعي بروز السجع، أو التَّفْصِيَّة الدَّاخِلِيَّة التي تساعد الخطيب على إرسال ألفاظه مناسبةً دَفِقةً، سلسلةً مترابطةً ذلقةً، والسجع أنسب للخطب وبه أليق، إذ يُعطي رونقاً عذباً للكلام، وإيقاعاً متتابعاً فيه، ومن ذلك قوله: (لا تدوم حَبْرُتْهَا، ولا تُؤْمَنُ فِجْعَتْهَا)، (مع أنَّ امرأً لم يكن منها في حَبْرَةٍ، إلاَّ أعقبته بعدها عَبْرَةٍ)، (ولم تَطْلُهُ غَيْثَةُ رِخَاءٍ، إلاَّ هَطَلَتْ عليه مُزْنَةٌ بِلَاءٍ)، (وَحَرِيٌّ إِذَا أَصْبَحَتْ له مُنْتَصِرَةٌ، أنْ تُسَبِّي له خَاذِلَةٌ مُتَنَكِّرَةٌ)، (وإنَّ جَانِبٌ منها اعْدُوذَبَ وَاخْلُوَلَى، أَمَرَ عَلَيْهِ منها جَانِبٌ وَأَوْبَى)، (كم وَاثِقٍ بها قَدْ فَجَعَتْهُ، وَذِي طُمَأْنِينَةٍ إِلَها قَدْ صَرَعَتْهُ، وَذِي اخْتِيَالٍ فِيهَا قَدْ خَدَعَتْهُ)... وغير ذلك من الأسجاع الكثيرة التي أرسلها الخطيبُ فأرسلتِ الكلام ذلقاً متدفقاً مؤثراً في المتلقى عن طريق إيقاعٍ واحدٍ متتابعٍ مكررٍ.

ولا نجد تكراراً واضحاً لكلماتٍ معيَّنة أو جمليٍّ أو تراكيبيٍّ، وإنَّما نجد تكراراً في حرف التأنيت (التاء الساكنة) الذي يشير إلى الفاعل المؤنث، وهو الدُّنْيَا، إذ يتكرر في المقطع الأول غير

مرّة، ومن ذلك قوله: (حُقِّتْ، راقَتْ، تحببتُ، حَلَيْتُ، تَزَيْتُ، أعقبته، منحته، أصبحت، آتتْ، أَرهقته، فجعته، صرعته، خدعته، صيرته، ردّته، كبتّه).

كما نجد تكراراً للضمير (ها) العائد على الدّنيا أيضاً، من مثل: (إنّها، فيها، عنها، منها، غضارتها، رفاقتها، نوائها، عليها، إليها، سلطانها، عذبا، حلوها، غذاؤها، أسبابها، قطافها، حيّها، صحيحها، منيعها، مليكها، عزيزها، سليمها، جامعها).

وهذا التّكرار يخلق أيضاً نمطاً إيقاعياً واحداً يؤكد أنّ الحديث عن (الدّنيا) هو محور الخطبة ومدارها.

ويُلاحظ أيضاً وجود الجناس في أثناء الخطبة، من مثل: (غزارة، ضرارة، غدارة)، و(حائلة، زائلة)، و(أعماراً، آثاراً)، و(عديداً، عتاداً)، و(النوائب، المصائب)، و(أكنان، أكفان)،... وغير ذلك مما يساعد في تنعيم الخطبة وإعطائها جرساً موسيقياً إلى جانب السّجع وتكرار الحروف والضمائر العائدة في الغالب إلى مدار الخطبة ومحورها (الدّنيا).

أمّا الحروف التي ترددت كثيراً في النص فقد لاحظنا بعد إحصائها أنها: (الباء، والتاء، والراء، واللام، والميم، والنون، والهاء، والواو، والألف، والهزمة)، وهذا يعني أنّ أحرف الذّلاقة وأحرف المدّ هي الحروف التي كان لها النصيب الأوفر في الخطبة، وهذا يشي بسلاسة عبارة الخطبة وعدم تقعرها، لتنساب إلى جوارح المتلقين دون نفورٍ منهم أو إحساس بالصّخب والجلجلة، فتأخذ من نفوسهم المأخذ، وتنال منهم القبول.

2- المستوى الصرفي:

وإذا ما انتقلنا إلى الحديث عن المستوى الصّرفي في الخطبة وجدنا أنّ الخطبة بُنيت على أساس المزوجة بين الصّيغ الصرفية الواحدة في التركيب، ولعلّ لذلك أثراً متعدداً، أثّرت عائدتين إلى المخاطب، وأثّرت عائدتين إلى المُخاطَب.

فأمّا الأثران الأوّليان فيتمثلان في سهولة حفظ الخطبة، ومن ثمّ سهولة إلقاءها والتّمثيل بها، وفي مراعاة الكلام لمقتضى الحال، وهذا الأمر يشي ببلاغة المُخاطب (قطريّ بن الفجاءة)، وحُسن خطابها، وأمّا الأثرين الآخرين فيتمثلان في التأثير في المتلقين (الأزارقة) من خلال كلمات لها النغمة الصّرفية ذاتها، وفي لفت انتباههم إلى الخطبة، وضمن استمرار عملية التلقي للخطبة من مطلعها إلى مقطعها.

وتتمثل هذه الصّيغ الصّرفية في الخطبة كالآتي:

1- تواتر الأفعال الماضية التي تنبئ عن سرد أحداث قد تمت في الزمن الماضي وصارت محطاً تمثلياً وعبارة.

وهذه الأفعال هي: حُفَّتْ، رَاقَتْ، تَحَبَّبَتْ، حَلَيْتِ، تَزَيَّنَتْ، تَنَاهَتْ، أَعْقَبَتْ، مَنَحَتْ، هَطَلَتْ، أَصْبَحَتْ، اِعْدُوذَبَ، اِخْلُوَى، أَمَرَ، أَوْبَى، آتَتْ، أَزْهَقَتْ، أَقَلَّ، اسْتَكْثَرَ، فَجَعَتْ، صَرَعَتْ، خَدَعَتْ، صَبَّرَتْ، رَدَّتْ، كَبَّتْ، كَانَ، نُعِبِدُوا، أَثَرُوا، طَعَنُوا، بَلَّغَكُمْ، سَمَحَتْ، أَغْنَتْ، أَهْلَكْتُمْ، أَرْهَقْتُمْ، ضَعُضَعْتُمْ، عَقَرْتُمْ، رَأَيْتُمْ، دَانَ، أَثَرَهَا، أَخْلَدَ، طَعَنُوا، زَوَّدْتُمْ، أَحَلَّتُمْ، نَوَّرْتُ، أَعْقَبْتُمْ، بَدَّسْتُ، حُمِلُوا، أَنْزِلُوا، جُعِلَ، ذَهَبَتْ، مَاتَتْ، اسْتَبَدَّلُوا، فَارَقُوا، حَذَّرَكُمْ، طَعَنُوا، دَخَلُوا.

وثمة أفعال مضارعة قلب زمنها إلى الماضي بسبب دخول حرف الجزم (لم) عليها، ولم نوردتها مع الأفعال الماضية السابقة لأنها توحى بالزمن الحاضر مع دلالتها على الزمن الماضي، وكأنها تجمع زمنين متضادين، ولذلك يمكن القول: إنها أبلغ في الدلالة، وهذه الأفعال قليلة في النص مقارنة مع الأفعال الماضية، وهي: لم يكن، لم يلق، لم تطله، لم يمس، لم يهتمها، لم يفرحوا، لم يقنطوا.

ولا يخفى على القارئ أنّ اختلاف الضمائر في الأفعال الماضية السابقة تابعٌ لاختلاف المقاطع السابق ذكرها، بيد أنّ جميع الأفعال الماضية المذكورة غايتها واحدة، وهي ذكر حدث ماضٍ حصل وانتهى، جيء به لغرض التذكير والاعتبار.

2- تواتر صيغ مشتقة متنوعة، كاسم الفاعل، ومبالغته، واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، توضّح أثر الدنيا السلبي لا الإيجابي.

وهذه الصيغ هي: حُلُوهُ حَصْرَةٌ، حَوَانَةٌ عَدَارَةٌ، حَائِلَةٌ زَائِلَةٌ، نَافِدَةٌ بَائِدَةٌ، أَكَالَةٌ عَوَالَةٌ، بَدَالَةٌ نَقَالَةٌ، مُنْتَصِرَةٌ، خَاذِلَةٌ مُتَنَكِّرَةٌ، عَرَارَةٌ، فَانِيَةٌ، حَقِيرَةٌ، ذَلِيلَةٌ، مَلِيكَةٌ مَسْلُوبَةٌ، عَزِيْزَةٌ مَغْلُوبَةٌ، سَلِيْمَةٌ مَنكُوبَةٌ، جَامِعَةٌ مَحْرُوبَةٌ.

ولا يخفى على القارئ ما لهذه المشتقات من أثر في التنغيم الموسيقي المتتابع للخطبة أولاً، وحسن تقسيم الصيغ الصرفية المنسوبة للدنيا بحسب تأثيرها السلبي ثانياً.

3- ورود أسماء جامدة، ذواتٍ ومعانٍ مسجوعة غالباً في فواصل الخطبة.

وقد وقعت هذه الأسماء في الخطبة موقع المفصل من الجسد، وهذه الأسماء هي: حَبْرَتُهَا، فَجَعْتُهَا، حَبْرَةٌ، عَبْرَةٌ، بَطْنًا، ظَهْرًا، رَحَاءً، بَلَاءً، نِعْمًا، تَعْبًا.

وقد شَبَّهنا هذه الأسماء بمفصل الجسد، لأننا رأينا أنّها تدلّ على الثبوت والاستقرار في السياق الذي وردت فيه من الخطبة، وقابلت بين معنيين متناقضين منسوبين إلى الدنيا.

4- قلة الأفعال المضارعة في الحديث عن مضارّ الدنيا التي تكون متجددة، والتي تظهر آثارها في الزمن الحاضر.

وذلك من مثل: تُمسي، يُوبقه، يطيل، يُبكي، تؤثرن، تحرصون، تطمئنون، تعلمون، لا يُدعون، لا يجيبون، لا يمنعون، لا يزورون، لا يزورون، لا يُخشى، لا يُرجى.

والملاحظ أنّ جميع الأفعال المضارعة السابقة تدلّ دلالة واضحة على أنّ الخطيب يحذّر من شدّة التعلّق بالدنيا، وإصراره على أنّها فانية لا بقاء لها ولا ديمومة.

وتجيء هذه الأفعال -على قلّمها- استنكاراً وتوبيخاً للمتلقين المتشبهين بالحياة الدنيا، وهذا الاستنكار ملحوظ من خلال انتقال الخطيب من الأفعال الماضية للأفعال المضارعة للوصول في نهاية الخطبة إلى أفعال الأمر: (اعلموا، احذروا، انتفعوا، اعتصموا)، وهي أفعال أمر خرجت إلى معنى النصّ والإرشاد.

3- الإيقاع:

وبعد عرضنا للمستويين الصّوتي والصّرفي في هذه الخطبة يُمكن لنا أن نُجمل الحديث عن إيقاع الخطبة بشكل عام، وقد تراءت لنا النقاط الآتية عن هذا الإيقاع:

أ- بدأ الإيقاع قوياً في بداية الخطبة بسبب افتتاحها بالجملة الخبرية التي تفيد التوكيد لأنّها لم تُحجّ الخطيب إلى تكرار الجمل مرتين، فاكتفى بحرف التوكيد (إنّ) الذي كرره مرتين في مطلع الخطبة، وهذا يشي أنّه يريد تكرار الجملة مرتين أيضاً.

ب- انخفض الإيقاع انخفاضاً واضحاً بسبب انتقال الخطيب إلى أسلوب السرد الذي بدأه بالأفعال الماضية، ثم انتقل إلى المشتقات، ثم انتقل إلى الأسماء الجامدة.

ج- في المقطع الأخير من الخطبة ارتفع الإيقاع مع أسلوب الاستفهام (ألستم في مساكن...)، لأنّ أسلوب الاستفهام إذا كانت غايته التقرير ارتفعت نغمته وبدا الانفعال فيه بوضوح، وظلّ الإيقاع متشجّجاً مع توالي أسلوب الاستفهام، إذ قال: (فهل بلغكم...)، وزاد الإيقاع وضوحاً مع حرف الإضراب (بل) الذي أفاد إبطال معنى ما قبله والرّد عليه بما بعده، وهذا المعنى لا يخفى وضوحه وشدّة إيقاعه فيما إذا ورد في خطبة كهذه.

د- ما لبث الإيقاع أن خفّت حدّته في نهاية الخطبة لكي تتراح نفوس المتلقين ولا تبقى متوترة، وذلك مع أفعال الأمر التي خرجت إلى معنى النصيح والإرشاد، والتي تُلبت بفعالين ماضيين خرجا إلى معنى الدّعاء وهما: (عصمنا، ورزقنا).

4- المستوى التركيبي:

نعني بالشكل التركيبي في الدراسة الأسلوبية مجموعة الأساليب اللغوية والنحوية⁵⁸، وعليه فإنّ أول ما نلاحظه في الخطبة الأسلوب الخبري الذي غلب عليها منذ مطلعها، ورغم قلّة الأسلوب الإنشائي الذي جاء في مواضع قليلة إلا أنه كان ضرورياً في تحريك همّة المتلقين بعد الأسلوب الخبري الذي غالباً ما يكون هادئاً خاصّةً إذا كان من الضّرب الابتدائي.

وقد بُدئت الخطبة بجملتين خبريتين من الضّرب الطلي هما: (فإني أُحدِّركم الدُّنيا، فإنّها حلوةٌ حَضرةٌ)، ومن ثمّ تُلبت بخمس عشرة جملةً خبرية من الضّرب الابتدائي، وبعد هذه الجمل الخبرية اقتبس قطريّ لخطبته آية قرآنيّة تعضد الجمل الخبرية السّابقة، وكأنّ الآية القرآنية جملةٌ واحدة تختزل ما دار من معانٍ في الجمل قبلها.

ولعلّ الاستشهاد بآية من آيات القرآن الكريم في هذه الخطبة بعد عدد من الجمل يُعدّ ملمحاً أسلوبياً مهماً، علماً أنّ الخطباء غالباً ما يلجؤون إلى هذا الأمر لغايات، أهمّها:

1- تقوية ما يتحدثون عنه بنص قرآني، لأنه أقدس النصوص وأشرفها.

2- استمالة قلوب المتلقين وضمّان إقناعهم.

3- التأثير في المتلقين.

ومن بعدُ أتبعَت الآية بحوالي خمسين جملة من الجمل الخبرية، أكثرها من الضرب الابتدائي، تتحدث كلّها عن مساوئ الدُّنيا وأثارها السّلبية على المغتَرِّبها والمنجرف ورائها، إذ لا يدوم سرورها لأحد، ولا خير فيها إلاّ التقوى، فالسعيد من تنبّه إلى عاقبة أمره، وأعدّ العدة لليوم الآخر، وهنا يقتبس الخطيب مرة أخرى آية قرآنية تؤكد ما تقدّمها من جمل وتبيّن عاقبة المسيء والمُحسن.

ثم يأتي الخطيب بجملة إنشائية في المقطع الثاني من الخطبة، وهي: (ألستم في مساكن من كان أطول منكم أعماراً، وأوضح منكم آثاراً، وأعدّ عديداً، وأكثف جنوداً، وأعدت عتاداً، وأطول عماداً؟)، وهذا الاستفهام ليس استفهاماً حقيقياً، فقطريّ لا يستفسر من المخاطبين عن أمر

مجهول يريد معرفته، وإنما يريد أن يُقَرَّوا من خلال هذا الاستفهام، فهو استفهام خرج إلى معنى التقرير، وهذا المعنى خبري، فالجملة في ظاهرها إنشائية ولكن في باطنها معنى الجملة الخبرية، وكأنه قال: أقرِّوا بأنكم في مساكن من كان أطول منكم أعماراً، وأوضَح منكم آثاراً، وأعدَّ عديداً...

ثم نجد استفهماً آخر وهو: (فهل بلغكم أنَّ الدُّنيا سمحت لهم نَفْساً بَفيديَّة، أو أَعْنَتْ عنهم فيما قد أهلكتم بَخْطُب؟)، وهو أيضاً استفهام ليس حقيقياً وإنما خرج إلى معنى النفي، وكأنه قال: ما بلغكم أنَّ الدُّنيا سمحت لهم نَفْساً بَفيديَّة، والدليل مجيء (بل) إذ قال: (بل قد أَرَهَقْتُم بالفَوَادِح، ووضَعْتُم بالنَّوائِب، وعرَّقتهم بالمصائب)، لأنَّ (بل) تأتي بعد الجمل المنفية لا المُثَبِّتة.

ثمَّ في المقطع الثالث نجد جملة إنشائية جاءت بصيغة الأمر وهي: (اعلموا) ولكنَّ الخطيب أعقبها بالجملة الاعتراضية (وأنتم تعلمون)، فأشعرنا بأنَّ الجملة إنشائية في ظاهرها، خبرية في باطنها.

ومن بعد ذلك اقتبس قطريُّ الآية القرآنية: (أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ ۖ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ۖ وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ⁵⁹).

والهمزة في الآية السَّابِقة أيضاً ليست للاستفهام الحقيقي، وإنما هي للتوبيخ والتقرع، فنبى الله (هود) يوتخ قومه ويفرغهم لأنهم يبنون في كل مكان مرتفع بناءً يكون علماً للمارة، ويسخرون بكلِّ فقير يمرُّ بهم ويتعالون عليه، ويتخذون صهاريج للماء تحت الأرض لأنهم يظنون أنهم خالدون في هذه الدُّنيا ولن يموتوا ويُبعثوا من جديد، وهم قومٌ جبارون إذا بطشوا بالقتل أو الضرب بطشوا بدون رأفة.

وقد ساق قطريُّ هذه الآية من باب الوعظ والاعتبار من الأقوام السَّابِقة التي شهدت هذه الدُّنيا ولم تخلد فيها، فقوم النبي (هود) أحبوا الدُّنيا وتمسكوا بها، وظنوا أنهم لن يفارقوها فراحوا يبنون المنازل الضخمة ويخزنون المياه في باطن الأرض بصهاريج عظيمة ظنّاً منهم أنّها ستكفيهم مؤونتهم مدّة عيشهم.

وهنا نلاحظ أنّ قطريّاً جاء بالجملة الإنشائية (اتعظوا بالذين قالوا: مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً؟) المعطوفة على الجملة الإنشائية الأولى (اعلموا)، وهي تتحدث عن (عاد) أيضاً الذين حُوفوا بالعذاب فقالوا: لا أحد أشدَّ قُوَّةً مِنَّا، فقد كانوا جبارين، يقتلع الواحد منهم الصخّر من الجبل ويضعها حيثُ يشاء، فاغترّوا بقوَّتهم وظنّوا أنهم خالدون.

أما الاستفهام في قوله تعالى: (مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً؟) فهو أيضاً استفهام ليس حقيقياً، لأنَّ معناه النفي، أي: لا أحد أشدُّ مِنَّا قُوَّةً، ولكنَّ الله عزَّ وجلَّ قال في تمام الآية: (فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ) فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنَدِّقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابِ الْأَخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ⁶⁰.

والملاحظ أنَّ قطرياً يستعمل أسلوب المواربة، فهو لا يستعمل التهيب مباشرة -رغم أنَّ الخطبة دينية وتقتضي التهيب المباشر لأنها في ذمِّ الدُّنيا والتَّحذير من الاعتزاز بها- وإنما يُذكر بآيات الوعيد والعذاب لأقوام علَّتْ واستكبرتْ وأثرتْ الدُّنيا ولم تحسب حساباً للأخرة، وكان قطريُّ قد نبّه على قوم (عاد) في المقطع الثاني إذ قال: "أَلَسْتُمْ فِي مَسَاكِينٍ مَنْ كَانَ أَطْوَلَ مِنْكُمْ أَعْمَاراً، وَأَوْصَحَ مِنْكُمْ أَثَاراً، وَأَعَدَّ عَدِيداً، وَأَكْتَفَ جُنُوداً، وَأَعْتَدَ عِتَاداً، وَأَطْوَلَ عِمَاداً؟ تُعْبِدُوا لِلدُّنْيَا أَيَّ تَعْبُدُوا! وَأَثَرُهَا أَيُّ إِثَارًا! وَظَعَنُوا عَنْهَا بِالْكُرْهِ وَالصَّغَارِ!"، ولكنه نبّه إلهم دون ذكرهم ذكراً مباشراً مستعملاً أسلوب المواربة مغبّة نفور المتلقين.

ولأسلوب المواربة فوائد لطيفة، من ذلك أنَّ فيه كسب استمالة المتلقين بالترغيب المقابل للتهيب، وضمان عدم نفور المتلقين من تشبيههم بأقوام جبارين مستكبرين كقوم عاد تشبيهاً مباشراً، إذ عمد قطريُّ إلى هذا الأسلوب بأنَّ أتى بجزء من الآية الكريمة للسبب المذكور، ودلينا على ذلك أنه اقتبس آية ثالثة مقطعة من سياقها فقال: (فَتِلْكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تُسْكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلاً، وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ)، وتماهما: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تُسْكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ)⁶¹، وهذا الاقتطاع يشي بأنَّه غضَّ الطرف عمّا في قوله تعالى: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا) من تهيب واضح قد يثير مشاعر النفور عند المتلقين.

وأنهى قطريُّ الخطبة بقوله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ، وَعَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)⁶²، وهي آية تتحدث عن تذكير الناس عامتهم باليوم الآخر، وكيف أنَّ الله عزَّ وجلَّ سيعيد إنشاءهم من جديد يوم البعث كما أنشأهم أول مرة من العدم.

والملاحظ أنَّ قطرياً اعتمد في هذه الخطبة على الاستدلال بالشواهد القرآنية في كلِّ مقطع من مقاطعها، وقد أورد سبع آيات قرآنية لمقاصد ودلالات محددة. فقد أوضحت الآية الأولى

الدلالة على فناء الدُّنيا وعدم خلودها، والثانية الدلالة على الجزاء الحقّ يوم الحساب، والثالثة الدلالة على جزاء إيثار الدُّنيا على الآخرة، والرابعة والخامسة والسادسة الدلالة على التذكير بقوم عاد المتكبرين، والسادسة الدلالة على التذكير بيوم الحساب.

ويبدو أنّ كلّ آية من الآيات السابقة كانت تختزل دلالات جمل جاءت قبلها، ومن ثمّ كان غرضها التوكيد والبيان والإجمال في القول، وهذا ملمح أسلوبى اعتمد عليه قطريّ في عرض فكره لحديث عن ذمّ الدُّنيا وعن آثارها السلبية، والتذكير بالأمم السابقة الذين لم تدم لهم الدُّنيا، والتذكير بيوم الجزاء على الإحسان أو الإساءة.

ومن الخصائص التركيبية الواضحة في هذه الخطبة لجوء قطريّ إلى الانزياح، أو ما يُسمّى في البلاغة قديماً باسم (العدول)، والحقّ أنّ المصطلحين متقاربان، ولكنّ مصطلح الانزياح فضفاض ومتسع أكثر من مصطلح العدول، "ولهذا المبدأ أهمية خاصة في علم الأسلوب حتى سماه شكري عياد بعلم الانحرافات"⁶³، وهو دليل على مخالفة المقبول والعدول عن المألوف.

وقد لوحظ الانزياح منذ مطلع الخطبة عندما جعل قطريّ الدُّنيا امرأة أطافت بها الشهوات وتزيّنت بالأمال والغرور، فكانت خائنة وغدّارة وغزّارة وأكّالة...

ومن بعدُ جعلها كالهشيم الذي لا يدوم، ثم عاد إلى وصفها بالمرأة الخائنة، الغزّارة، المفجعة، الخادعة، المتسلّطة التي تجعل العزيز ذليلاً والشريف حقيراً.

ثم حشد عدداً من التشابيه البليغة ليصف عظيم آثارها السلبية ويُنقّر المتمسكين بها المغترّين بمتاعها، فقال: "سلطانها دُول، وعيشها رنق، وعذبها أجاج، وحلّوها صبر، وغداؤها سمام، وأسبابها رمام، وقطافها سلع".

وهذه التشابيه البليغة المؤلفة من مسند ومسند إليه، هي جمل خبرية خرجت إلى غرض التحذير من الاعتزاز بالدُّنيا، ونلاحظ كيف أُسندت الآثار السلبية فيها إلى الدُّنيا عن طريق أسماء ذوات جامدة لثبوت المعنى السلبي واستقراره في ذهن المتلقين.

أمّا الجمل الإسنادية (أرهمّهم بالقوادح، وضعصّتهم بالنّوائب، وعقرتهم بالمصائب) فقد جاء المسند فيها فعلاً للدلالة على استمرار مضارّ الدُّنيا على الإنسان مدة عيشه فيها، من إرهاق وضعضة وعقر وما إلى ذلك.

والظّاهر أنّ الجمل الإسنادية كانت متفاوتة بين الجمل الاسميّة والجمل الفعلية، "وتوازن الجمل بين الخبرية والإنشائية يدل على توازن الخطيب وقدرته على التحكّم بانفعالاته"⁶⁴، كما

إنَّ هذا التنوع في الخطاب غايته تحريك المشاعر وعدم الإحساس بالرتابة والملل، ومن أجل هذا الغرض أيضاً صجّت الخطبة بالطّباق الذي سعى فيه قطريّ أن يبرز الصفات المتضادة للدُّنيا، فيشعر المتلقين بتلك المفارقة البائنة في إسناد شيئين متضادين لفاعل واحد هو الدُّنيا.

ونلاحظ الطّباق والمقابلة في قول قطريّ: "مع أنّ امرأ لم يكن منها في حَبْرَة، إلّا أعقبته بعدها عَيْرَة، ولم يَلْقَ مِنْ سَرَّائِهَا بطناً، إلّا مَنَحْتُهُ مِنْ ضَرَّائِهَا ظَهْرًا، ولم تَطْلُهُ غَيْثُهُ رِخَاءً، إلّا هَطَلَتْ عليه مُزْنَةٌ بلاء، وحرّيتي إذا أصبحت له منتصرة، أن تُمسي له خاذلة مُتَنَكِّرَةً، وإنْ جَانِبَ منها اغْدُودَبَ واخلُولى، أمّر عليه منها جانبٌ وأوبى، وإن أتت امرأ من غَضَارَتِهَا ورفاهتها نِعْمًا، أَرْهَقْتُهُ مِنْ نَوَائِبِهَا تَعَبًا، ولم يُمسِ امرؤُ منها في جَنَاحِ أَمِنٍ، إلّا أَصْبَحَ منه على قَوَادِمِ خَوْفٍ".

فقطريّ يأتي بالصفات المتناقضة للدُّنيا ليقول: إنها غير مأمونة الجانب، فهي إن أعطت المسرة تعقبها بالمضرة، وإن احلولى منها جانب أمرٌ منها جانبها الآخر، ولذا فإن حبّ الدُّنيا لا خير فيه، لأنّه حبٌّ فإن وأيلٌ إلى زوال.

5- المستوى الدلالي:

وإذا انتقلنا إلى الجانب الدلالي في هذه الخطبة وجدنا أنّ الحقل الدلالي المسيطر على النص هي حقل صفات الدُّنيا الغرورة. وحقل الطبيعة، وحقل الأشياء المادية والمعنوية، وهذه الحقل كلّها تصبّ في خدمة الحديث عن الدُّنيا وتبيان مضارّها، كما يمكن من "خلال هذه الألفاظ أن نستدلّ على نفسية الخطيب وكذلك على البنية الداخلية لأعماله"⁶⁵.

فمن الدوالّ (الألفاظ) التي يمكن وضعها ضمن حقل صفات الدُّنيا الغرورة نجد قوله: (غرارة، ضرارة، خوانة، غدارة، حائلة، زائلة، نافدة، بائدة، أكالة، غوالة، بدالة، نقالة، سرائها، ضررائها، منتصرة، خاذلة، متنكرة، غضاريتها، رفايتها، نوائبها، غرورة، فانية، ...).

ومن الدوالّ التي يمكن وضعها ضمن حقل الطبيعة نجد قوله: (خلوة، خضرة، ماء، نبات، رياح، تطله، غيثه، هطلت، مزنة، اغدوذب، احلولى، أوبى، غضاريتها، رفايتها، جناح، قوادم، رنق، عذبا، أجاج، حلوها، صبر، غذاؤها، سام، أسبابها، رمام، قطافها، سلع...).

أمّا الدوال التي يمكن وضعها ضمن حقل الأشياء (المادية والمعنوية) فمنها: (مساكن، آثاراً، عديداً، عتاداً، عماداً، اهتضام، مسلوب، مغلوب، منكوب، الكره، الصّغار، الفوادح، النوائب، المصائب، الضريح، التراب، أكفان، الرّفات، ضيماً...).

والغالب أنّ الحقل الدّيني كان الحقل الأوضح في الخطبة كلّها، وخاصّة أنّ قطريّاً قد استشهد بسبع آيات قرآنية اقتبسها للتّمثيل وتقوية ما يذهب إليه، فالحديث عن ذمّ الدّنيا يقتضي نصّاً مقدّساً يقوّي من وجهة النّظر التي يتكلم عليها الخطيب، فتأتي الاقتباسات القرآنية بمنزلة المفاصل أو الركائز التي يُرتكز عليها في الخطبة، والتي هي مدار الحديث وروحه وجسده في آنٍ واحد.

الخاتمة :

يمكننا في نهاية الدّراسة أن نجمل أهمّ الخصائص الأسلوبية والجمالية والفنيّة التي تميّزت بها هذه الخطبة، فالنمط الذي تنتهي إليه الخطبة هو النمط الدّيني، إذ يُمكن عدّها من خطب التّرهيب من مساوئ الدّنيا وغورها، والتّرهيب في عدم الالتفات إلى مباحجها ومتاعها الزائل، وباب التّرهيب يقتضي إيقاعاً صاخباً، وجمالاً إنشائيةً تشي بحدّة الانفعال وشدّة الاضطراب لا خبريةً تصفّ الواقع وتعاين مجرياته، إلّا أنّ الملاحظ في الخطبة أنّها قلبت لهذا الاقتضاء ظهر المجرّن، فبُني أغلبها على الجمل الخبرية التي وصفت الواقع وصفاً اعتمد على التشخيص بجعل الدّنيا امرأةً مغريةً محفوفة بالشّهوات.

ولم يكتفِ قطريٌّ بالوصف فقط، بل راح يحلل أجزاء الواقع ويعيد تركيبه من جديد، ومن هذا التّحليل والتّركيب أنّه قال عن الدّنيا مُشهماً إيّاها بتشبيهه مُقتبس من القرآن:

"لا تَعُدُّوا إِذَا هِيَ تَنَاهَتْ إِلَى أَمْنِيَّةِ أَهْلِ الرَّغْبَةِ فِيهَا، وَالرِّضَا عَنْهَا، أَنْ تَكُونَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ، فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ، فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ، وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا)⁶⁶.

كما نلاحظ أنّ الجمل الإنشائية التي وردت في النص أغلبها كانت في الظاهر إنشاءً وفي الباطن خبراً. والملاحظ أيضاً أنّ أفعال الأمر كانت أقلّ الأفعال وروداً في الخطبة، بعد الأفعال الماضية التي شغلت أغلب الخطب، وتلها الأفعال المضارعة.

وكان إيقاع الخطبة في مجمله هادئاً متوسطاً في شدّته، وإنّ بدا قوياً في مطلع الخطبة، لأنّ قوّة الخطبة تكمن في قوّة مطلعها.

كما جاءت الصّبيغ الصّرفية في الغالب من المشتقات، فأعطت جرساً موسيقياً متوازناً للألفاظ، وسهّلت في عملية الحفظ والإلقاء.

كما لوحظ الانزياح في معظم الخطبة، ولعلَّ أهميّة الانزياح تكمن في إعمال عقل المتلقي في معرفة سبب هذا الانزياح اللغوي العارض على التراكيب، وفي مخاطبة الخيال والمشاعر ممّا يُخفف من وطأة الترهيب والوعظ الذي يكون عماد الخطب عادةً.

واستعان الخطيبُ بالمحسنات البديعيّة مثل السّجع الذي ساعده على إرسال ألفاظه متناسبةً دقيقةً سلسلةً، وكذلك الجناس الذي ساعده على تنعيم الخطبة وإعطائها جرساً موسيقياً خاصاً.

ولا تخفى براعة قطريّ في مراعاة كلامه لمقتضى الحال، وهذه هي البلاغة في حدّ ذاتها، ولذلك نرى أنّ هذه الخطبة كانت ذات مقصدية واضحة وهي (ذمّ الدُّنيا والتّحذير من هواها وشهواتها)، وقد حملت في أثناءها مقوّمات تأثيرها وإبلاغها الجمالي، من خلال الخصائص الأسلوبية التي أوّمانا إليها في هذه الدّراسة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

بيطار، أمينة، الأزارقة:، مقال ضمن الموسوعة العربية: هيئة الموسوعة العربية سورية- دمشق، المجلد الثاني، 2000م.

الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ/ 1998م. 4 أجزاء.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ-1983م.

الجوهرى، اسماعيل ابن غنيم ا، إحراز السعد بإنجاز الوعد بمسائل أمّا بعد، تحقيق أبو عبدالله الداني، المكتبة العصرية، بيروت 2011م.

الدّاية، فايز، جماليات الأسلوب (علم المعاني)، جامعة حلب، مطبعة جامعة حلب، حلب، 1994م.

الدينوري، ابن قتيبة (ت276هـ)، عيون الأخبار، تحقيق: لجنة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996م.

الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، أيار- مايو 2002م.

- صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، العصر الأموي، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، مصر، 1933م الطبعة الأولى.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تح: مفيد محمد قميحة، وعبد المجيد الترحيني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1404هـ/1983م.
- أبو علي، محمد بركات، علم البلاغة، جامعة القدس المفتوحة، 2015م.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد (ت821هـ)، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1340هـ/1922م.
- عياد، شكري، مدخل إلى علم الأسلوب، دار العلوم، الرياض، ط2، 1992م.
- عيّاد، محمد، اتجاهات البحث الأسلوبي (دراسات أسلوبية)، دار العلوم للطباعة، ط1، الرياض، 1985م.
- الإمام القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، دستور معالم الحكيم ومأثور مكارم الشّيم: قدّم له: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1401هـ/1981م.
- المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد- دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، صححه: أحمد الزين، دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1347هـ/1929م.

- 1- تُنظر في: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة السابعة، 1418هـ/1998م، 2/126-129.
- 2- الدينوري، بن قتيبة، (ت276هـ)، عيون الأخبار، تحقيق: لجنة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996م، 2/250. وقد وردت في خمسة أسطر فقط في هذا الكتاب.
- 3- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد (ت328هـ)، العقد الفريد: تحقيق: محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1372هـ/1953م، 4/197-199.
- 4- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب: صححه: أحمد الزين، دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1347هـ/1929م، 7/250-253.
- 5- تُنظر في: القلقشندي، أبو العباس أحمد (ت821هـ)، ص. بچ الأعشى: دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1340هـ/1922م، 1/223-225.

- 6- تُنظر في: القضاء، الإمام القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة، دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشّيم، قدّم له: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1401هـ/1981م، ص. 46-52. وفيها زيادات تُقدّر بحوالي خمسة عشر سطرًا.
- 7- أورد الشريف الرضي رحمه الله هذه الخطبة في نهج البلاغة، وعزاها إلى الإمام عليّ كرم الله وجهه، وكذلك القضاء في دستور معالم الحكم، وقال ابن أبي الحديد في شرحه (م2: ص242): "وهذه الخطبة ذكرها شيخنا أبو عثمان الجاحظ في البيان والتبيين، ورواها لقطري بن الفجاءة، والناس يروونها لأمير المؤمنين عليه السلام، وقد رأيتها في كتاب المونق لأبي عبد الله المرزباني، مروية لأمير المؤمنين عليه السلام، وهي بكلام أمير المؤمنين أشبه، وليس يبعد عندي أن يكون قطري قد خطب بها بعد أن أخذها عن بعض أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، فإن الخوارج كانوا أصحابه وأنصاره، وقد لقي قطري أكثرهم". جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: أحمد زكي صفوت، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1352هـ-1933م، 439-435/2.
- 8- أي ناضرة، من خضر الزرع، فهو أخضر وخضر.
- 9- أي أطافت بها الشهورات.
- 10- أعجبت أهلها بمتاع قليل ليس بدائم.
- 11- أي وتحببت إليهم باللذة العاجلة، (والنفس مولعة بحب العاجل).
- 12- حليت المرأة فهي حالي وحالية كتحلّت (وفي رواية: وتحلّت).
- 13- الحبرة: السرور، وفي رواية: لا تقوم نضرتها، لا تقوم: لا تثبت، والنضرة: النعمة والغنى والحسن.
- 14- أي متحولة متغيرة من حال إلى حال يحول، وفي رواية: خاتلة، أي خادعة.
- 15- أي هالكة فانية من نفذ ينفد.
- 16- أي مهلكة من غاله يغوله.
- 17- الهشيم: ما تهشم وتحطم، وتذروه: أي تطيره.
- 18- سورة الكهف، 54.
- 19- كَتَى بالبطن والظهر عن إقبالها عليه وإدبارها عنه لأنّ الملاقى لك بالصّدْر ملاقٍ بالوجه، فهو مقبل عليك، والمعطيك ظهره مدبر عنك.
- 20- ظلّه السحاب يطلّه: إذا أمطره مطراً قليلاً. وربما كانت (غيثة) مصخّفة من (غيبية) والغيبية بفتح الغين: المطرة غير الكثيرة، وفي رواية (ديمة) والديمة بالكسر: مطر يدوم في سكون بلا رعد وبرق.
- 21- هطلت السماء هطلاً: تتابع مطرها، وفي رواية: (هتنت السماء) هتناً: انصبّت، أو هو فوق الهطل، والمزنة: السحابة أو ذات الماء.
- 22- أي صار عذباً حلواً.

- 23- أمرٌ: صار مُرّاً، وأوبى: مُسَهَّلٌ عن أوبأ، أي صار وبيناً، وبئت الأرض، وأوبأت: صارت كثيرة الوباء، وهو الطاعون أو كلّ مرض عام.
- 24- الغضارة: النعمة والسعة والخصب، وأرهقه: حمله على ما لا يطيقه، وفي رواية: (لا ينال امرؤ من غضارتها رغباً)، والرغب بالتحريك ما ترغب فيه، وفي رواية: (فإن أتت امرأاً من غصونها ورقاً)، وفي رواية: (وإن لبس امرؤ من غضارتها ورفاهيتها نعماً، أرهقته من نوائها غماً).
- 25- القوادم: أربع أو عشر ريشات في مقدّم الجناح، الواحدة قادمة، وخصّ الخوف بالقوادم لأنها مقاديم الريش، والراكب عليها بعرض سقوط قريب.
- 26- يهلكه.
- 27- وفي رواية: (وذي حكم ثنته إليها قد صرعته).
- 28- الاختيال: الكبر والعجب، والأبهة: العظمة، والبهجة .
- 29- صرعته وقلبتة.
- 30- رنق الماء: كدر، فهو رنق، وأجاج: ملح مرّ، وسمام جمع سم مثلث السين.
- 31- أسباب جمع سبب: وهو الحبل، ورمام: بالية، حبل أرمام، ورمام: أي بال.
- 32- السلع: شجر مرّ، أو سمّ، أو ضرب من الصّبر، أو بقلة خبيثة الطعم.
- 33- مسلوب، من حرّبه حرباً، سلب ماله فهو محروب وحريب، وفي رواية: (وجارها محروب).
- 34 - سورة النجم، 31.
- 35- العتاد: العدة، وقد عتد عتاداً فهو عتيد: أي حاضر مهياً مُعدّ، وفي رواية: (وأعند عنوداً)، من عند عن الطريق عنوداً: أي مال، وفي رواية: (وأشدّ عقوداً).
- 36- أي استعبدهم الدنيا، تعبده: اتخذه عبداً.
- 37- أي بشأن وأمر.
- 38- الفوادح: النوائب المثقلة، من فدحه الدين إذا أثقله، وفي رواية: (القوادح) والقوادح جمع قادح: وهو أكال يقع في الشجر والأنسان، وفي رواية: (وأوهقتهم) أي جعلتهم في الوهق بفتح الهاء وتسكينها: وهو حبل كالطّول.
- 39- وفي رواية: (وعقرتهم بالفجائع) وفي رواية: (وعقرتهم للمناخر، ووطنتهم بالمناسم)، عقرتهم للمناخر: ألصقت أنوفهم بالعقر وهو التراب، والمناخر جمع منخر بفتح الميم والخاء، وبكسرهما، وبضمةهما: الأنف، والمناسم جمع منسم وهو خفّ البعير.
- 40- أي خضع لها وذلّ، وفي رواية: (لمن رادها) أي طلبها، راده روداً، وأخلد إليها: مال.
- 41- المسند: الدهر، وفي رواية: (إلى آخر الأمد).
- 42- الجوع، وفي رواية: (الشقاء)، والضنك: الضيق.
- 43 - سورة هود، 15-16.

- 44- هذه الآية نزلت في عاد قوم هود، الربيع المرتفع من الأرض، آية: أي أبنية وقصوراً يفتخرون بها، ويعبثون بالفقراء، ويتناولون عليهم من أجلها، والمصانع: المباني من القصور والحصون، والمقصود بها هنا: (الصهاريج).
- 45 - سورة الشعراء: 128-130.
- 46 - سورة فصلت، 15.
- 47- وفي رواية: (فلا يرعون) أي فلا يراعاهم أحد.
- 48- الأكنان جمع كَنّ بالكسر: وهو وقاء كل شيء وستره، والضريح: القبر أو الشق وسطه، وفي رواية: (وجعل لهم من الصّفيح أجنان)، والأجنان جمع جنن وهو: القبر، والصفّيح: الحجارة العِراض، والرقات: العظام البالية.
- 49- المنذبة: التّدب على الميت.
- 50- وفي رواية: (إن جيدوا) من جادهم الغيث إذا أمطروا.
- 51- قحط الناس، وقحطوا وأقحطوا مبنيين للمجهول (قليلتان)، وبكلّ زُوي.
- 52 - سورة القصص، 85.
- 53 - سورة الأنبياء، 104.
- 54- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط15، أيار- مايو، 2002م، 200/5-201. وقد ترجم له الزركلي من الكتب الآتية: وفيات الأعيان 1: 430 وسنا المهتدي - خ. والبيان والتبيين 1: 341 والتبريزي 1: 49 و 68 ثم 2: 111 وفيه: "قال أبو العلاء قطري، سمي بهذا الاسم، ومولده بموضع يقال له الأعدان" وفي معجم البلدان 1: 289 الأعدان ماء لبني تميم بن مازن. وابن الأثير 4: 171 والطبري 7: 274 وفيه: مقتله سنة 77 هـ والأخبار الطوال 270 - 274 وفيه: قتل بالري.
- 55- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: 816هـ)، التعريفات: تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983م، ص. 17.
- 56- بيطار، أمينة، الأزارقة: مقال ضمن الموسوعة العربية: هيئة الموسوعة العربية سورية- دمشق، المجلد الثاني، 2000م.
- 57 - الجوهرى، إسماعيل ابن غنيم، إحراز السعد بإنجاز الوعد بمسائل أمّا بعد، تحقيق أبو عبدالله الداني، المكتبة العصرية، بيروت 2011م. ص 29.
- 58 - أبو علي، محمد بركات، علم البلاغة، جامعة القدس المفتوحة، 2015م. ص 323.
- 59 - سورة الشعراء، 128-130.
- 60 - سورة فصلت، 15-16.
- 61 - سورة القصص، 58.

⁶² - سورة الأنبياء، 104.

⁶³ - عياد ، شكري ، مدخل إلى علم الأسلوب ، دار العلوم ، الرياض ، ط2، 1992م، ص37 .

- الدّاية ، فايز ، جماليات الأسلوب (علم المعاني) ، جامعة حلب ، مطبعة جامعة حلب ، حلب ، 1994م .

⁶⁴ ص 171 .

- عياد ، محمد ، اتجاهات البحث الأسلوبي (دراسات أسلوبية) ، دار العلوم للطباعة ، ط1، الرياض ،

⁶⁵ 1985م، ص121 .

⁶⁶ - سورة الكهف، 45.

النص الحديثي

بين القراءة التفسيرية التزامنية والقراءة المقاصدية المثمرة

Medhet Korichi*

الملخص

لا يمكن التشكيك في نية كل ناقد لما في الصحاح من نصوص حديثية لها صفة القلق المعرفي؛ فمثلما يوجد المناوئ المصطف خلف دافع عاطفي، يوجد في المقابل من يدفعه حسه العلي إلى إعادة قراءة النص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، لكنّه يصعب عليه القيام بهذه العملية التقديرية لأنه يصادم في الحقيقة العقل الجمعي للأمة المُتَشَبِّث فكريًا وعقائديًا بما قد أفرزه هذا النص من دلالات معينة أضحت مع مرور الوقت مسلمة دينية لها قوة التشريع. فتصبح المناقشة والمراجعة. والحال هذه، أشبه بالتشكيك في ثوابت الأمة، حتى ولو كانت تلك الدلالات تخالف روح القرآن، أو أصلاً عامًا من أصول هذا الدين العظيم.

269

فما هي القراءة التي يمكن الاعتماد عليها في تحليل النص الحديثي من أجل المحافظة على المعنى الأصلي للنص؟

وهل يمكن أن يتأثر النص الحديثي بالفهوم البشرية اللاحقة لزمن الورد؟

هذا البحث يؤسس لقراءة جديدة لتلك الفئة من النصوص، قراءة تعتمد على مرحلتين أساسيتين، تُجزدان النص الحديثي من العلائق الفكرية البشرية، لينكشف المراد الأصلي من النص، ومعناه الخام لحظة وروده، وسيظهر هذا البحث بالتطبيق العملي الفرق بين ما يُسلمه هذا المنهج من قراءة أصلية عذراء، وبين ما هو ثابتٌ بإسهامات النص نفسه في العقل الجمعي للأمة.

الكلمات المفتاحية: النص الحديثي، القراءة التزامنية، القراءة التأويلية، الشؤم، المعنى

الأصلي، حد الردة.

* Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Türkiye- Emir Abdulkadir Üniversitesi, Usulüddin Fakültesi, Kur'an İlimleri ve Tefsir Bölümü, Cezayir. e-posta : medhet07@gmail.com.

Makale Gönderim Tarihi: 07.08.2018

Makale Kabul Tarihi : 15.12.2018

NÜSHA, 2018; (47):269-308

HAZRET-İ PEYGAMBER'DEN SUDÜR ETTİĞİ DÖNEMİN IŞIĞINDA OKUMA İLE SONRAKİ DÖNEMLERE GÖRE OKUMA ARASINDA HADİS METNİ

Öz

Sahîhayn'da “bilgelik şüphesi” özelliğini taşıyan hadisler bulunduğundan hadisleri her eleştirenin niyetinden şüphe etmek mümkün değildir. Çünkü söz konusu şüphelerini ortadan kaldırma amaçlı farklı okumalar yapmak isteyenler de vardır. Fakat bu şahıslar, ümmetin kolektif aklıyla karşı karşıya geleceklerini düşünerek hadislere yaklaşımda fikirlerini ortaya koymaktan çekinirler. Zîrâ genel olarak milletin anlayışında Kur'ân ruhuna veya dinin asıllarına muhalefet eden delaletleri dahi tartışmak ve bu delaletleri yeniden gözden geçirmek, ümmetin sabit temellerini ve kabul ettikleri inançlarını şüphe altında sorgulamakla eşdeğer görülür.

Peki, metnin orijinal anlamını korumak için hadis metninin güvenilir okuması nasıl olmalıdır ve hadis metni, ortaya çıktığı zamandan sonra oluşan insanlık anlayışından etkilenebilir mi?

270

Bu araştırma bu guruptaki metinlere dâir yeni bir okuma önerisine temel oluşturur. Söz konusu öneri iki ana aşamaya dayalı bir okumadır. Bu okuma, metnin orijinal anlamını ve ham anlamını ortaya çıkararak okuyanı şahsî fikirlerden büyük ölçüde arındırır.

Okuyacağımız makalede, orijinal okuma ile ümmetin kolektif zihnindeki anlayışlarıyla sabit olanlar arasındaki fark ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eleştirel ve analitik düşünme metodunu uyguladığımız bu çalışmamız; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis metni, eş zamanlı okuma, yorumlayıcı okuma, uğursuzluk inancı, özgün anlam, riddetin haddi.

The prophetic text (Hadith) between the simultaneous interpretative reading and the objective reading

Abstract

It's not possible in the term of examining a particular prophetic text or criticizing its understanding to question everyone's intention toward it, just As there is who follows a motivational tendency when it came to studying those text, there is on the other hand who stands behind an

intellectual motivation in attempt to re-read the prophetic text in its proper context , however this attempt of contextualize come in clash in reality with what can be called the common believe of the Umma who is deeply attached not only with the text itself as a sacred one but with the different interpretations which by the time become as indubitable as the text itself and then make the process of re-examine it as if it is an endeavor of skepticism towards one of the main pillars that represent the belief of the Umma, even when those interpretations it's not in conformity with the spirit of the Quran

This paper represents and set up a new methodology of re-read thoughtfully those debatable texts based on two essential steps: first is to free the text from different interpretations in order for the original intended meaning to be clear and then this study will also show in a practical manner the very different between this original methodological way of reading and the influence that shaped the common belief towards those texts.

Keywords: Al-Hadith text, Synchronous reading, Interpretative reading, Banshee, The original meaning, Apostasy

Structured Abstarct

Because it is the second source of legislation, and because it has a sanctity that is often comparable to the holiness of the Qur'anic text in terms of solicitude and validity, the prophetic narrations is constantly being subjected in every era to different readings and interpretations in order to benefit from it in practice, in the context of which it aims to protect that holiness and to preserve the very text from being contrary to reason, or to have a vulgar understanding.

These readings may carry the text of what is not to be tolerated, and may sometimes do justice it, and it may also take the text away from its original meaning of what the Prophet(peace and blessings of Allah be upon him) intended it, and we mean here of course by the prophetic tradition what was narrated from the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in forms of utterance, actions or approved sign of something by him, not the moral qualities one because it does not attach to the practical legal rules as it is known.

It is therefore, when we talk about the prophetic tradition in this context we definitely mean the authentic text which has been proved as such, This is to leave no doubt in its authenticity at the first apparent contradiction that may occur between the text and the reason, or between the text and the perceptivity (which is an endowment acquired by knowledge and faith), or between the text and what been recognized by human being as a shared standard based on common living.

Through my study of the prophetic traditions in terms of authenticity and the accurate knowledge of it, and also in term of understanding and applying. I came to notice that the prophetic tradition text is in need of two inseparable readings that guarantee the text two things:

1 - The prophetic meaning that the Prophet (pbuh) wanted to say when uttered the hadith at that time and that place with those circumstances, devoid of any subsequent human understanding; this is what the simultaneous interpretative reading does.

2 - Then benefit from the objectives (Maqasid) of that Hadith in successive time's as much as from the original interpretation or the prophetic primary intent. And that is what an objective reading does.

This research is aiming to establish an understanding of these two readings, which will divest the prophetic text from any human interfere in order for the original intent in the text to be revealed, and this research will demonstrate in practical application the difference between what this method of reading can present, and what is been considered as immutable understanding in common mind of Ummah

The research plan was as follows: An introduction, in which the question of research was mentioned in the following manner:

What is the reliable reading in the analysis of the prophetic text in order to preserve the original meaning of the it? And can the prophetic text influence by the human understanding after the time of the prophet?

Then I mentioned the goal of the research as well as the approach on which research is based which is here the critical analytical approach. I therefore made the first chapter as a theoretical discourse in which it was focus on clarifying the concept of simultaneous interpretative reading and objective reading. The second was devoted to

the applied side, where the two readings mentioned above were applied on three authentic hadiths. Then I concluded the research with a conclusion where I mentioned the results of this study which include:

Any attempt to read the text in a deductive reading, without passing on a simultaneous interpretative reading is a circumvent from the original meaning of the Prophet saying (peace and blessings of Allah be upon him), and from the specific circumstance for being a reason of it initially. Thus, the simultaneous reading of the prophetic text is the basis for preserving the true prophetic intent as stated, based on its reading within its temporal and spatial framework and the general and detailed circumstances that accompanied the utterance of the text. Then it is possible to take advantage of the prophetic intention of the text as it is according to the new changes in reality in the context of an objective reading.

In addition to this, a truncated reading that is not in conformity with the general situational context in which the prophetic hadith was initially uttered lead many scholars to firm and legitimate convictions which are in fact contrary to the spirit of the Qur'an and the general fundamentals of Islam, such as the punishment of apostasy that can be seen as a clash of the freedom of religion and the fight of infidels for the reason of disbelieve, as well as the blemish belief in women and others, all of these may enhance the false beliefs that Islam has striven since the beginning of the prophetic call to remove it from the mentality of the Muslim community.

Also, one of the most important results is that the rejection of the authentic text that have been proven as so, because of the conceptual concern is may consider as an act which is costly and unjust toward that text, and it is practice that reflects a methodological weakness of the researcher's ability. However, any act that preserves this text from negligence it is indeed practices that present the strength of the researcher methodologically and knowledgeable which is to re-read the text again in order to remove any concern. It is the simultaneous interpretative reading that I have presented it in this research.

مقدّمة:

يتعرّض النَّصّ الحديثي _ بشكل مستمرّ، وفي كلّ عصر _ إلى قراءات وتفسيرات مختلفة من أجل الاستفادة منه عملياً، وتهدفُ هذه القراءات في سياق ذلك إلى حماية تلك القداسة، وصون النَّصّ ذاته من أن يناقض العقل، أو أن يكون محلّ فهم مبتذل.

وقد تُحمّل تلك القراءات النَّصّ الحديثي ما لا يتحمّله، وقد تُنصفه أحياناً، وأحياناً أخرى قد تخطفه بعيداً عن معناه الأصلي ومراد النَّبي صلى الله عليه وسلّم حين تلقّظ به، أو حين قام بالفعل. على أنّنا نعني بالنَّصّ الحديثي طبعاً ما نُسب إلى النَّبي صلى الله عليه وسلّم من قول أو فعل أو تقرير، دون الصّفات الخلقية، لأنّه لا تعلّق لها بالأحكام العملية كما هو معلوم.

ونحن إذ نتكلّم عن النَّصّ الحديثي فإننا نقصد به - تحريراً لمحلّ التّراع - النَّصّ الصّحيح الثّابت، الذي سلّمته دراسات المتن والسند المتخصّصة إلى أهل النّهى للقراءة الجادّة بعد أن طمأنتهم على صحّة النَّصّ وثبوته. وهذا لكي لا نترك مجالاً لردّ النَّصّ من أساسه عند أوّل تعارضٍ ظاهر بين النَّصّ والعقل، أو بين النَّصّ والدّوق (الذي هو ملكة مكتسبة بالعلم والايمان يحكم بها الإنسان على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية، من حيث حسنّها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكراهيتها، من غير أن ينقل ذلك من نص صريح). أو بين النَّصّ ولازم من لوازم الإنسانية القائمة على العيش المشترك!

ومن خلال دراستي المتخصّصة فيما يُعنى بالنَّصّ الحديثي دراية ورواية، فهمًا وتطبيقًا؛ لاحظتُ أنّ النَّصّ الحديثي بحاجة ماسّة إلى قراءتين متلازمتين تضمنان للنَّصّ أمرين اثنين:

1. المقصود التّبوي الذي أراهه صلى الله عليه وسلّم عندما تلقّظ بالحديث في ذلك الزّمان وذلك المكان بتلك الظروف، مُجرّدًا من أيّ فهم بشري لاحق.

2. الاستفادة بعد ذلك مقاصدياً من ذلك الحديث في الأزمنة المتعاقبة بقدر الطّاقة البشرية، على أن تبقى تلك الاستفادة اجتهاداً بشرياً محضاً، مستقلّة حدّاً عن التّفكير الأصلي أو ما عرف بالمقصود التّبوي الابتدائي.

المبحث الأوّل: التعريف بالقراءة التفسيرية التّزامنية، والقراءة المقاصدية المثمرة:

أولاً: القراءة التفسيرية التزامنية:

هي قراءة توضيحية تزامنية تراعي السياق التاريخي الزماني والمكاني للنص الحديثي، للوصول إلى المعنى المباشر القريب للنص، والذي أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما تكلم بذلك اللفظ، أو عندما توجه بذلك الخطاب، أو عندما قام بذلك الفعل. والذي أضحى يُستى بعد ذلك بالحديث النبوي، دون أي تدخل للفهم البشري اللاحق. وسوف تكون هذه القراءة مراعية لسياقات أخرى مساعدة من أجل الوصول إلى المعنى الأصلي والمراد، كصفات المخاطبين وأحوالهم، والجغرافيا التي احتوت وروده، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة في بيئة ورود النص، وكذا القرائن التفصيلية التي صاحبت صدور النص من فم النبي صلى الله عليه وسلم، أو صاحبت صدور الفعل منه صلى الله عليه وسلم. أي أن الباحث في هذه القراءة، يحاول قدر المستطاع أن يعيش أجواء وظروف ولادة النص، وكأنه كان حاضراً لحظة وروده.

ثانياً: القراءة المقاصدية الإسقاطية:

هي قراءة تأويلية مقاصدية، ينطلق فيها الباحث من القراءة التفسيرية التزامنية ليُعيد تنزيل المعنى الأصلي والثابت على الواقع المعاصر الذي يعيشه الباحث لأجل تشابه الظروف أو الحادثة والواقعة، بهدف الوصول إلى حكم اجتهادي بشري لاحق يخدم مقصدًا مُعيّنًا أو مصلحة مُعيّنة. على أن يُحافظ الباحث على القراءة الأصلية والثابتة للنص، دون أدنى تدخل في المعنى الأصلي.

وتعتبر هذه القراءة قراءة مُثمرة، مُحيية للنص الحديثي وخادمة له بشرط أن تعتمد على القراءة التفسيرية التزامنية. إذ أن القفز على المعنى الأصلي للنص الحديثي، يدفع بالباحث إلى خطف النص من بيئة وروده إلى بيئة أخرى هو حقاً أجنبي عنها. هذا الإشكال بالذات هو ما عانى منه النص الحديثي في قراءات سابقة، وما زال كذلك يُعاني منه في الوقت الراهن.

إنّ هذا التّأصيل يبقى بلا فائدة علمية مرجوة، إذا لم يُدعّم بأمثلة تطبيقية حيّة، تكشف مدى التّجاوزات المؤسفة التي تعرّض لها النصّ الحديثي أثناء عملية الفهم المباشر،

أو أثناء عملية استنباط الأحكام بعيداً عن هاتين القراءتين المتلازمتين في الحقيقة. لهذا سنعرض فيما يلي أمثلة تطبيقية تُؤصّل ما طرحناه سابقاً، وتخدمُ الفهم الذي أردناه:

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية:

1. حديث الأمر بمقاتلة الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله:

اختلفت قراءة الباحثين وعلماء الشريعة على العموم حول حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: (أُمرتُ أن أقاتل النَّاسَ حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله)⁽¹⁾. لكنّ القراءة السائدة لدى أهل العلم في الحقيقة كانت متقاربة، وهي أنّ هذا النص يدلّ على أنّ العلة في قتال الكفار هي الكفر بالبحث، هكذا قالوا، فلا يجوز للمسلمين أن يتركوا قتال الكفار أينما كانوا حتّى يدخلوا الإسلام، أو يعطوا الجزية بالنسبة إلى أهل الكتاب كما أفادته آية التوبة⁽²⁾.

إذن فالغاية التي ينتهي إليها قتال النَّاسِ أو الكفار أينما كانوا هي شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وأن لا يبقى في الأرض شرك⁽³⁾!

276

ثمّ عمّدوا إلى آياتٍ من كتاب الله تعالى، وفسروها بهذا الحديث ضاربين صفحاً عن القراءة التزامنية لهذا النص، أو الطّرف الآني الذي رافق صدور هذا النص من فم النبي صلّى الله عليه وسلّم. فمثلاً يقول جَلّ المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾⁴:

«الفتنة» هي الشرك في هذه الآية وهو الظاهر، وفسر هذه الآية قول النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث، فقوله تعالى: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾، أي: حتّى لا يبقى شرك على وجه الأرض⁽⁵⁾.

ويقول القرطبي بكلّ وضوح: (قوله تعالى: "وقاتلوهم"، أمرٌ بالقتال لكلّ مشرك في كل موضع، وهو الأظهر، وهو أمرٌ بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار. دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، وقال عليه السلام: (أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)، فدلت الآية والحديث على أنّ سبب القتال هو الكفر، لأنّه قال: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ أي كفر، فجعل الغاية عدم الكفر، وهذا ظاهر⁽⁶⁾، ويقول ابن عثيمين في شرحه على

رياض الصّالحين: (وعلى هذا فيقاتل الكفار إلى غايتين إما أن يسلموا وإما أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فإن لم يفعلوا لا هذا ولا هذا وجب على المسلمين قتالهم وقتال المسلمين لهم بأمر الله الذي هو ربهم ورب الكافرين ليس تعصبا من المسلمين لدينهم وحق لهم أن يتعصبوا له لأنه دين الله عز وجل ودين غير المسلمين دين باطل منسوخ لا يقبله الله عز وجل من أي أحد، وقوله حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، أي فإذا فعلوا ذلك عصموا مئىء دماءهم وأموالهم وفي هذا دليل على أنّ الكفار إذا قوتلوا فأموالهم حلال لنا كما أننا نستبيح دماءهم فنستبيح أموالهم من باب أولى وكذلك أيضا نستبيح نساءهم وذرياتهم يكونون سببا لنا ويكونون أرقاء للمسلمين لأننا نأخذهم بكلمات الله عز وجل بأمره ودينه وشرعه) (7).

بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك؛ فاستدلّ بهذا الحديث على وجوب قتل المسلم تارك الصلّاة تكاسلاً، وإن كان مُقرّاً بوجوبها (8). يقول محمد علي بن علّان البكري: فيه - أي من فوائد هذا الحديث - أنّ تارك الصلّاة كسلاً ومانع الزكاة لا يمتنع قتالهما وهو مذهب إمامنا الشافعي فيقتل بإخراج الصلّاة عن وقت الضرورة إن لم يتب (9)!

طيّب، هل يُعقل أنّ الله - جلّ وعلا - أمر نبيّه ﷺ أن يُقاتل الكفّار جميعاً، أينما وُجدوا حتّى يُسَلِّموا؟، وأنّ هذا الأمر مُوجّه إلى المسلمين من بعده بناء على أنّ العلة في قتال الكفّار هي الكفر؟

أليس هذا الفهم والاستنتاج الفقهي من أئمتنا يؤسّس لثقافة الحرب والعدوان بين المسلمين وغيرهم من سكّان الأرض وإن كانوا مسلمين غير معتدين؟

ألا تناقض هذه القراءة، ما تُؤسّسه آيات القرآن في كلّ مرّة لحريّة التّدين، واحترام الآخر في جوّ من التّعايش الإنساني؟، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (10)، وقال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (11)، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (12)، وقال تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (13)، وقال تعالى: ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (14).

ماذا كان يقصد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بهذا الحديث إذن ومن كان يقصد؟

وهل يمكن تفسير آية التّوبة بهذا الحديث، ويكون معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ أي استمروا في القتال حتّى لا يكون هناك شركٌ على وجه الأرض؟

للإجابة على هذه الإشكالات الخطيرة في الحقيقة، لا بدّ من ردّ هذا النّص الحديثي المهمّ إلى بيئته الأصليّة، البيئّة التي ورد فيها، وقراءته قراءة تزامنية وفق المنهج الذي بيّناه سابقاً.

1. القراءة التفسيرية التّزامنية لهذا النّص:

الظاهر، بل ممّا لا شكّ فيه أنّ رسول الله ρ تلقّظ بهذا الحديث بعد إذن الله تعالى له في جهاد المشركين الذين يؤذونه ويؤذون المسلمين، ويقفون في وجه دعوة التّوحيد، دون غيرهم من أهل الكفر المسلمين. فهو إذن ردّة فعل طبيعية اتّجاه الظلم والعدوان الممارس على المسلمين، وهذه القراءة تستند إلى عدّة أدلّة، نلخصها في ما يلي:

1 - تصريح الطّبري الدّقيق حول سبب ورود هذا الحديث، حيث قال إنّ عليه الصّلاة والسلام قاله في وقت قتاله للمشركين أهل الأوثان⁽¹⁵⁾.

2 - تخصيص الرواية الأخرى التي عند النّسائي لفظ "النّاس" بلفظ "المشركين" على الخصوص، جاء في رواية النّسائي عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: (أمرت أن أقاتل المشركين حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وصلوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبائحننا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم، إلا بحقها)⁽¹⁶⁾، قال الخطابي وغيره: ومعلوم أنّ المراد بقوله: "حتى يقولوا لا إله إلا الله" إنّما هم أهل الأوثان ومشركوا العرب⁽¹⁷⁾.

3 - لم يردنا ولا رواية واحدة، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ابتداءً قوماً بالقتال لعلّة الكفر، والحال أنّهم مسلمون، بل الثّابت في سيرته المباركة صلى الله عليه وسلّم أنّه لم يقاتل إلا من قاتله وأذى المسلمين. يقول ابن رجب الحنبلي في هذا السّياق: (وقد ظنّ بعضهم أنّ معنى الحديث أنّ الكافر يُقاتل حتّى يأتي بالشّهادتين، وقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، وجعلوا ذلك حجّة على خطاب الكفّار بالفروع، وفي هذا نظر، وسيرة النبي ﷺ في قتال الكفار تدلّ على خلاف هذا)⁽¹⁸⁾.

4 - استناد عامّة أهل التفسير، في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾¹⁹، إلى هذا الحديث، على أساس أنّ الحديث مُفسّرٌ للآية.

أي نعم، يمكن لهذا الحديث أن يكون داعماً لمراد الآية الكريمة، ولكن ليس على أن المراد بالفتنة في الآية هي "الشّرك"؛ كما ذهب إليه كثير من المفسّرين دون دليل

واضح، واستحلّوا بذلك قتال كلِّ كافر على وجه الأرض، وإن كان مسلماً؛ بل على أنّ المراد بالفتنة، هو التعذيب والظلم والإهانة التي كان يتعرّض لها المسلمون من طرف المشركين بسبب إيمانهم، وهذا الذي اختاره جملة من الصحابة وأهل التحقيق، وهو الموافق لسياق الآيات:

. عن نافع "أن رجلاً أتى ابن عمر فقال: يا أبا عبد الرحمن ما حملك على أن تحجّ عاماً وتعتمر عاماً وتتركّ الجهاد في سبيل الله عزّ وجلّ وقد علمت ما رغب الله فيه؟، قال: يا ابن أخي، بُني الإسلام على خمس: إيمان بالله ورسوله، والصلوات الخمس، وصيام رمضان وأداء الزكاة، وحج البيت. قال: يا أبا عبد الرحمن. ألا تسمع ما ذكر الله في كتابه: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾؟، قال: فعلنا على عهد رسول الله ﷺ وكان الإسلام قليلاً، فكان الرجل يُفتن في دينه: إمّا قتلوه، وإمّا يعدّبونه، حتى كثّر الإسلام فلم تكن فتنة⁽²⁰⁾.

. وقال عروة بن الزبير: كان المؤمنون في مبدأ الدعوة يُفتنون عن دين الله، فافتتن من المسلمين بعضهم وأمر رسول الله ﷺ المسلمين أن يخرجوا إلى الحبشة، وفتنة ثانية وهو أنّه لمّا بايعت الأنصار رسول الله ﷺ بيعة العقبة، تأمرت قريش أن يفتنوا المؤمنين بمكّة عن دينهم، فأصاب المؤمنين جهد شديد، فهذا هو المراد من الفتنة، فأمر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة⁽²¹⁾. فانظر فقه عروة، كيف أشار إلى سبب القتال، وحدّد غايته وانتهاه بزوال الفتنة. وهذا في الحقيقة نصٌّ عظيم في بابه يُغني عن كثير من الكلام والتفسيرات التي لا أساس لها.

. قال مجاهد: لا يقاتل إلا من قاتل⁽²²⁾.

. وقال محمد بن إسحاق: بلغني عن الزهري، عن عروة بن الزبير وغيره من علمائنا: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾، أي: حتى لا يفتن مسلم عن دينه⁽²³⁾.

. يقول الرازي معقّباً على قول عروة بن الزبير السابق: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾، أي: حتى يكون الدين كلّهُ لله، لأنّ الكافر أبداً يسعى بأعظم وجوه السعي في إيذاء المؤمنين وفي إلقاء الشبهات في قلوبهم وفي إلقاءهم في وجوه المحنة والمشقة، وإذا وقعت المقاتلة زال الكفر والمشقة، وخلص الإسلام وزالت تلك الفتن بالكلية. ويكون القتال والحال هذه متّجهًا إلى المشركين في مكّة وما حوالها، ولا يمكن حمله على جميع البلاد⁽²⁴⁾.

. ويقول جمال الدين القاسمي جامعاً بين الآية والحديث، ومبيناً صفة الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ﴾، أي: هؤلاء الذين نسبناهم إلى قتالكم وإخراجكم وفتنكم ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ ﴾ - أي: لا توجد في الحرم- ﴿ فِتْنَةً ﴾ أي: تقو بسببه يفتنون الناس عن دينهم، ويمنعونهم من إظهاره والدعوة إليه ﴿ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ خالصاً أي: لا يعبد دونه شيء في الحرم. ولا يخشى فيه غيره، فلا يفتن أحد في دينه، ولا يؤذى لأجله، وفي الصحيحين عن ابن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله)، فإن انتهوا عن قتالكم في الحرم فلا عدوان، ولا سبيل لكم بالقتل إلا على الظالمين المبتدئين بالقتل⁽²⁵⁾.

هذه القراءة التفسيرية التزامية يتبين مراد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث عند النطق به أول مرة على الأرجح، وتتكشف بكل وضوح صفات من قصدهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الوعيد ومن هم المعنيون أصلاً. ويقبح في نظر الباحثين بعد ذلك قراءة هذا الحديث قراءة استئنافية مجردة عن سياقه الزماني والمكاني والظرفي ليفهم منه حمل السيف على كل كافر على وجه الأرض حتى ينطق بالشهادة !!

على أنه بقي في النفس إشكال، يجب من أجله إعادة قراءة الحديث مرة أخرى للإجابة عنه؛ وهذا الإشكال هو:

إذا كان الدافع في إعلان النبي ﷺ القتال على المشركين هو ابتداؤهم أولاً قتال وإذابة وفتنة وإهانة المسلمين!؛ لماذا إذن علّق النبي صلى الله عليه وسلم وقف القتال بنطقهم بالشهادة، وبالصلاة والزكاة في روايات أخرى، أي على العموم بدخولهم إلى الإسلام؟

لماذا لم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم الغاية التي ينتهي إليها القتال هي توقّفهم عن القتال وإذابة المسلمين فحسب؟!

بقراءة تفسيرية أخرى لهذا النصّ الحديثي في سياقه الزماني، يتّضح الجواب على هذا الإشكال عبر نقطتين اثنتين:

1. أولاً نطق الشّهادة أو الدّخول في الإسلام، ليس هو غاية قتال المشركين، بل هي غاية انتهاء قتالهم، وهذا شيء مهمّ جدّاً، خرج به قتال الكافر لعلّة كفره فقط، وهذا قد قرّرناه سابقاً.

2. الذين أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم بقتالهم هم المشركون الذين قتلوا من المسلمين ناساً وعدّبوهم منهم آخرين وأوغلوا في إذايتهم كما أفاده عروة بن الزّبير في نصّه الذي استحضرناه سابقاً، وهم نفسهم المشركون الذين يقفون في وجه الدّعوة.

وبالتّالي دم المسلمين الذين أودوا واستشهدوا، وحقّهم، هو حقّ الله تعالى وجب الأخذ به، وليس حقّ خاصّ بالنّبي ρ إن شاء أخذ به وإن شاء عفى، لذلك قال: (أمرت)، أي ليس هو من تلقاء نفسي، ولا يمنعه ρ من قتالهم، إلّا دخولهم في الإسلام، لأنّ الإسلام يجب ما قبله.

أو أنّ في الحديث تقدير لمحذوف يُفهم من عمل النبي ρ بالحديث ذاته، وهذا المحذوف تقديره: (أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يدخلوا إلى الإسلام، أو يستسلموا ويرضوا بالتّعاشيش المشترك، كلٌّ على دينه)، وسبب حذفه وعدم ذكره هو أنّه شرط بديهي معروف عند البشرية كلّها في حالة الحرب. وهذا الاحتمال قويٌّ جدّاً، ويدعمه دليان قويتان: نقلٌ وعملٌ.

فأمّا النّقل، فما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنّفه عن أبي هريرة قال: قال عمر: إنّ رسول الله ρ قال: (لأدفعنّ اللّواء غداً إلى رجل يحبّ الله ورسوله، يفتح الله به)، قال عمر: ما تمّنتُ الإمرة إلّا يومئذ، فلمّا كان الغد تطاولتُ لها، قال: فقال ρ: (يا علي! قم اذهب فقاتل ولا تلتفت حتّى يفتح الله عليك)، فلمّا قفّى كرهه أن يلتفت، فقال: يا رسول الله!، غلام أقاتلهم؟ قال: (حتّى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها حرّمت دماءهم، وأموالهم إلّا بحقّها) (26).

وهذا الحديث قاله النبي ρ في غزوة خيبر، كما هو متّفق عليه.

تجدر الإشارة أولاً إلى أنّه هناك من جعل هذه الحادثة سبباً لورود أصل الحديث كما أفاده صاحب كتاب البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف (27)، وهذا خطأ، فالظّاهر أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم تلقّظ بأصل الحديث في قتاله للمشركين من أهل مكّة سابقاً كما بيّناه أعلاه، ثمّ أعاد التلقّظ به هاهنا في غزوة خيبر لمناسبة مشاهة، حيث كان

لخيبر وعلى رأسها زعماء بني النَّضِير دور كبير في حشد قريش والأعراب لقتال المسلمين وتسخير أموالهم في ذلك، ثم سعيهم في إقناع بني قريظة بالغدر والتعاون مع الأحزاب، وطعن المسلمين في ظهورهم⁽²⁸⁾. وهذه أسباب أكثر من كافية لإعلان الحرب في القوانين الوضعية الحالية.

ماذا حدث في غزوة الأحزاب إذن؟ هل قاتل عليٌّ ﷺ اليهود المعتدين، وأخذ في إبادتهم منتظراً الشرط الوحيد وهو دخولهم في الإسلام، عملاً بظاهر وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

كلاً طبعاً، بل قاتل من استمرَّ في القتال، وصالح الذين استسلموا على ما اقتضته السياسة آنذاك وتركهم على دينهم. وهذا الذي يدعم بشدة احتمالنا الذي رجَّحناه.

وأما العمل، فإنه كما يقول ابن تيمية من تأمل سيرة النَّبِيِّ ﷺ تبين له أنه لم يكره أحداً على دينه قط، وأنه إنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيماً على هديته، لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾. فلما قدم المدينة صالح اليهود وأقرهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدءوه بالقتال قاتلهم، فمن على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقاتل بعضهم. وكذلك لما هادن قريشاً عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدءوا هم بقتاله ونقض عهده، فحينئذ غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم الخندق، ويوم بدر أيضاً هم جاءوا لقتاله ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم⁽²⁹⁾. بل عفا عنهم يوم فتح مكة وهم على الشرك، ولم يستثن من العفو العام غير نفر اشتدت إذايتهم للمسلمين قبل ذلك، على حسب ما تقتضيه قوانين العقوبة والجزاء.

وأخيراً بقي أن نشير إلى أنّ استدلال بعضهم بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة، أضحى غير معقول المعنى بعد هذه القراءة التزامية للحديث، بل هو تجي على النص وتحمله ما لا يتحمل، وقول من قال بأن هذا الاستدلال ضعيف⁽³⁰⁾، هو قليل جداً في حق هذا التجاوز!!

2. القراءة المقاصدية المثمرة:

بعد قراءة هذا النَّصِّ قراءة تفسيرية تزامنية، واتّضح صفة من قصدهم النَّبِيّ ρ بكلامه، ومن هم على التّحديد، والظّروف البيئية والسّياق التّاريخي الّذي صاحب ورود هذا النَّصِّ الحديثي المهمّ؛ نأتي الآن بناء على كلّ هذا لنرى كيف يمكننا الاستفادة منه في زماننا الحاضر:

أ - بناء على حرّية التّدِين، وحرّية ممارسة الشّعائر الدّينية الّتي أسّسها الإسلام، فإنّ الكفر ليس علّة ألْبَتّة في قتال النَّاس، ويجب على الدّولة في البلد الإسلاميّ كشعب وسلطة وقانون يُنظّم السلوكيات والأخلاقيات أن يكفل لكلّ فردٍ مُسالِمٍ هذه الحرّية.

ب - من الواجب شرعا على المسلم أن يردّ العدوان والظّلم عن نفسه، وأن لا يرضى بالدّنية والهبوان.

ج - الحاكم الأعلى للبلاد هو المخوّل له إعلان الحرب، أو إيقافها وفق الدّواعي الرّاهنة، والمصلحة العامّة للبلاد، ويجب عليه بدوره أن يكفل لشعبه كلّ أسباب الكرامة والعزّة، والعيش النّبيء بين باقي الأمم.

2 - حديث الشّوْم:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ρ قال: (الشّوْم في المرأة، والدار، والفرس) ⁽³¹⁾.

هذا الحديث أخذ حيّزًا كبيرًا من اهتمام المسلمين والباحثين على الخصوص، وشكّل نقطة قلق اتّجاه قضيّة المرأة ومكانتها في الإسلام؛ لذا تعدّدت قراءات هذا النَّصِّ الحديثي بتعدّد خلفية القارئ له من جهة، وبتباين الظّروف الّتي تُرافق هذه القراءات من جهة أخرى، على أنّ هناك شريحة لا بأس بها من الباحثين جنحوا إلى رفض ثبوت هذا النَّصِّ رأسًا، وأسقطوا حُجّيته هروبًا من ذلك القلق الّذي أشرنا إليه.

ونحن إذ نُثبِتُ صحّة هذا النَّصِّ، ونُقرّ بثبوته رواية، إلى أنّنا لا نقبلُ ألْبَتّة ما يُفهم من ظاهره ممّا يُنافي في الحقيقة القرآن الكريم، وأحاديث أخرى صحيحة صنّفت التطّير كشيء منبوذٍ مبتدل ⁽³²⁾، وينافي كذلك ما أسّسه الإسلام من أفكار ومبادئ تحمي المرأة، وتُعلي من مكانتها الاجتماعيّة!

لذا وجب الرجوع إلى المكان والزمان والمحيط الذي صاحب صدور هذا اللفظ من فم النبي ρ ، وإعادة سماعه على ضوء الظروف والشواهد المحتمة آنذاك، وهذا ما يدفعنا إلى إعادة قراءة هذا النص الحديثي المهم وفق المنهج الذي أسسناه سابقًا:

أ. القراءة التفسيرية التزامنية لهذا النص:

تجدد الإشارة إلى أن جميع روايات هذا الحديث، ترجع في عموم معناها إلى أربع روايات،

هي:

1 - رواية تُفيد الإثبات على اختلاف ألفاظها: (إنَّما الشَّؤْمُ في ثلاثة، في الفرس والمرأة والدَّار)، أو (الشَّؤْمُ في المرأة والدَّار والفرس)، وهي عند مالك، والبخاري، ومسلم، والنسائي، والترمذي، وأبي داود، وابن ماجه، وأحمد، من طريق ابن عمر رضي الله عنهما . وعند أحمد كذلك، والطبراني، والطيالسي، من طريق أبي هريرة رضي الله عنه ⁽³³⁾.

2 - رواية تُفيد النَّفي المُستفاد من تعليق أثر الشَّؤْم، على اختلاف ألفاظها: (إن كان الشَّؤْمُ في شيء، ففي المرأة والدَّار والفرس)، وهي عند البخاري، ومسلم، وأحمد، من طريق ابن عمر رضي الله عنهما . وعند مالك، ومسلم، وأحمد، وابن ماجه، من طريق سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه ⁽³⁴⁾.

3 - رواية تُفيد النَّفي المُستفاد من إسناد ثبوت الشَّؤْم إلى اليهود، ذمًا لهم، وحكاية عنهم: (قاتل الله اليهود يزعمون أن الشَّؤْمُ في المرأة والفرس والدار). أخرجها الطبراني في مسند الشاميين، من حديث عائشة رضي الله عنها ⁽³⁵⁾.

4 - رواية تُفيد النَّفي المُستفاد من إسناد ثبوت الشَّؤْم إلى أهل الجاهلية، ذمًا لهم، وحكاية عنهم على اختلاف ألفاظها: (كان أهل الجاهلية يقولون: إنَّما الطَّيرة في المرأة والدَّار والفرس). أخرجها الحاكم في مستدركه، والبيهقي في الكبرى والآداب، والطبراني في مسند الشاميين، والطبري في تهذيب الآثار، وابن عبد البر في التمهيد، والطحاوي في مشكل

الآثار، وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، كلهم من حديث عائشة رضي الله عنها ⁽³⁶⁾.

نأتي الآن إلى تصوير الظرف الزماني والمكاني الذي نطق فيه النبي ρ بهذا النص

الحديثي:

أ. تصف رواية عائشة ؓ ملابسات ورود هذا الحديث بدقّة، وتكشِفُ كيف سمع أبو هريرة ؓ هذا الحديث، وعن السبب الحقيقي الذي حمّل رسول الله ρ على التلقظ به، والرواية كما يلي: عن مكحول، أنّ عائشة ؓ، ذُكر لها قول أبي هريرة ؓ: (إنّ الشؤم في المرأة والفرس والدار)، فقالت: لم يحفظ أبو هريرة، إنّما دخل ورسول الله ρ يقول: (قاتل الله اليهود يزعمون أنّ الشؤم في المرأة والفرس والدار)، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوّله⁽³⁷⁾.

إذن فالنبي ρ كان في بيته أو في مكان يُمكن لأزواجه أن يجالسنه فيه حين شرع يذمّ اليهود بسبب اعتقادهم أنّ الشؤم في المرأة والسكن والفرس، وفجأة دخل أبو هريرة ؓ ولم يكن قد حضر أوّل المجلس، فلم يسمع قول النبي ρ: (قاتل الله اليهود) ولحقّ بقوله: (الشؤم في المرأة والفرس والدار)، فظنّ أنّه مراد النبي ρ.

ب. الظاهر أنّ هذه الاعتقاد كان شائعاً آنذاك في المجتمع الجاهلي مثلما كان شائعاً عند اليهود، وأياً من كان المتأثر بالآخر، فإنّ النبي ρ كرّر ذمّه لهذا الاعتقاد أكثر من مرّة، وهذا ما تُفیده الرواية الآتية: عن أبي حسان الأعرج، أنّ رجلين دخلا على عائشة، فقالا: إنّ أبا هريرة يحدث أنّ النبي ρ قال: (إنّما الطيرة في ثلاث، في المرأة والدار والفرس)، فطارت شقة منها في السماء وشقة منها في الأرض، وفي رواية: فغضبت غضباً شديداً، وقالت: كذّب، والذي أنزل القرآن على قلب محمد ρ ما حدّث بهذا، ولكن رسول الله ρ كان يقول: (كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والفرس)، ثمّ قرأت عائشة: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ﴾^{(38) (39)}، ولنا في هذه الرواية ملاحظات تُفيد كثيراً عمليّة تصويرنا للبيئة التي رافقت ورود هذا النصّ الحديثي:

أولاً: قول عائشة ؓ عن رسول الله ρ أنّه (كان يقول)، يُشيرُ إلى تكرّر هذا القول منه، ولم يقله مرّة واحدة فحسب، فلماذا إذن لم يسمعه بهذا اللفظ غير عائشة ؓ؟!؟

والجواب: أنّه من المحتمل جدّاً أنّ هذا القول تكرّر من النبي ρ في حضرة عائشة رضي الله عنها وحدها في حجرتها من باب تطيب خاطر الزوجة من قبل زوجها بعد ما كان شائعاً أنّ أهل الجاهلية كانوا ينتقصون من المرأة ويتشاءمون منها.

ثانيا: لم تكن حكاية عائشة لقول النبي ﷺ في هذه الرواية من باب تسجيلٍ لحديث تحدّث به النبي ﷺ كما هو من عاداتها، بقدر ما كانت نوعاً من الاستدلال على غرابة ما فهمه أبو هريرة ؓ ورواه بعد ذلك، أو ما نُقل إليها على أنّه قول أبي هريرة، والمعنى، كأنّ عائشة ؓ تقول: كيف يُعقل أن يُثبت رسولُ الله ﷺ الشؤمَ في المرأة والدار والفرس، وهو الذي كان دائما يذمُّ لي هذا الاعتقاد، ويردّه إلى أهل الجاهلية !!؟

ثالثا: غضب عائشة ؓ الشديد، يدلّ على تكرّر سماعها هذا الفهم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرّة أخرى. ففي المرّة الأولى بينت للسائل أنّ أبا هريرة إن كان قاله، فإنّه لم يحفظ الحديث ولكنّه ربّما وصل متأخراً فسمع شطره الباقي فقط، ثمّ ذكرت النّص الأصلي لحديث النبي ﷺ الذي حكى فيه التّشاؤم عن اليهود، ولمّا تكرّر سؤالها مرّة أخرى من سائل آخر. فلا يُعقل للسائل الأوّل أن يكرّر السؤال مرّة أخرى بعد أن عرّفَ الجواب. غضبت غضبا شديدا من تكرّر القول من أبي هريرة ؓ، وقالت مُقسِمةً: ما قال رسول الله ﷺ هذا، إذ كيف يُعقل أن يُثبت الشؤم في المرأة والدار والفرس، وهو الذي دائما كان يذمُّ هذا الاعتقاد، ويردّه إلى أمر الجاهلية !!؟

286

رابعا: قول عائشة في أبي هريرة (كذّبت)، لا يفهم منه اتّهامها له بالكذب. حاشا. ولكنّ العرب تقول "كذبت" بمعنى غلطت فيما قدرت، وأوهمت فيما قلت، ولم تظنّ حقا، ونحو هذا، وذلك معروفٌ من كلامهم، وموجودٌ في أشعارهم كثيرا⁴⁰.

ب. رواية الإثبات على اختلاف ألفاظها لم يروها غير أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهم:

فأمّا أبو هريرة، فقد تقدّم توهمه في المسألة، ويحتملُ كذلك أن يكون ناقلاً وهم عن أبي هريرة ؓ، وسمع منه شطر الحديث فقط، ففهم عنه الإثبات، ثمّ انتشر هذا الوهم عن أبي هريرة ؓ حتّى أتى أكثر من سائل إلى عائشة ؓ يستفسرها. ويؤيد هذا الاحتمال شيان اثنان:

أولهما: أنّ أبا هريرة ؓ ذاته هو من روى الحديث الذي نهى فيه النبي ﷺ عن التّشاؤم، فكان يقول: قال رسول الله ﷺ: (لا عدوى ولا طيرة..)⁽⁴¹⁾، أي في الإسلام.

ثانها: نفى أبو هريرة ما نُسب إليه من إثبات التّشاؤم في المرأة والدار والفرس، فقد روى أحمد من طريق أبي معشر عن محمد بن قيس قال: سُئل أبو هريرة ؓ: سمعت من رسول

الله ρ: (الطَّيْرَة فِي ثَلَاث فِي الْمَسْكَن وَالْفَرَس وَالْمَرْأَة)؟، قال: كُنْتُ إِذْن أَقُول عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ρ مَا لَمْ يَقُلْ، وَلَكِنْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ρ يَقُولُ: (أَصْدَقُ الطَّيْرَة الْفَأَلُ وَالْعَيْنُ حَقٌّ) (42).

وأما رواية ابن عمر، فلنا فيها احتمالان كذلك:

1. يُحْتَمَلُ أَنَّهُ سَمِعَ شَطْرَ الْحَدِيثِ فَقَطْ كَمَا حَدَّثَ لِأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَأَن يَكُونَا دَخَلَا مَعًا، أَوْ سَمِعَهُ فِي مَنَاسِبَةٍ أُخْرَى كَذَلِكَ.

2. أَن يَكُونَ الشَّطْرَ الْأَوَّلُ قَدْ سَقَطَ سَهْوًا مِنْ بَعْضِ الرِّوَاةِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَوْ نَتِيجَةً تَصَرَّفَ مِنْهُمُ اخْتِصَارًا، وَيُقَوِّي هَذَا الْإِحْتِمَالَ أَنَّ رِوَايَةَ: (إِنَّمَا الشُّؤْمُ)، انْفَرَدَ بِهَا الزَّهْرِيُّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ، وَرَوَاهَا غَيْرُهُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ بِلَفْظٍ: (إِن يَكُنِ الشُّؤْمُ) عَلَى النَّفْيِ بِالتَّعْلِيقِ.

والأمر الخطير، والذي يدلُّ على دقَّة فهم الألباني رحمه الله أَنَّهُ عَلَّقَ عَلَى حَدِيثِ التَّعْلِيقِ قَائِلًا: وَالْحَدِيثُ يُعْطَى بِمَفْهُومِهِ أَن لَّا شُّؤْمُ فِي شَيْءٍ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ: لَوْ كَانَ الشُّؤْمُ ثَابِتًا فِي شَيْءٍ مَا، لَكَانَ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، لَكِنَّهُ لَيْسَ ثَابِتًا فِي شَيْءٍ أَصْلًا. وَعَلَيْهِ فَمَا فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ بِلَفْظِ (الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ)، أَوْ (إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ)، فَهُوَ اخْتِصَارٌ، وَتَصَرَّفَ مِنْ بَعْضِ الرِّوَاةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ (43).

وعليه، فَإِنَّ اللَّفْظَ الصَّحِيحَ الَّذِي خَرَجَ مِنْ فَمِ النَّبِيِّ ρ بِخُصُوصِ الشُّؤْمِ، فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، كَانَ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ لِإِثْبَاتِ، تَمَاشِيًا مَعَ الْأَحَادِيثِ الْأُخْرَى الَّتِي نَهَى فِيهَا عَلَى التَّطْيِيرِ وَالتَّشَاؤْمِ عَمُومًا، وَتَمَاشِيًا مَعَ السِّيَاقِ الْفِكْرِيِّ الَّذِي يُكْرِسُ لِمَكَانَةِ مَجْتَمَعِيَّةٍ مَمْتَازَةٍ لِلْمَرْأَةِ، وَالَّذِي أَخَذَ الْإِسْلَامُ فِي تَأْسِيسِهِ وَنَشْرِهِ مِنْذُ بَدَايَاتِ الدَّعْوَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ.

ب. الْقِرَاءَةُ الْمَقَاصِدِيَّةُ الْإِسْقَاطِيَّةُ:

مِنَ الْعَجِيبِ أَن يُدَافِعَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ (44)، عَلَى أُسَاسِ صِحَّةِ الرِّوَايَةِ وَثُبُوتِهَا، عَنِ الْفِكْرِ الْجَاهِلِيِّ الَّذِي حَارَبَهُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَحَارَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ ρ تَوْجِيهِيًّا، حَتَّى صَارَتْ الْآيَاتُ وَالْأَحَادِيثُ بِمَجْمُوعِهَا تُشَكِّلُ أَصْلَ الْإِسْلَامِ فِي إِنْكَارِ مَسْأَلَةِ التَّشَاؤْمِ.

وَإِن كَانَ هُنَاكَ مَا يُسْتَفَادُ مِنْ هَذَا النَّصِّ الْحَدِيثِيِّ، فَهُوَ عَلَى الْأَرْجَحِ فِي سِيَاقِ مَعَاكِسِ تَمَامًا لِمَا تَمَّ الْاسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ بِهِ فِي سِيَاقَاتٍ أُخْرَى، كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ إِقْرَارًا لِمَحْتَوَى النَّصِّ الْمَشْطُورِ: شُؤْمُ الْفَرَسِ إِذَا كَانَتْ حَرُونًَا، وَشُؤْمُ الْمَرْأَةِ سُوءَ خَلْقِهَا، وَشُؤْمُ الدَّارِ سُوءَ جَارِهَا،

وقيل: شؤم الفرس أن لا يغزى عليها، وشؤم المرأة أن لا تلد، وشؤم الدار ضيقها. وقيل: شؤم المرأة غلاء مهرها⁽⁴⁵⁾!

فهذا كلامٌ لا نقبله أبداً، لأنّ النبي ρ ما أرادَه وما قصده، وما تلقّفَ بما يُفيده أساساً، بناءً على ما قدّمناه أعلاه. بل الحاصل عكسه تماماً. وما يُستفادُ من هذا الحديث في الحاضر هو توجيه أنظار البشرية إلى الخطّة الإصلاحية التي انتهجها النبي ρ من أجل تصحيح مفاهيم النَّاس حول مكانة المرأة، ومسح كلّ آثار الفكر الجاهلي واليهودي المُسلط عليها آنذاك، فالإسلام بمنظومتيه الأخلاقية والتشريعية، كان سابقاً في التكريس لقيم مجتمعية راقية تضمن للمرأة حياة كريمة.

3. حديث قتل المرتدّ:

قال رسول الله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه)⁽⁴⁶⁾.

بقراءة سطحية لهذا النصّ الحديثي، نصدُر عن ملامح غامض حول منهج الإسلام في التّأصيل للحريّة الدّينية. فمن جهة يُسلّمنا هذا الحديث إلى تصوّر أولي حول الإسلام مفاده أنّ من دخل فيه لا يُمكنه أبداً تغيير رأيه أو مراجعته والخروج منه، لأنّه سوف يُقتل!

288

ومن جهة أخرى نجد روح القرآن الكريم تؤسّس لحريّة الاعتقاد، وآياته تتحدّث عن حريّة التّدين كمسلمةٍ لا نقاش فيها وأصل ثابت من أصول هذا الدّين العظيم، ولا نجد فيه آية واحدة تتحدّث عن عقوبة دنيوية كحدٍّ ثابت تستهدف شخصا أراد غير الإسلام ديناً له: قال الله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (86) أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَّمَهُمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (89) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (90)﴾⁴⁷ ، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾⁴⁸ ، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾⁴⁹ ، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁵⁰ ، وقال تعالى: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (106) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى

الْآخِرَةَ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (107) أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (108) لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (109) ﴿⁵¹﴾ ، وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾⁵² ، إذن، فحتى في سياق حديثه عن المرتدين، لم يُشر القرآن الكريم إلى هذا الحد الذي هو القتل حسب القراءة الأولى السطحية للنص الحديثي، رغم أن البيان والحال هذه واجب للحاجة إليه، ورغم أن القرآن كان حازماً في حدود أخرى أقل أثراً في العقوبة، كحد الزنى وحد السرقة مثلاً.

هذا الملمح الأولي الغامض، يدفعنا إلى طرح جملة من الإشكالات، ينبغي الوقوف عليها، والتفكير فيها:

1. لماذا لم يُشر القرآن إلى عقوبة دنيوية للمرتد عن الإسلام ؟
 2. هل هناك تصوّر آخر للفظ المرتد الذي ورد في النص الحديثي، وهل يوجد فرق بين اللفظ القرآني واللفظ الحديثي من جانب المفهوم ؟
 3. أيّ انسان يمرّ بمراحل التناسخ الفكري، ومراجعة أفكاره وقناعاته، بتأثير من حجم المعلومة وقدرة الاستيعاب، ودرجة الإقناع، فهل هذا النص الحديثي يتجاهل هذه الحقيقة ؟ وللإجابة على هذه التساؤلات وتساؤلات أخرى، نعود الآن إلى قراءة هذا الحديث قراءة تفسيرية تزامنية، ثم قراءة مقاصدية إسقاطية، لعلنا نحظى بتوجهات مُقنعة:
- أ. القراءة التفسيرية التزامنية:

استدلّ ابن عباس رضي الله عنهما بهذا الحديث في سياق هذه القصّة: عن عكرمة، أن علياً رضي الله عنه، حرّق قوماً، فبلغ ذلك ابن عباس رضي الله عنه فقال: لو كنت أنا لم أحرّقهم لأنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: (لا تُعَذِّبُوا بعذاب الله)، ولقتلهم كما قال النبي صلى الله عليه وآله ρ: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽⁵³⁾، ونلاحظ أنّ البخاري قد أخرج هذا الحديث في كتاب الجهاد، أي أنّ لهذه الترجمة علاقة بمضمون النص الحديثي. فمن هؤلاء القوم الذين حرّقهم عليّ بن أبي طالب، وأوجب ابن عباس فهم القتل مُستدلاً بالنص الحديثي موضوع الدراسة ؟

في روايات أخرى تنكشف أوصافٌ أخرى مؤثرة لهؤلاء القوم، فهم المرتدون، وهم الزنادقة في وصف آخر أكثر دقة: عن عكرمة، قال: لما بلغ ابن عباس أن علياً، حرّق المرتدين، أو الزنادقة قال: لو كنت أنا لم أحرّقهم، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)، ولم أحرّقهم لقول رسول الله ﷺ: (لا ينبغي لأحد أن يعذب بعذاب الله)، فبلغ ذلك علياً فقال: ويح ابن أمّ الفضل إنه لغوّاص على الهنات، وفي رواية: صدق⁽⁵⁴⁾. وعند البخاري: عن عكرمة، قال: أتى عليّ ﷺ، بزنادقة فأحرّقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرّقهم، لئنبي رسول الله ﷺ: (لا تعذبوا بعذاب الله) ولقتلتهم، لقول رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽⁵⁵⁾.

فَمَنْ هُمُ الزَّانِدَةُ إِذْنَ، وهل يجوز قتلهم لأجل زندقتهُم ؟

يكاد يُجمع العلماء على أنّ الزنديق هو الذي يُظهرُ الإسلامَ وَيَسْتَسِرُّ بالكفر، أيًا كان نوع هذا الكفر، وأيًا كانت العقيدة المنحرفة التي يعتقدها، وهو المنافق، كان يُسمّى في عصر النبي ﷺ منافقاً، ويسمى اليوم زنديقاً⁽⁵⁶⁾، يقول ابن تيمية في الزنديق بتوصيف أدق: وأيضاً لفظ الزندقة لا يوجد في كلام النبي ﷺ كما لا يوجد في القرآن، وهو لفظ أعجبيّ معرّب من كلام الفرس بعد ظهور الإسلام، وقد تكلم به السلف والأئمة في توبة الزنديق ونحو ذلك، قال: والزنديق الذي تكلم الفقهاء في قبول توبته في الظاهر - المراد به عندهم المنافق الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وإن كان مع ذلك يصليّ ويصوم ويحجّ ويقرأ القرآن، وسواء كان في باطنه يهودياً، أو نصرانياً، أو مشركاً، أو وثنياً، وسواء كان معطلاً للصانع وللنبوة، أو للنبوة فقط، أو للنبوة نبينا ﷺ فقط، فهذا زنديق وهو منافق، وما في القرآن والسنة من ذكر المنافقين يتناول هذا بإجماع المسلمين، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا (145) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (146) ﴾⁽⁵⁷⁾، قال: ومثل هؤلاء المنافقين كُفَّار في الباطن باتفاق المسلمين، وإن كانوا مظهرين للشهادتين والإقرار بما جاء به الرسول ﷺ ومؤدين للواجبات الظاهرة، فإن ذلك لا ينفعهم في الآخرة إذا لم يكونوا مؤمنين بقلوبهم باتفاق المسلمين⁽⁵⁸⁾.

وعليه فالزندقة نوعٌ من أنواع التّفاق إذا لم يكن هو التّفاق بعينه، وقد مضت سنة النبي ﷺ في عدم قتل المنافقين، رغم كفرهم البواح، كما هو معلوم من فعل رأس التّفاق عبد

الله بن أبي بن سلول. فأَيَّ سَنَّةٍ وَأَيَّ شَرِيعٍ اسْتَدَلَّ إِلَيْهِ عَلِيُّ ؓ فِي قَتْلِهِمْ، وَأَيَّ سَنَّةٍ قَصَدَهَا ابْنُ عَبَّاسٍ ؓ عِنْدَ اسْتِدْلَالِهِ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (مِنْ بَدَلٍ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)، رَغْمَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَاحِبَ اللَّفْظِ وَالسَّنَّةِ لَمْ يَقْتُلِ الْمُنَافِقِينَ لِأَنَّ فِي بَدَايَةِ ظُهُورِ النَّفَاقِ، وَلَا عِنْدَ قُوَّةِ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَمَنْعَتِهَا، عِلَاوَةً عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ صَرَّحَ بِكُفْرِهِمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ..؟!

يقول ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾، عندي أنه يعني أقواما من العرب من أهل مكة كانوا يتجرون إلى المدينة فيؤمنون، فإذا رجعوا إلى مكة كفروا وتكرّر منهم ذلك ⁽⁵⁹⁾. وكان يعلم النبي ﷺ ذلك منهم ولم يقتلهم.

وليس هناك ما هو أوضح من هذه الآية في عدم جواز قتل المنافق المرتد، وإجباره على الإسلام، قال تعالى: ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴾ ⁶⁰، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ﴾ ؟، والاستفهام هنا للتعجب واللوم. أي فما لكم بين مكفر لهم ومبرر، وفي إجراء أحكام الإيمان أو الكفر عليهم، وقد دل الاستفهام الإنكاري المشوب باللوم على جملة محذوفة هي محل الاستئناف البياني، وتقديرها: إنهم قد أضلهم الله، أتريدون أن تهتدوا من أضل الله ؟

وفي المقصودين بهذه الآية أقوال:

1 - أنها نزلت في المنخزلين يوم أحد: عبد الله بن أبي وأتباعه، اختلف المسلمون في وصفهم بالإيمان أو الكفر بسبب فعلتهم تلك. وفي البخاري عن زيد بن ثابت قال: رجع ناس من أصحاب النبي ﷺ من أحد، وكان الناس فيهم فريقين، فريق يقول: اقتلهم، وفريق يقول: لا، فنزلت ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ ﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: (إنهم طيبة تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة) ⁶¹، أي ولم يقتلهم النبي ﷺ.

2 - أنها نزلت في قوم أظهروا الإسلام ولم يهاجروا، وكانوا يظاهرون المشركين على المسلمين.

يقول ابن عاشور: وأحسب أنّ هؤلاء الفِرَق كلِّهم كانوا معروفين وقت نزول الآية، فكانوا مثلاً لعمومها وهي عامة فيهم وفي غيرهم من كل من عُرف بالتَّفَاق يومئذ من أهل المدينة ومن أهل مكة⁽⁶²⁾.

ولعلنا نأخذ من هذه الروايات وسبب نزول هذه الآيات الملاحظ التالي:

أ - المنافقون أو الزنادقة على وصف المتأخرين الذين لم ينحازوا قتالا إلى فريق المشركين، لم يأمر القرآن بقتلهم، رغم كشفه لكفرهم في كل مناسبة، ولم يثبت أنّ النبي ρ قتل أحداً منهم.

ب - المرتدون الذين لم تكن تعنيهم الحرب وأوزارها، بل كان همهم التجارة وأرباحها، فيسلمون حين يُقدِّمون إلى المدينة ويكفرون حين يرجعون إلى مكة؛ كذلك لم يعبأ القرآن بهم ولم يأمر بقتلهم وما فعل النبي ρ ذلك.

ج - قول النبي ρ في المنافقين بعد أن خذلوهم يوم أُحد: (إنّهم طيبة تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة)، فيه تقدير لقوة الإسلام الذاتية، وأنّه لا يحتاج لأحد حتّى يُجبره على الدخول فيه، ولا يحتاج لأحد حتّى يجبره على البقاء فيه والإقْتل، وهذه الجملة نفسها قالها النبي ρ في الأعرابي الذي أسلم، ثمّ جاء وكفر في حضرة النبي ρ ، وخرج إلى خيمته سالماً ولم يُجبره أحد أو يقتله أحد، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أن أعرابياً بايع رسول الله ρ على الإسلام، فأصابه وعك، فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثمّ جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج، فقال رسول الله ρ : (المدينة كالكبير، تنفي خبثها، وينصع طيبها)⁽⁶³⁾، ولا يُلتفتُ طبعاً إلى تكلف من تكلف وقال: أنّ المقصود من (أقلني بيعتي)، أي: ائذن لي بترك بعض لوازم بيعتي على الإسلام وهي الهجرة. (فأبى) أن يقيله، على أنّ الهجرة كانت فرضاً وتركها معصية فلا يعين عليها ρ . لأنّ هذا النصّ الحديثي ورد بصيغة العموم (بايعه على الإسلام)، وطلب الإقالة كان على العموم (أقلني بيعتي)، ولو أراد الأعرابي لازماً من لوازمها لعيّنه لحصول الاشتباه واختلاف الأثر بعد ذلك، وكذلك لو كان الأمر كذلك وأنّه بقي على إسلامه؛ لما وصفه النبي ρ بالخبث، وهو القائل: (سبحان الله، إنّ المؤمن لا ينجس)⁽⁶⁴⁾!

وعليه فالقراءة المنطقية لهذا الحديث تكون كالآتي: يبدو أنّ الأعرابي قدِم المدينة وبايع النبي ρ على الإسلام ومن لوازم البيعة آنذاك الهجرة إلى المدينة لأسباب ليس هنا مجال

بسطها... الأعرابي لم يتمكّن الدّين الجديد منه عن قناعة مُطلقة. ولم يستطع التأقلم مع جوّ المدينة وهوائها، وحنّ إلى معيشة البادية وظروفها، فمرض وطلب بتفكيرٍ أعرابيٍّ سطحيٍّ ساذج من النَّبي ρ أن يقلبه عن الإسلام لينطلق إلى خيمته، فتركه النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لنفسه الخبيثة المتشبّثة بالخيمة والشاة على حساب التّضحية من أجل العقيدة والمبدأ، لكنّه لم يقبل منه ذلك وكان يأبى في كل مرة طلبه لأنّه ρ يكون قد أقرّ باطلا إن ردّ عليه بالإيجاب.

د. على الأرجح، هناك من دخل في الإسلام في عهد النَّبي ρ، ولم تدفعه القناعة العقلية لذلك، بل كان دخولا لتأثر برفيق، أو تحقيقا لمصالح تجارية، أو انبهارًا بهذا الدّين الجديد الذي يتمدّد في جزيرة العرب بإدارة حكيمة وصحابة بواسل، فتختلف قناعاتهم باختلاف المؤثر في كلّ مرّة... أشار إلى هذا المعنى رشيد رضا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾⁶⁵، فقال: يظهر أنّه فيمن جهروا بالكفر من المنافقين كما يظهر فيمن يدخلون في الإسلام تقليدا لبعض من يثقون بهم ثم يرجعون إلى الكفر مثل ذلك؛ لأنهم لم يفهموا حقيقة الإيمان والإسلام، وهكذا فعلوا مرّة بعد أخرى، ثم رأوا أن الكفر ألصق بنفوسهم لطول أنسهم به وانهماكهم فيه⁽⁶⁶⁾.

نعود الآن إلى قصة قتل عليّ بن أبي طالب للزنادقة وتأييد ابن عباس له في أصل القتل مع اختلافه معه في الحرق، وأقول: نحن إذ نطرح هذا الإشكال الظاهري، فإننا لا نلمح على الإطلاق إلى سوء تصرف عليّ ؑ، أو سوء فهم ابن عباس رضي الله عن الجميع، ولكننا نريد الإشارة إلى أمر آخر لا مناص منه، وهو: أنّ هؤلاء القوم الذين قتلهم عليّ ؑ لم يقتلهم لمجرد زندقته أو نفاقهم، لمخالفة ذلك لسنة النَّبي ρ، ولكن قتلهم بعد أن أمسكهم، لشيء زائد عن النفاق والزندقة. فما هو؟

نطرح الآن بين أيدينا رواية لعائشة ؓ، من خلالها وخلال ما قدّمناه سابقا، يمكننا تمييز ثلاثة أنواع من المرتدّين في العهد النبوي، عن عائشة ؓ قالت: قال رسول الله ρ: (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان، فإنّه يجرم، ورجل خرج محاربا لله ورسوله، فإنّه يقتل، أو يصلب، أو ينفى من

الأرض، أو يقتل نفساً، فيقتل بها⁽⁶⁷⁾. وهذا الحديث يُفهمُ به حديث: (لا يحلّ دم رجل مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والتّفس بالتّفس، والتّارك لدينه المفارق للجماعة)⁽⁶⁸⁾. أي أنّ التّارك لدينه المفارق للجماعة هو الذي فعل ذلك ليلحق بصفوف المشركين محارباً لله ورسوله.

وعليه فإنّ المرتدّ في الوقت الذي تلقّظ به النّبي ρ بهذا النّص: (من بدّل دينه فاقتلوه)، كان على ثلاثة أصناف:

1 - صنف منافق بين النّفاق، حكم عليهم القرآن بالكفر، لا على المسلمين حملوا السلاح، وعلى على المشركين حملوه. وهؤلاء لم يقاتلهم النّبي صلّى الله عليه وسلّم ولم يقتلهم كما بيّناه. ولم يذكر لهم القرآن حدّاً.

2 - صنف كفر بعد إيمانه كفراً واضحاً وجهر به أمام النّبي ρ والنّاس، لكنّه ذهب في خاصّة نفسه، لم ينحز إلى صفوف المشركين للقتال، ولم يبيع حرباً؛ وهؤلاء كذلك لم يقتلهم النّبي صلّى الله عليه وسلّم ولم يذكر لهم القرآن حدّاً.

3 - صنف ارتدّوا عن الإسلام، وانحازوا إلى صفوف المشركين لمحاربة الله ورسوله والمسلمين، وهؤلاء هم المقصودون إذن بقوله ρ (من بدّل دينه فاقتلوه)، الوارد في سياق قصّة قتل عليّ بن أبي طالب للزنادقة حين استشهد ابن عباس به في وجوب قتلهم، وقلنا آنذاك إنّ هناك أمراً زائداً عن مجرد نفاقهم وزندقتهم استوجب قتلهم، وهذا الأمر هو المحاربة، كما اتّضح هنا.

وهذه القراءة التّزامنية تدعمها وقائع أخرى، نذكرها ليكتمل التّصوير الواقعي للظّرف الذي ورد فيه هذا النّص الحديثي، والظّروف الأخرى التي استشهد به فيها:

أ - عن عكرمة، أنّ عليّاً حرّق قوماً ارتدّوا عن الإسلام، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لقتلتهم بقول رسول الله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه). ولم أكن لأحرّقهم لقول رسول الله ρ: (لا تعذبوا بعداب الله)، فبلغ ذلك عليّاً، فقال: صدق ابن عباس. قال التّرمذي: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد، واختلفوا في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام، فقالت طائفة من أهل العلم: تقتل، وهو قول الأوزاعي، وأحمد، وإسحاق. وقالت طائفة منهم: تحبس ولا تقتل، وهو قول سفيان الثوري، وغيره من أهل الكوفة⁽⁶⁹⁾.

فانظر إلى تعليق الترمذي على الحادثة؛ قال: واختلفوا في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام بين القتل أو الحبس.

فلماذا السّجن إذا كانت لا تُقتل ؟

والجواب: أنّها محاربة، فإذا لم تقتل وأطلق سراحها فستعود إلى قتال المسلمين، والعجيب أنّ المانعين لقتل المرتدة استدّلوا بنهي النبي ρ عن قتل النساء والصبّيان⁽⁷⁰⁾، وحملوه على العموم مُحاربةً كانت أم لا، ومعلوم أنّ نهي النبي ρ عن قتل النساء والصبّيان كان وقت الحرب!

ب - الوضع القائم الذي كان بين المسلمين والمشركين هو الحرب على العموم، وغالب من یرتدّ عن الإسلام فإنّه يلتحق بمعسكر المشركين للقتال في صفوفهم، هذا بناء على ما سبق وبناء على الرواية الآتية: عن أنس رضي الله عنه قال بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر رضي الله عنه فسألني عمر وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدّوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين فقال ما فعل النّفر من بكر بن وائل؟، قال: فأخذتُ في حديث آخر لأشغله، فقال: ما فعل النّفر من بكر بن وائل، قلت: يا أمير المؤمنين قوم ارتدّوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين ما سبيلهم إلا القتل، فقال عمر: لأنّ أكون أخذتهم سلماً أحبّ إليّ ممّا طلعت عليه الشمس من صفراء أو بيضاء، قال: قلت يا أمير المؤمنين، وما كنت صانعاً بهم لو أخذتهم؟، قال: كنتُ عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك قَبِلْتُ منهم، وإلّا أستودعهم السّجن⁽⁷¹⁾.

في هذه الرواية يبرّر أنس رضي الله عنه لعمر رضي الله عنه سبب قتلهم للنّفر، وهو التحاقهم بصفوف المشركين للقتال، وليس مجرد ارتدادهم، ومع ذلك أثار عمر رضي الله عنه أن لو حاوروهم لأجل أن يدخلوا للإسلام مرّة أخرى، فإن أبوا الإسلام، فإنّهم لو حبسوهم من أجل إقناعهم على ترك القتال لكان أفضل.

بهذا القراءة التفسيرية التّزامية يتّضح السّياق الحقيقي والواقعي الذي صاحب ورود هذا النّص الحديثي موضوع الدّراسة (من بدّل دينه فاقتلوه)، وأنّ المستهدف من هذا الخطاب هو المرتدّ المحارب لا غير، وتجدر الإشارة هنا، أنّنا قصدنا قراءة النّص في سياقه التّاريخي والظّرفي، ولم نقصد أبدا دراسة حدّ الردّة بين النّفي والإثبات، وإلّا فهناك أدلّة كثيرة

أخرى تدعم ما ذهبنا إليه، لكنّها لا تدعم منهجنا في هذه الدّراسة، وهي الاكتفاء بقراءة النّص وفق الظّرف الذي ورد فيه.

ب. القراءة التّأويلية الإسقاطية:

بناء على ما أسلمته لنا القراءة التّفسيرية التّزامنية، نصدر عن ملمح واضح ومُطمئن حول علاقة هذا النّص الحديثي بالمنظومة التّشريعية الإسلامية ككلّ قرآنًا وسنّة. فالحديث الذي لفظه: (من بدّل دينه فاقتلوه)، لا يُعارض روح القرآن الكريم التي تُؤسس لحرية الاعتقاد، ولا منهج النبي صلى الله عليه وسلّم في التعامل مع المخالفين المسلمين كقارًا كانوا أو مرتدين. بل هو مُتّجه مع النّسق العام للتّشريع الإسلامي، ويخدم مبادئه وأصوله.

على أنّ الإسلام كما هو دين رحمة، فهو دين ملحمة كذلك، وكما هو دين الحبّ والوّد؛ فهو كذلك دين الحزم والجدّ، يترك للمرء حرّيته في اعتقاد ما يشاء، ولكنّه لا يتسامح أبدًا مع الأمن العام، والمصلحة العامة. وهذا أصل من أصوله لا ينخرم أبدًا، لا بمقتضى الزّمان ولا بمقتضى المكان بدليل قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾⁷²، وقوله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه).

خاتمة:

بناء على كلّ ما سبق التطرّق إليه، فإنّ البحث يُسلمنا إلى النتائج التّالية:

1 - أيّ محاولة لقراءة النّص الحديثي قراءة استنتاجية تأويلية، دون المرور على القراءة التّزامنية التّفسيرية، هي التفاف على مراد النبي ρ، واختطاف للنّص بعيدًا عن بيئته وروده، والواقع المعين الذي وُلد من أجله.

وبالتّالي فالقراءة التّزامنية للنّص الحديثي هي الضّامن الأساس للحفاظ على المراد النبوي الصّحيح غصًا طريًا كما ورد، بناء على قراءته ضمن إطاره الزّماني والمكاني والظّروف العامة والتّفصيلية التي رافقت ولادة النّص. ثمّ يمكن بعد ذلك الاستفادة من المراد النبوي السّليم من النّص وفق الوقائع المستجدة، في إطار قراءة مقاصدية لاحقة.

2 - القراءة التّأويلية المبتورة عن السّياق الظّرفي العام الذي وُلد فيه النّص الحديثي، أسلمت الكثير من الفقهاء، وأهل العلم إلى قناعات شرعية ثابتة، تخالف في الحقيقة روح القرآن والأصول العامة للإسلام، كحدّ الردّة المصادم لحرية التّدين، وقتال الكفّار بعلّة

الكفر المصادم لحرية المعتقد، والمؤسس لمنطق الإكراه في الدين، وكذا اعتقاد الشؤم في المرأة وغيرها، المكرس للعقائد الباطلة التي اجتهد الإسلام منذ بدايات الدعوة النبوية في إزالتها من ذهنية المجتمع المسلم.

3- القلق المعرفي صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النص الثابت الصحيح، حالة من التفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النص في الظاهر أصلاً من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفاً من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

4- ردّ الأحاديث الصحيحة التي تثبت بقواعد النقد الحديثية المتينة علمياً، من منطلق القلق المعرفي؛ إجراء فيه تكلف وإجحاف في حقّ النصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علمي في حقّ الباحث. أمّا الإجراء الذي يحفظ لنا النصّ الحديثي من الإهمال، والممارسة التي توحى بقوة شخصية الباحث العلمية؛ هي إعادة قراءة النصّ مرّة أخرى. مهما كانت هذه القراءة. قراءة تزيل عنه ذلك القلق. وهي القراءة التزامنية التفسيرية التي قدّمنا لها في هذا البحث.

ثبت المصادر والمراجع:

- إبراهيم بن محمد، برهان الدين ابن حمزة الحنفي الدمشقي، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، ت: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي - بيروت. دط.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، دط.
- أبو العباس أحمد بن محمد شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323 هـ.
- أبو العباس أحمد بن محمد، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، ط: الأولى، 1419 هـ.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: الثانية 1420 هـ - 1999 م.

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، ت: عبد المعطي قلعي، دار الوفاء - المنصورة، ط: الأولى، 1411هـ - 1991م.

أبو جعفر الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى - 1415 هـ، 1494م.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، دت.

أبو داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة- بيروت، دط.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ.

أبو سليمان أحمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية - حلب، ط: الأولى 1351 هـ - 1932 م.

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط: الثانية، 1406 - 1986م.

أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط: الأولى، (لمكتبة المعارف)، دت.

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، 1411 - 1990م.

أبو عبد الله محمد شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية، 1384 هـ - 1964 م.

أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثالثة - 1420 هـ.

أبو عمر يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، 1387 هـ.

أبو محمد عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى - 1422 هـ.

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراق، ط: الطبعة الثانية- مزيدة ومنقحة 1419 هـ - 1999 م.

أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، د.ط.

أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

تقي الدين أبو الفتح محمد ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، مؤسسة الريان، ط: السادسة 1424 هـ - 2003 م.

حكمت بن بشير بن ياسين، موسوعة الصّحيح المسبور من التفسير بالمأثور، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: السابعة، 1422 هـ - 2001 م.

سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، مسند الشاميين، ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: الأولى، 1405 – 1984 م.

سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، ت: طارق الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، 1415هـ.

شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضئية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق، ط: الثانية - 1402 هـ - 1982 م.

عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، ضبطه وعلق عليه الاستاذ سعيد اللحام الاشراف الفني والمراجعة والتصحيح : مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر - دار الفكر.

عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - ﷺ، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط: الرابعة، دت.

علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1422هـ - 2002م.

300

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1985 م.

محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995 م.

محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، العذب النمي من مجالس الشنقيطي في التفسير، ت: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: الثانية، 1426 هـ.

محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس: 1984 هـ.

محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، دار التراث العربي - بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ت: محمد أحمد الحاج، دار القلم- دار الشامية، جدة - السعودية، ط: الأولى، 1416هـ - 1996م.

محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية_بيروت، دط.

محمد بن أحمد ابن جزي، ت: الدكتور عبد الله الخالد، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط: الأولى - 1416 هـ

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط: الأولى، 1422هـ

محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر، الرياض، ط: 1426 هـ

محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، دار الجيل - بيروت، دط.

محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ

محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1990م.

محمد علي بن علان البكري، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: الرابعة، 1425 هـ - 2004 م
مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الهوامش:

(1) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب: {فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم}، رقم: 25. ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم: 36.

(2) {عَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التَّوْبَةُ: 29].

(3) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي: 118/6. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995 م البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد: 331/2، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، ط: الأولى، 1419 هـ التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد ابن جزى: 326/1، ت: الدكتور عبد الله الخالد، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط: الأولى - 1416 هـ حاشية السندي على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين السندي: 37/1، دار الجيل - بيروت، دط.

(4) [البقرة: الآية 13]

(5) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية: 528/2، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى - 1422 هـ العُدْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي: 560/4، ت: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: الثانية، 1426 هـ الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد

الرحمن الثعالبي: 133/3، ت: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ

(6) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد شمس الدين: 353/2، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية، 1384 هـ - 1964 م.

(7) شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين: 95/5، دار الوطن للنشر، الرياض، ط: 1426 هـ

(8) ينظر: أضواء البيان: 449/3.

(9) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن علان البكري: 10/7، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: الرابعة، 1425 هـ - 2004 م.

(10) [الكهف:29]

(11) [الكافرون:6]

(12) [الفصص:56]

(13) [الشورى:48]

(14) [الغاشية:22]

(15) ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أبو العباس أحمد بن محمد شهاب الدين القسطلاني: 108/1، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323 هـ

(16) سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، رقم: 3966.

(17) معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان أحمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي: 11/2، المطبعة العلمية - حلب، ط: الأولى 1351 هـ - 1932 م. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، تقي الدين أبو الفتح محمد ابن دقيق العيد: 54/1، مؤسسة الريان، ط: السادسة 1424 هـ - 2003 م

(18) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي: 230/1، ت: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: السابعة، 1422 هـ - 2001 م.

(19) [البقرة: الآية 13]

- (20) ينظر: موسوعة الصّحيح المسبور من التفسير بالمأثور: 301/1، حكمت بن بشر بن ياسين، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، الأولى، 1420 هـ- 1999 م.
- (21) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي: 483/15، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الثالثة - 1420 هـ
- (22) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: 526/1، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: الثانية 1420 هـ- 1999 م.
- (23) ابن كثير: 56/4
- (24) مفاتيح الغيب: 484/15.
- (25) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي: 59/2، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ
- (26) مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي: 57/11، ضبطه وعلق عليه الأستاذ سعيد اللحام الاشراف الفني والمراجعة والتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر - دار الفكر.
- (27) البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، إبراهيم بن محمد، برهان الدين ابن حمزة الحنفي الدمشقي: 124/2، ت: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي - بيروت. دط.
- (28) نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - ﷺ، عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد: 349/1، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط: الرابعة، دت.
- (29) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية: 238/1، ت: محمد أحمد الحاج، دار القلم- دار الشامية، جدة - السعودية، ط: الأولى، 1416 هـ- 1996 م.
- (30) العرف الشذي شرح سنن الترمذي، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي: 207/1، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، دار التراث العربي-بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1425 هـ- 2004 م.
- (31) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة...، رقم: 5093.
- (32) عن عبد الله بن مسعود ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (الطيرة شرك). وعن عبد الله بن عمرو ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (من رده الطيرة من حاجة فقد أشرك). فقالوا: يا رسول الله، ما كفارة ذلك؟، قال: (أن يقول أحدهم: اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك). وعن جابر بن عبد الله ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا عدوى ولا طيرة).

(33) صحيح، ينظر: الموطأ، كتاب الاستئذان، باب: ما يُتقى من الشؤم، رقم الحديث: 1538. البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما يُذكر من شؤم المرأة والفرس، رقم الحديث: 2646، وكتاب: الطب، باب: لا عدوى، رقم الحديث: 5329، وكتاب: النكاح، باب: ما يُتقى من شؤم المرأة، رقم الحديث: 4703، وكتاب: الطب، باب: الطيرة، رقم الحديث: 5312. مسلم، كتاب: السلام، باب: الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم الحديث: 4128. النسائي، السنن الكبرى، كتاب: الخيل، باب: شؤم الخيل، رقم الحديث: 3513. وكتاب: الخيل، باب: شؤم الخيل، رقم الحديث: 3512. سنن الترمذي، كتاب: الأدب عن رسول الله، باب: ما جاء في الشؤم، رقم الحديث: 2749. سنن أبي داود، كتاب: الطب، باب: في الطيرة، رقم الحديث: 3421. سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: ما يكون فيه اليُمن والشؤم، رقم الحديث: 1985. مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، رقم: 4316، 4691، 5692، 5822، 5920، 26076، 25209. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني: 279/7، ت: طارق الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، 1415هـ. مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود الطيالسي: 215/1، دار المعرفة، بيروت، دط.

(34) صحيح، ينظر: موطأ الإمام مالك، كتاب الاستئذان، باب: ما يُتقى من الشؤم، رقم الحديث: 1537. البخاري، كتاب: النكاح، باب: ما يُتقى من شؤم المرأة، رقم الحديث: 4704. مسلم، كتاب: السلام، باب: الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم الحديث: 4129، 4130، 4131. مسند الإمام أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث أبي مالك سهل بن سعد الساعدي، رقم الحديث: 21769، 21796. وفي مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، رقم الحديث: 5318. سنن ابن ماجه، كتاب: النكاح، باب: ما يكون فيه اليُمن والشؤم، رقم الحديث: 1984.

(35) أخرجه الطبراني في مسند الشاميين، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، رقم: 3505، 342/4، ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى، 1405 - 1984م. وإسناده حسن لولا الانقطاع بين مكحول وعائشة، لكن لا بأس به في المتابعات والشواهد، ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، رقم: 993، 690/2، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط: الأولى، (لمكتبة المعارف).

(36) إسناده صحيح على شرط مسلم. أبو حسان - وهو الأعرج - من رجاله، وبقيه رجاله ثقات رجال الشيخين. كما أفاده شعيب الأناؤوط. ينظر: مسند أحمد، مسند الصديقة عائشة ؓ، رقم: 26088، 197/43. وأخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة الحديد بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، رقم: 3788. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. قال الألباني: وهو كما قال، بل هو على شرط مسلم، فإن أبا حسان هذا اسمه مسلم الأجرد، يروي عن ابن عباس وعائشة، وهو ثقة من رجال مسلم، أنظر: سلسلة الأحاديث

الصحيحة ، محمد ناصر الدين الألباني، رقم: 993، 690/2. دت. السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب العيافة والطيبة والطرق، رقم: 16525. مسند الشاميين، رقم: 2702، 50/4. تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: = 1/170، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط: الطبعة الثانية- مزيدة ومنقحة 1419هـ - 1999م. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي: 255/2، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى - 1415 هـ، 1494 م. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: 3/17، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، دت. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أبو عمر يوسف بن عبد البر: 288/9 - 290، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387 هـ

(37) سبق تخريجه.

(38) [الحديد: 22]

(39) صحيح، سبق تخريجه.

(40) ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أبو عمر يوسف بن عبد البر، مصدر سابق: 289/9.

(41) رواه البخاري، كتاب الطب، باب الجذام، رقم: 5707. ومسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2223.

(42) مسند أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: 7883، 265/13.

(43) سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، رقم: 442، 804/1.

(44) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية: 254/2، دار الكتب العلمية - بيروت، دط.

(45) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدين القسطلاني، مرجع سابق: 24/8. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري: 2046/5، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1422هـ - 2002م.

(46) رواه البخاري، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمتردة واستنابتهم، رقم: 6922.

(47) [آل عمران: 87]

(48) [آل عمران: 100]

(49) [النساء: 137]

[المائدة: 54] ⁽⁵⁰⁾

[النحل: 106] ⁽⁵¹⁾

[البقرة: 217] ⁽⁵²⁾

⁽⁵³⁾ رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، رقم: 3017.

⁽⁵⁴⁾ سنن الترمذي، كتاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في المرتد، رقم: 1458. سنن البيهقي، باب قتل من ارتد عن الإسلام رجلاً كان أو امرأة، رقم: 3165، 278/3. والحاكم في مستدركه، رقم: 6295، 620/3. وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه، وقال الذهبي، على شرط البخاري. سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم: 3509.

⁽⁵⁵⁾ رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: 6922.

⁽⁵⁶⁾ ينظر: المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي: 370/6، مكتبة القاهرة، د.ط.

[النساء: 145 - 146] ⁽⁵⁷⁾

⁽⁵⁸⁾ لوامع الأنوار الهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: 395/1، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، ط: الثانية - 1402 هـ - 1982 م.

⁽⁵⁹⁾ التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن عاشور: 231/5، الدار التونسية للنشر - تونس: 1984 هـ.

[النساء: 88] ⁽⁶⁰⁾

⁽⁶¹⁾ صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُتَافِقِينَ فِتْنَةٍ﴾، رقم: 4589.

⁽⁶²⁾ التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور: 150/5.

⁽⁶³⁾ رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب من بايع ثن استقال البيعة، رقم: 7211، ومسلم، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، رقم: 1383.

⁽⁶⁴⁾ صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره، رقم: 285. ومسلم، كتاب الحيض، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس، رقم: 371.

(65) [النساء: 137]

(66) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا: 376/5، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1990م.

(67) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: 4353.

(68) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: 4352.

(69) صحيح، رواه الترمذي في سننه، كتاب الحدود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في المرتد، رقم: 1458.

(70) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي: 48/3، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964م.

(71) إسناده صحيح كما أفاده ابن كثير في مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: 458/2، ت: عبد المعطي قلعي، دار الوفاء - المنصورة، ط: الأولى، 1411هـ - 1991م.

(72) _ [البقرة: 256]

İSPANYA İRAN ARAŞTIRMALARI DERNEĞİNİN SEKİZİNCİ ULUSLARARASI KONGRESİNİN ARDINDAN*

Ali Temizel**

İspanya İnan Araştırmaları Derneği ve Tahran Üniversitesi tarafından ortaklaşa olarak 4-5 Kasım 2018 tarihinde Tahran/İnan'da Sekizinci Uluslararası İnanoloji Kongresi düzenlendi.

Burada İspanya İnan Araştırmaları Derneği ve bu dernek tarafından düzenlenen kongrelerin tarihçesi hakkında bilgi vermekte fayda vardır.

2009 yılında kurulan İspanyol İnan Araştırmaları Derneği'nin (SEI) amacı, İspanya ve İnan'daki üniversiteler ve araştırma merkezleri ile ilişkiler kurmak; İnan ile ilgili alanlarda araştırma ve çeviri yapmak; İnan bilimiyle ilgili çalışmaların, analizlerin, broşürlerin, dergilerin, kitapların, elektronik yayınların, CD-ROM'ların, DVD'lerin, web sayfalarının ve videoların yayınlanmasını sağlamak; İnanoloji üzerine seminer ve sempozyumlar organize ederek ve Farsça kursları ve seminerleri düzenleyerek İspanya üniversitelerinde İnan bilim çalışmalarını yaymak ve desteklemek; İnan ile ilgili araştırma projelerini, ilgili çalışmaların gelişimini, tercüme edilmesini ve yayınlanmasını desteklemek; İnanoloji üzerine seminer ve sempozyumlar organize etmek ve bu alanda öğretmenlerin ve araştırmacıların eğitimine yardımcı olmak; İnan'da araştırma yapmak için burslar vermek; İspanya ve İnan'daki kültürel organizasyonlar arasında bağlantı kurmak ve tarih ve arkeoloji alanında ortak araştırma projelerini teşvik etmek şeklinde özetlenebilir¹.

İspanya İnan Araştırmaları Derneği tarafından sekizincisi İnan'da gerçekteştirilen bu kongre 2010 yılından beri düzenli olarak İspanya'nın farklı şehirlerinde düzenlenmektedir. İspanya İnan Araştırmaları Derneğinin bir faaliyeti olarak düzenlenmeye başlayan bu kongreler serisi, ilk kez İnan'ın Madrid kültür müşavirliğinin katkılarıyla 28-29 Ekim 2010 tarihinde İspanya'nın en tarihi üniversitelerinden biri olan Salamanca Üniversitesi'nde düzenlenen bir kongreyle başladı. 23-24 şubat 2012 tarihlerinde İspanya'nın Alicante kentinde Alicante

* (Toplantı Özeti) 8. Uluslararası İnanoloji Kongresi, 4-5 Kasım 2018, Tahran.

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı, Konya, e:posta: temizel46@yahoo.com

Makale Gönderim Tarihi: 8.12.2018

Makale Kabul Tarihi : 17.12.2018

NÜSHA, 2018; (47):309-314

Üniversitesinde gerçekleştirilen ikinci kongreden sonra her yıl aralıksız olarak düzenlenmeye başlayan bu kongrelerin üçüncüsü 24-25 Nisan 2013 tarihlerinde Madrid Complutense Üniversitesinde, dördüncüsü 16-17 Haziran 2014 Sevilla Üniversitesinde, beşincisi ise Granada Üniversitesinde düzenlendi. 6-7 Ekim 2016'da Murcia Üniversitesinde düzenlenen altıncı kongreyle birlikte uluslararası boyut kazanan bu kongrelerin yedincisi, 16-17 Ekim 2017 tarihlerinde Madrid Autonoma Üniversitesinde gerçekleştirildi.

Kongrenin 4 Kasım 2018 Pazar günü açılış programına kongre başkanı Tahran Üniversitesi Uluslararası ilişkiler koordinatörü Prof. Dr. Sayed Ahmad Reza Khezri, İspanya İnan Araştırmaları Derneği sekreteri Joaquin Rodriguez Vargas, İspanya İnan Araştırmaları Derneği Başkanı Prof. Dr. Alfred Guti rrez Kavanagh, İspanya'nın Tahran Elçisi Eduardo Lopez Busquets, İnan Kültür ve İslami İrtibat Kurumu Başkanı Abuzar Ebrahimi Torkaman ve Tahran Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmoud Nili Ahmadabadi konuşmacı olarak katıldılar.

Prof. Dr. Sayed Ahmad Reza Khezri, Farsça ve İspanyolca yaptığı açılış konuşmasında İnan ve İspanya arasındaki kültürel ilişkilerin önemine değindi ve Türkçe olarak da "Hoş Geldiniz" dedi.

310

Joaquin Rodriguez Vargas, kongrenin düzenleme ve organizasyon sürecinden söz ederek İspanya'daki İronoloji çalışmalarının diğer bazı Avrupa ülkelerine göre çok geç başladığını, henüz 20 yıllık bir geçmişinin olduğunu, İnan hükümetinden destek beklediklerini dile getirdi.

Prof. Dr. Alfred Guti rrez Kavanagh, kongrenin Tahran'da düzenlenmesinin önem arz ettiğini, düzenleme sürecinde İnan'ın Madrid Kültür ataşeliğinden yardım gördüklerini söyledi.

Eduardo Lopez Busquets, bu tür kongrelerin iki ülke arasında birçok alanda ilişkilerin artmasına zemin hazırlayacağını ve dostane ilişkilerin artacağını dile getirdi.

Abuzar Ebrahimi Torkaman, Avrupa'da ve dünyanın değişik yerlerinde çalışma yapan batılı İnanologların alışmalarının Avrupa'da ve batıda şia'nın ve Fars kültürünün tanınmasına, yayılmasına ve etkin hale gelmesine büyük katkı sağladığını ve bundan dolayı batılı İnanologların önemsendiğini söyledi.

Prof. Dr. Mahmoud Nili Ahmadabadi, bu kongrenin kendi üniversitelelerinde düzenlenmesinden duyduğu mutluluğu dile getirdikten sonra Joaquin Rodriguez Varges'in "*İspanya'daki İnanoloji çalışmalarının diğer bazı Avrupa ülkelerine göre çok geç başladığını, henüz 20 yıllık bir geçmişinin olduğunu, İran hükümetinden destek beklemedikleri*" sözüne işaret ederek İran Kültür ve İslami İrtibat Kurumuyla birlikte İspanya'daki İnanoloji çalışanlarına burs verebileceklerini söyledi.

Açılış oturumundan sonra her birinde dört konuşmacının bulunduğu yedi oturum yapıldı. İran, İspanya, Türkiye, Meksika, Kostarika gibi ülkelerden 28 bilim insanı "İran Kültür ve sanatının İspanya'ya naklinde İranlıların rolü; İran-İspanya ilişkilerinin altın çağında dini diplomasi: Emperyalist semiyotik yapı; Avfi'nin Cevami'u'l-hikayat isimli esrinde Emevi ve Abbasi halifelerinin imajları; Eski kaynaklara göre İran coğrafyasının astrolojik sembolü; Sultan Muhammed Hudabende'nin Şiiliğinin yansımada İbni Rizwan Maleqi ve İbni Ezrak Gırnati'nin yaklaşımları; Ahmedî-yi Germiyani'nin Farsça şiirlerinde ilim öğrenmenin önemi; Şia fikhında Safavilerden önceki İranlı fakihlerin rolü; İranlıların zihninde ve dilinde Firdevsi'nin, Sadi'nin, Mevlâna'nın ve Hafız'ın yer değiştirmesi; İslamın ilk yıllarında Huzistan'daki nüfus yapısı ve kültürel zorluklar arasındaki ilişki; Sinema filmlerinde Tahran'ın görüntüsü; Moğollar ve İlhanlılar döneminde İran'da sefaret kurumu; Ebu Abbas el-İranşehri'nin felsefesi ve Güney İspanya'daki etkisi; Ziyaroğulları ve Tahirilerin yöneticileri arasında Arap dil ve edebiyatının yayılma sebepleri; 1978-1982 yılları arasında İslam devri sırasında İran'a karşı İspanya'nın dış politikası; Şehirlerle ilgili hadislerin değerlendirilmesinde coğrafi eserler ve fetihnamelerin yeri; Bugünkü İran'da mahalli dillerin yok oluşu: Unesco ölçülerine göre yok olma tehlikesindeki diller hakkı bir inceleme; 2005-2017 yıllarında Latin Amerika'da İran'ın kültürel ve dini diplomasisi; İranlı ve yabancı belgesel film yapımcılarının gözünde İran; Rüstem Mirza ve Horasan savaşı (1588-1593); İran'ın Gilan şehrindeki Verza boğa dövüşü ile İspanya'daki matador savaşlarını karşılaştırılması; İran ve Afganistan'da resimli edebiyatın incelenmesi; İslami dönem coğrafya kaynaklarında "İran" kelimesinin incelenmesi; Onuncu ve On birinci yüzyıllarda devletlerin siyasi ilişkilerinde din tebliğcilerinin ve

propagandistlerinin rolü; Safaviler döneminde Hıristiyan Augustine hareketi misyonerlerinin propaganda faaliyetleri; Büyük İskender ve İran'da Helenizm'in yayılmasındaki etkisi; Eski dönemlerden günümüze kadar İran'da kadın giysilerinin değişiminin tarihi seyri; Hayyam'ın rubaileri üzerinden İranoloji çalışmaları; Doğu ve Batı Azerbaycan eyaletlerindeki Urartulara ait taş mezarlar; Japon seyahatname yazarlarına göre İran'da Nasiri dönemi devlet yönetiminde var olan ahlaksızlık; Clavijo seyahatnamesine göre Timurular hanedan kadınlarının sosyal durumu; Alhamra'nın İranlı unsurları; İran'ın Rudbar-ı Deylem ve Kuhistan bölgelerinde İsmailiye mezhebinin etkisi ve yayılma sebepleri; İran ve İspanya'nın tarihi ve eski haritaları hakkında bir inceleme" gibi birçok farklı konuda bildiriler sundu.

Örnek olarak bazı bilim adamlarının sunumları da şunlardır:

Şehid Motahhari üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Seyyid Ebulqasım Naqibi, "*Şia fikhında Safaviler'den önceki İranlı fakihlerin rolü*" başlıklı bildirisinde Şia'nın Safaviler dönemine kadar İran topraklarında azınlık olduğundan dolayı bundan önceki dönemdeki Şia fakihlerinin büyük çoğunluğunun İranlı olmadığını söyledi. Bununla birlikte Ali ibn Babawayh Qummi (öl. 939 miladi), Muhammed bin Ali Babawayh Qummi (917-991 miladi), Hamza bin Abdulaziz Deylemi (öl. 463/1071), İbn Hamza al-Tusi (öl. 6/12 yy), Muhammed b. Hasan Tusi (öl. 1067) gibi bazı Şii fıkıh âlimlerinin bulunduğunu ifade etti.

Bunlardan Şia fikhı konusunda "Şeyh Tusi" adıyla meşhur adıyla Muhammed b. Hasan Tusi (öl. 1067)'nin fıkıh, kelam, tefsir, akaid ve rical ilmi olmak üzere İslami ilimler alanında çok sayıda eseri bulunduğunu, *en-Nihayetu fi Mucerredî'l-Fıkhi ve'l-Fetava*, *el-Mebsut fi Fıkhi'l-İmamiyye*, *Usul-u Fıkıh* isimli fıkıha dair kitapları, *el-İstıbsar fi Ma'htelefe mine'l-Ahbar*, *Tehzibu'l-Ahkâm* gibi hadis kitapları, *Rical-u Tusi*, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical*, *el-Fihrist* gibi rical kitapları ve benzeri birçok eserle Şia fikhının gelişmesine ve şekillenmesinde büyük katkı sağladığı ve etkisi olduğunu belirtti.

Seyyid Ebulqasım Naqibi, ayrıca Safaviler döneminde ve sonrasında İran'da yüzlerce Şia fakihinin yetiştiğini söyledi.

Katılımcılardan İranlı araştırmacı Hamideh Poshtvan, "*Bugünkü İran'da mahalli dillerin yok oluşu: Unesco ölçülerine göre yok olma tehlikesindeki diller hakkı bir inceleme*" başlıklı bildirisinde İran'da yirmi beş çeşit dil bulunduğunu, Unesco verilerine göre bu dillerden

Taliş, Başkardi ve Nayini gibi İran'daki mahalli dillerden üç tanesinin yok olmak üzere olduğunu ve Gilek dilinin yok olmaya yüz tutan diğer İran dilleri arasında bulunduğunu söyledi.

Hamideh Poshtvan, mahalli dillerin yok olma tehlikesine düşme sebepleri olarak da savaşları, zorunlu göçü, ekonomik ve siyasi baskıları, sosyal medyanın, kitle iletişim araçlarının, basın ve diğer dillerin baskısını, hükümetlerin öğretim ve kültür politikalarında taraflı davranmalarını göstermektedir.

Kostarikalı bilim adamı Sergio Ivan Moya Mena, “2005-2017 yıllarında Latin Amerika’da İran’ın kültürel ve dini diplomasisi” başlıklı bildirisinde İran’ın Latin Amerika ülkelerindeki kültürel faaliyetlerinin tarihçesinden bahsetti ve İslam devrimin ilk yıllarından itibaren İran’ın Latin Amerika ülkeleri ile iyi bir kültürel ilişki kurduğunu ve bu ilişkinin diğer ilişkileri katkı sağladığını söyledi.

Sergio Ivan Moya Mena, İran’ın bu kültürel faaliyetlerini, musiki, sinema, hattatlık, resim ve edebiyat alanındaki diplomasi; Farsçanın öğretimi; İranoloji araştırmaları; tercüme ve yayın yoluyla dini propaganda; Şii edebiyatın tanıtımı; çeşitli kursların ve dini sempozyumların düzenlenmesi ve din adamlarının çalışmalarının desteklenmesi olmak üzere dört grupta değerlendirdi.

Sergio Ivan Moya Mena, bu bağlamda, İran’ın 1983 yılında Arjantin’de “*At Tawhid Mosque in Buenos Aires*” isimli bir cami yaparak Latin Amerika’da kültürel faaliyetlerine başladığını dile getirdi. At-Tawhid Camii, Buenos Aires’in Arjantin Floresta semtinde bir İslam tapınağıdır. Arjantin’in en eski camisi olan “At Tawhid Mosque in Buenos Aires” isimli bu caminin 1983 yılında İran İslam Cumhuriyeti’nin Arjantin’deki Büyükelçiliği’nin desteğiyle ve Buenos Aires’teki Şii topluluğu tarafından kurulduğunu sözlerine ekledi.

Türkiye’den sempozyuma katılan Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı Prof. Dr. Ali Temizel, “*Ahmedî-yi Germiyânî’nin Farsça şiirlerinde ilim öğrenmenin önemi*” başlıklı bildirisinde Ahmedî-yi Germiyânî’nin Farsça eserlerinde yer alan Farsça şiirlerinden örnekler vererek ilim, edep, kelime ve dil öğrenmenin öneminden söz etti. Türk-İran kültürel ve edebî ilişkilerinin tarihi geçmişine de değinen Temizel, Farsçanın yüz yıllardan beri Osmanlı medreselerinde ve Türkiye okullarında öğretildiğini söyledi.

Geçmişten günümüze kadar gelen ortak edebî ve kültürel değerlerimizi ve eserlerimizi yeni neslin tanınması gerektiğini ve bundan güç alarak bölgede barışın ve huzurun oluşmasına katkı sağlanabileceğini dile getirdi.

İrânlı harita uzmanı, Coğrafya ve Kartografi Kurumu Başkanı Mohammad Reza Sahab, “*İrân ve İspanya’nın tarihi ve eski haritaları hakkında bir inceleme*” başlıklı sunumunda haritaların gelişiminin ve öneminin tarihi seyrini anlatırken Osmanlı dönemindeki haritacılığa değinerek Pir-i Reis haritasının öneminden de söz etti.

Siyasi, akademik ve diplomatik kurumların işbirliği ile gerçekleşen bu uluslararası kongrenin son gününde İspanya’nın Tahran elçiliğinde bilim adamlarının ve kongreyi düzenleyenlerin katıldığı bir resepsiyon verildi.

Sonuç olarak bu kongrede İrân’ı, İspanya’yı, Latin Amerika’yı, İslam coğrafyasını ilgilendiren edebiyattan tarihe, dinden dile, coğrafyadan siyasete, diplomasiden bilim tarihine kadar birçok konu hakkında konuşma yapıldı. İrân ve İspanya’nın kültürel diplomasiyi önemsedikleri ve iki ülke arasındaki ilişkilerin daha çok kültürel diplomasi üzerinden yürütülmesinin gerekliliği ve kültürel diplomasinin gücü vurgulandı. Bu kültürel diplomasi yürütülürken İspanya İrân Araştırmaları Derneğinin ve İrân’ın batıdaki ve Amerika kıtasındaki kültürel faaliyetlerinin önemi ortaya konuldu. Ayrıca 2019 yılında düzenlenecek olan dokuzuncu Uluslararası İrânoloji Kongresinin Konya’da gerçekleştirilmesi için girişimlerde bulunulmasının önemli olduğu dile getirildi.

Tahran Üniversitesi Merkez kütüphanesi konferans salonunda gerçekleşen ve çok sayıda İrânlı ve yabancı misafir de katıldığı toplantının son gününde İspanya’nın Tahran Elçiliği tarafından bir resepsiyon da verildi.

¹ http://iranologia.com/?page_id=2071 (Erişim tarihi:19.11.2018).

Fiyatı: 15 TL (KDV dâhil)