

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ISSN: 2147-2521 | 2019 SAYI 14 | 2019, ISSUE 14

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Dekan / Dean

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa BORAN

Editörler / Editors

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğretim Üyesi Hülya ÇETİN

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Rananur FIRAT

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Serap USLU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şevket YAVUZ • Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Nimetullah AKIN
• Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğr. Üyesi Ahmed AL-ADAWY
Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ • Dr. Öğr. Üyesi Sema ÖZDEMİR • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, *Cumhuriyet Üniversitesi* • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi* • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, *Süleyman Demirel Üniversitesi* • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali COŞKUN, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Öndokuz Mayıs Üniversitesi* • Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Üniversitesi* • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Baki ADAM, *Ankara Üniversitesi* • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Bülent UÇAR, *Osmanbırıç Üniversitesi* • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, *Öndokuz Mayıs Üniversitesi* • Prof. Dr. Celal TÜREER, *Ankara Üniversitesi* • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, *İstanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Hakkı ACUN, *Gazi Üniversitesi* • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, *Sakarya Üniversitesi* • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, *Atatürk Üniversitesi* • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. İsmail KÖZ, *Ankara Üniversitesi* • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, *Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, *Ankara Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, *Şehir Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, *Kastamonu Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet KATAR, *Ankara Üniversitesi* • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, *Atatürk Üniversitesi* • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Osman BİLEN, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Üniversitesi* • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, *Erciyes Üniversitesi* • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, *İstanbul Üniversitesi* • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, *Sakarya Üniversitesi* • Prof. Dr. Remzi KAYA, *Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi* • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, *Marmara Üniversitesi* • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, *Uludağ Üniversitesi* • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Veli URHAN, *Gazi Üniversitesi* • Prof. Dr. Veysel UYSAL, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, *Uludağ Üniversitesi* • Prof. Dr. Ziya KAZICI, *Marmara Üniversitesi*

Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mah. 145. Sk. No : 10/19 Yenimahalle/ ANKARA

Tel : 0312-3970031 E-posta : pozitif@pozitifmatbaa.com İnternet : www.pozitifmatbaa.net

İletişim / Corresponding Address

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet : <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/>

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Doç. Dr. Arif Olgun KÖZLEME, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU, *Ankara Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Kadir TEMİZ, *İstanbul Şehir Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Mansur KOÇINKAÇ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ, *Balıkesir Üniversitesi* • Prof. Dr. Mehmet AYDIN, *Selçuk Üniversitesi* • Doç. Dr. Canan SEYFELİ, *Dicle Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Prof. Dr. Muharrem ÖNDER, *Yalova Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Ali al-TAWHEEL, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Othman Saeed HOURAN, *Yalova Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Nejla HACIOĞLU, *Kırkkale Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir DURMUŞ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Prof. Dr. Cevdet KILIÇ, *Trakya Üniversitesi* • Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ, *Ankara Üniversitesi* • Prof. Dr. Hikmet ATİK, *Necmettin Erbakan Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Ümit EKER, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Aznavur DEMİRPOLAT, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Banu Alan SÜMER, *Kırkkale Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DİLEK, *Akdeniz Üniversitesi* • Doç. Dr. Mehmet BİLEN, *Dicle Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OGUZAY, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Doç. Dr. Murat GÖKALP, *Firat Üniversitesi* • Doç. Dr. Nimetullah AKIN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OGUZAY, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi* • Dr. Öğr. Üyesi İlhami Oruçoğlu, *Uludağ Üniversitesi*

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan usul hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. *Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 347. Sayfada yer almaktadır.*

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

Abdullah ALPEREN

"Said Halim Paşa'da İslam Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme" 9

Ufuk BİRCAN

"Ziya Gökalp'in "Felsefe Dersleri" Üzerine" 37

Ahmet ÖZDEMİR

"Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğuna Gelişi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin İlan Edildiği Tarihsel Sürece Kadar Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumların Araştırılmasına Yönelik Tarihsel Bir Yaklaşım" 55

Ayşe İÇÖZ

"Doğu Hristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış" 87

Muhammed Ali YILDIZ

"Elmalılı Hamdi Efendi'nin Bazı Tasavvufi Görüşleri" 111

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

"Yeni Bir Sahih Hadis Tanımı Önerisi" 145

Üzeyir DURMUŞ

"İmâm Buhârî'nin Sahih'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahlîl)" 171

Nergiz ÖNCE

"Fasih Ahmed Dede'nin Gazellerinde "Ateş"" 213

Yusuf YIKMAZ

"On Dokuzuncu Yüzyılda Güney Afrika'da Bir Osmanlı Alimi Ebubekir Efendi" 241

Muhammed Ali YILDIZ

"Hacı Hasan Dinç ve Bazı Tasavvufi Görüşleri" 259

Abdullah ÖZKAN

"A Libyan Novel in Metropolis: In the Country of Men" 283

Ayman HAROUSH

"حكم مصادر أموال المرتد: الثورة السورية نموذجًا" 299

Ahmed Ali NIIMAA

"طريقة الأداء وأثرها في البيان اللغوي والقرآني" 319

Said Halim Paşa'da İslam Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme

Abdullah ALPEREN*

Özet

Said Halim Paşa, İslamcılık akımının ilk temsilcilerinden biridir. İslam dünyasının siyasi, sosyal, ekonomik, askerî açıdan olduğu kadar dini bakımdan büyük çalkantı, kaos ve krizlerle mücadele ettiği bir dönemde yaşadı. İslam coğrafyasının büyük bölümü Batılı devletler tarafından istila edilmiş ve sömürgeleştirilmişti. Böyle bir dönemde Said Halim Paşa, gerileme ve çöküşe yol açan amiller ve bu girdaptan çıkış yolları üzerine çeşitli öneriler, tezler geliştirdi. Müslümanların gerilemesinde bilimsel ve teknik alandaki geri kalmışlık kadar; dini-ahlaki planda yaşanan yozlaşma ve çözümlerin de önemini vurguladı. İslami bir öz'e dönüşle ve İslam birliği sağlanarak Müslümanların tekrar ayağa kalkabileceğini ifade etti.

Anahtar Kelimeler: İslam, Modernleşme, İslam Birliği, Said Halim Paşa, İttihad-ı İslam.

An Assessment on the Backwardness of Islamic World and Its Solutions In Said Halim Pasha

Abstract

Said Halim Pasha was one of the first representatives of the Islamist movement. He lived in a period when the Islamic world was struggling with political, social, economic, military as well as religious turmoil, chaos and crises. Most of the Islamic geography was invaded and colonized by Western states. In such a period, Said Halim Pasha developed various suggestions and theses on the ways that led to the downturn and the collapse and the ways of getting out of this gyros. In the decline of Muslims as much as scientific and technical backwardness; stressed the importance of the degeneration and disintegration experienced in the religious-moral plan. Returning to an Islamic essence and the unity of Islam, Muslims could stand up again.

Keywords: Islam, Modernization, Islamic Union, Said Halim Pasha, Al-Ittihad Al-Islam.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.

Giriş

İslam dünyası XVIII. yüzyıldan itibaren hızlı bir gerileme ve çöküş içerisine girmiştir. Hemen her alanda üstünlük Doğu'dan Batı'ya; Müslümanlardan Hıristiyanlara geçmiştir. Bu coğrafyanın neredeyse tamamına yakını Batılı devletler tarafından istila edilmiş ve sömürgeleştirilmiştir. Gücün bir bakıma el değiştirmesi ile İslam dünyasında bir uyanış ve canlanmanın başladığı görülmektedir. Özellikle aydın tabaka, devlet adamları ve askerler gerilemenin sebepleri ve çıkış yolları üzerine çeşitli görüşler ileri sürdüler. Bu dönemi kendine özgü bir yöntemle ele alan ve problemlere çözüm üretmeye çalışan alimlerden biri de Said Halim Paşa'dır.

İslamcılık akımının önemli şahsiyetlerinden biri olan Mehmed Said Halim Paşa (D. 1863- Öl. 1921), aslen Mısırlı olmasına rağmen, Türk fikir ve siyaset hayatı üzerinde büyük etkiler yapmış bir şahsiyettir. Fikirleri İslamcı ve Türkçü kesimler arasında ilgi uyandırmıştır. Özellikle yazıları, Mehmed Akif vb. Aydınlar tarafından *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* dergilerinde yayınlanarak geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Said Halim Paşa, özellikle Batı dünyası karşısında İslâm dünyasının yeri ve konumu ile alakalı olarak İslâmcı-muhafazakâr kesimin sözcülüğünü yapmıştır. Sosyal değişme, modernleşme ve din alanında ortaya çıkan problemlere çözümler getirme hususundaki başarısı sadece Türkiye ile sınırlı kalmayıp bütün İslâm dünyasını kapsamaktadır. En az Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh kadar özgün ve İslamcılığın ideoloğu olarak kabul edilmeyi hak ediyor kanaatindeyim.

Ancak Said Halim Paşa'nın fikirleri, diğer aydınlarda ya da ideolojilerde olduğu gibi İslam dünyasının ve Osmanlı'nın problemlerine çare oldu mu? Çöküşü durdurabildi mi? Problemlerin doğru tesbiti ve teşhisi yapılabildi mi? Aynı şekilde Batı ve onun medeniyeti yeteri kadar tanınabildi mi? Esasında problemin kaynağına inilebildi mi? Müslümanlar niçin ve nerde geri kaldı? Müslümanlar arasında İslam birliği tesis edilebildi mi? Ya da İslam birliğinden ne anlamamız gerekiyor? Çalışmamız imkanlar el verdiği ölçüde bu sorulara cevaplar aramaya çalışacaktır.

Said Halim Paşa, İslâm dünyasında görülen bozulma ve çözümlenin nedenlerine ilişkin risale tarzı çeşitli eserler kaleme almıştır. Bunlardan önemli bir kısmı "*Buhranlarımız ve Son Eserleri*" adı altında M. Ertuğrul Düzdağ tarafından neşredilmiş olup biz esas olarak çalışmalarımızda buna dayanacağız. Said Halim

Paşa, siyasî, sosyal, ekonomik vs. gibi her bakımdan İslâm âleminin maruz kaldığı hastalıkları açıp inceleyerek, nihayet bütün Müslüman aydınlar tarafından sorulan "İslâm dünyası neden geri kaldı?" sorusuna cevap aradı.

Ona göre, bugün İslâm âleminin her tarafında ıslahat, ilerlemek, yükselmek ve istiklâle kavuşmak gibi meseleler konuşuluyor; fakat, ne yazık ki, Müslüman milletlerin düştüğü geriliğin mahiyet ve sebeplerinin ne olduğu hakkında, halâ derin bir bilgisizlik hüküm sürmekte ve bu bilgisizliğin giderilebilmesi için hiç kimse, ciddi bir şekilde çalışmamaktadır. Ayrıca, Müslüman milletleri, bu öldürücü hastalıktan kurtarma vazifesini üzerlerine alan kesimlerim, kendi geçmişleriyle olan bağlarını kestiklerini görüyoruz. Bunlar, tedavi etmek istedikleri hastalığın ne olduğunu anlayıp öğrenmeden çabalarının başarıya ulaşacağını zannediyorlar. Bu ise, bir kuruntu ve hayalden öteye geçememektedir.

Müslümanların Gerilemesine Yol Açan Sebepler

Said Halim Paşa, İslâm dünyasında uzun süren bir gerileme ve duraklama dönemi yaşandığını; fakat, Müslüman milletlerin bu durumu ancak yabancı milletlerin boyunduruğu altına girdikten sonra fark ettiklerini belirtir. Müslümanların geriliklerini önce onlara hâkim olan Hıristiyan milletler görmüş ve onların fikir adamları, bizden çok daha öncesinden bu mesele ile meşgul olmuşlardı. Batılı milletler ise, İslâm dinine karşı irsî ve şuuraltı bir kin ve husumete sahip idiler. Ayrıca zihniyetleri de gördükleri olgu ve olayların asıl mahiyetini, bunları doğuran sebepleri ve ruh hallerini kavrayamayacak kadar İslâm zihniyetinden farklı idi. Bu yüzden onlar, İslâm dünyasının bu halini, kendi anlayış ve fikirlerine göre ve yanlış bir şekilde izah edip, hüküm verdiler ve: "Müslümanların geriliğinin İslâm şeriatının esasındaki noksanlıktan ileri geldiğini" iddia ettiler. Bu anlayışın sonucu olarak, Müslüman milletler şeriata uydukları müddetçe, Hıristiyan milletlerin daima aşağısında kalacaklardır diye açık bir ithamda bulundular.

Müslüman milletlerin, dinlerinin zaruri bir neticesi olarak geri kaldıklarını iddia eden Batılılar, meseleyi bir din sorunsalı haline getirdiler. Öyle olunca, bu iddia Müslümanlar tarafından şiddetli red ve itirazlarla karşılandı. Geriliğin sebeplerini, dinin emirlerine karşı gösterilen ihmalde yahut dîni taassup veya kadere olan tevekkülde bulanlar oldu. Düşüncelerde hüküm süren bu karşılık, gerileyiş sebeplerimizi seçip ayırabilme gücümüzü de yok etmiştir. Fakat, şunu unutmamak

lazımdır ki, sosyal hadiselerde dinî inançların tesiri büyüktür. Bunun yanında fert ve toplumun tarihi, zihniyeti, karakteri ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak ederler. Zaten sosyal olayı, sırf din ve mezheple ilgili bir başka hadiseden de ayıran budur. Din ve toplumun diğer unsurları arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Günümüz sosyoloji geleneğinde sosyal olay ve olguları tek bir sebebe indirgeyerek açıklama geleneği büyük ölçüde terk edilmiştir. Bunun yerine, çok sebeplilik üzerine duran araştırmalar ağırlık kazanmaktadır.

Aynı şekilde, dinler ilk doğdukları andan itibaren ve özellikle ilk kurucunun vefatından sonra değişik tesirlere açık hale gelirler. Yayıldıkları tabii ve sosyal çevre ile yaşadıkları zaman ve yaşayan insanlar açısından dinler daima değişiklikler göstermişlerdir. Herhangi bir milletin hayatı, gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususî bir mahiyet vererek düşüncesini geliştiren, bir takım sosyal hadiselerin akışından başka bir şey değildir. Örneğin İslâm'da Sünnilik ve Şîlik bu şekilde meydana çıkmıştır. Hatta bu tür ihtilâflar aynı kilisede bile ortaya çıkabilir. Meselâ Türk Sünniliği Arap Sünniliğinden farklıdır. Bir dinin alacağı karakter, bulunduğu muhite bağlıdır. Dolayısıyla aynı dine mensup milletler arasında bile kültür ve medeniyet alanında ileri olan ve geri kalanlar vardır. O halde, şunu söylemek mümkündür ki din bağımsız değişken olarak ele alındığı takdirde milletlerin gerilemesinin sebep ve sonuçlarını objektif olarak tahmin etmek güçleşir. Bu nedenle "İslâm dini, Müslüman milletleri neden Batılı milletler gibi ilerlemekten alıkoymuştur?" şeklindeki bir soru yerine "Acaba Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?" şeklindeki bir soru daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Hiçbir dinin, ilerlemek için gerekli şartlara sahip olan bir milleti bu yoldan alıkoymayacağı kesin bir gerçek olarak meydandadır.

Said Halim Paşa İslâm dünyasında gerilemeye yol açan belli başlı amilleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. İslâm öncesi hayatın tesirleri. İslâm dinini kabul eden Doğulu milletler, köklü bir medeniyete sahip idiler. Bu milletlerin her birinin kendine mahsus âdet ve ananeleri, ahlâkî ve felsefî inançları, ayrı ruh halleri ve birbirinden değişik sosyal ve siyasî esasları vardı. Dinin dirilti ve yenileyen gücü sayesinde, bu milletler yeniden canlanarak, o zamana kadar görmedikleri yüksek bir medeniyet seviyesine eriştiler. Ancak, İslâm'ın bu milletlere kazandırdığı hayat ve canlılık uzun süre devam

edemedi. Bu milletler, yeni bir medeniyet ile istikballerini kazanmak için, mazilerden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edememişlerdir¹. Daha doğrusu bu milletler eski kültür unsurları ile yeni dinin esasları arasında sağlıklı bir sentezi başaramamışlardır. Bu bileşim gerçekleştirilemediği için eski kültür ve inançlar İslâmî esasların önünü bir set gibi kapatmışlardır. Toplumda hurafeler olarak adlandırılan birçok şey bu eski inançların kalıntılarıdır. Bazı durumlarda hurafeler, dini esasların yerini alarak, onları iş göremez hale getirebilir. Bu yüzden, İslâm toplumunda yenileşme ve ıslahat gayesiyle ortaya çıkan müceddit ve ıslahatçıların en öncelikli çabaları dinin hurafelerden temizlenmesine yönelik olmuştur. Hatta, denilebilir ki, "dinin özüne dönüş"ü savunan tecdit ve ıslahat projelerinin arka plânını eski inanç kalıntıları ve hurafelere karşı mücadele oluşturmuştur.

İslâm toplumu için bu durumun, dinin hükümlerini yanlış anlayıp yaşamaktan ileri geldiği bir gerçektir. Zira, intisap ettikleri dinin önemli bir gayesi beşer fıtratında bulunan gelişme kabiliyetini daha da artırmak ve insanları mazinin noksan ve hatalı mirasından kurtarmaktır. Böylece, insanların hakikate ve olgunluğa devamlı olarak yaklaşmaları temin edilecek, onları bir fikir ve ahlâk yüksekliğine sevk ederek insanlığın saadetini sağlayacaktır. Burada şunu söylemeliyiz ki, İslâmiyet körü körüne inanmayı, getirdiği prensiplere ve ilkelere ters düşen, onlarla çatışan cahiliye dönemi örf ve adetleri ile başlangıçtan itibaren mücadeleye girişmiştir. İslâm dini statik olmayıp dinamik bir karakter arz ettiğinden dolayı, kendi bünyesine zarar verecek veya kendi kurduğu sistemi tahrip edecek unsurları dışta tutmaya özen göstermiştir. Bu şekliyle belki, din, bir büyüsel sistem veya ahlâki ilkeler topluluğu derekesine düşmekten kurtulmuştur. Ancak, İslâmiyet ve Müslümanlar, dinin özüne zarar verecek bid'at ve hurafelerden kendisini uzun süre muhafaza edememiştir. İslâm dini yayıldıkça, Müslümanların sayısı arttıkça çok farklı fiziki ve kültürel-sosyal çevrelerle temasa geçmek kaçınılmaz olmuştur. İslâmiyet, bu farklı kültürlerle temasında onları etkilediği kadar kendisi de etkilenmiştir. Neticede, bu toplumlarda hüküm süren eski inanç ve alışkanlıklar, örf ve adetler dinle etkileşimi çerçevesinde karışarak dini bir renk ve kisveye bürünmüşlerdir. Bu zamanla öyle bir hal almıştır ki, zamanla dinin esası kaybolmuş ve yerini dinle karışmış gelenekler almıştır. Bu

¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1991.s. 154.

durum ise, dinin, günün koşullarına ve değişen toplumsal şartlara uyumunu güçleştirmiştir. Dolayısıyla, İslam toplumu, sürekli değişmekte olan zamanını zaruretlerini dikkate almamışlar, bu değişimle meydana çıkan yeni ihtiyaçların, ancak dinlerini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir ve tatbik etmeleriyle karşılanabileceğini anlayamadıkları için de gerileme ve çökme başlamıştır. İslâm'dan önceki hayatlarının tesir ve nüfuzu ile İslâm dininin icra ettiği tesir ve nüfuz arasında bozulmaz bir denge kurulmuş ve durum ilerlemelerine engel olmuştur. Onların bu durumdan kurtulabilmeleri için, İslâm'ın nüfuzunu artırarak, bu dengeyi dinin lehine bozmaları gereklidir.²

2. Said Halim Paşa'ya göre, Müslümanların gerilemesine yol açan diğer bir amil, Batılarda yaşanan gelişmelerin zamanında takip edilememesinden kaynaklanmaktadır. İslâm âlemi ile Batılı Hıristiyan milletler arasında şiddetli ve sönmez bir din düşmanlığı bulunmaktadır. Daha evvelce de belirtildiği üzere, İslâm'ın ilk zuhurundan itibaren yayılma ve genişleme alanı Hıristiyan milletlerin yaşadığı alanlar ve çıkar bölgeleri ile kesişiyordu. İki kesim arasındaki bu yakınlık tarihten günümüze kadar birçok savaşı ve siyasi nüfuz mücadelesini de beraberinde getirmiştir. Bunların en uzun ve tehlikeli olanları ise Haçlı savaşları diye bilinene savaşlardır. Haçlı Savaşları ve sonraki dönemde yapılan diğer savaşlar İslâm dünyası ve Doğu kültür ve medeniyetinin Batı-Hıristiyan dünyasına aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak, konuya İslâm dünyası açısından yaklaşıldığında Batılılara karşı bir içe dönme ve kendi sınırları içine kapanmayı beraberinde getirmiştir. Bu durum, Müslümanların farklı bir takım iç ve dış sebeplerin etkisiyle gerilemesi neticesinde ve Batılarda ortaya çıkan sanayileşme-endüstri devrimi sonrasında İslâm dünyasına yönelik sömürgeci yaklaşımlarla zirveye tırmanmıştır denilebilir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyıl başlarında hemen bütün İslâm dünyası bu Batılı-Hıristiyan milletler tarafından paylaşılmış ve işgal edilmiştir. Dolayısı ile, bu karşılıklı nefret, Müslüman milletlerin, hızla gelişmekte olan medeniyeti tanıyıp ondan faydalanmalarına da imkân bırakmıyordu. Halbuki Müslümanların aşağı ve hakir gördükleri o medeniyet, gitgide gelişerek, Batı milletlerinin üstünlüğünü meydana getirmekte idi.

² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 155.

Bu dönemde, İslâm alemi ise, kısır dini ve metafizik tartışmalarla zaman geçirirken, beri tarafta, yani Batılılarda genç ve zinde milletler, tecrübe metotlarına dayanan yeni bir medeniyet kuruyorlardı. Bu yeni metotla o milletler, tabiatın sırlarına nüfuz ederek, sonsuz kuvvetlerden faydalanmayı başarmakta idiler. İlmi sahadaki bu ilerlemeler, Batı milletlerindeki bu zahmetsiz kazanç, sömürge ve tahakküm hislerini son derece artırdı. Doğu'nun zenginliklerine göz diken bu milletler, gelişmiş harp alet ve cihazları ile, kendilerine karşı durmaktan aciz kalan bu İslâm memleketlerini istila ettiler.

O halde, ortaya şöyle bir sonuç çıkıyor: İslâm dünyasının gerilemesi, maddi şartlarının sükûtundan ve ortadan kalkmasından ileri gelmiştir ki bu sükût onu Batılı milletlerin saldırılarına karşı istiklâlini müdafaaya gücü yetmeyecek, onların tahakkümüm altına düşmekten kendini kurtaramayacak kadar zayıf bir hale getirmiştir. Fakat, Müslüman milletler, esaretin, hürriyetsizliğin bütün felaketlerini, bütün aşağılıklarını tanımış olmakla beraber, bunlar kendisine dini hakkındaki kuvvetli imanını kaybettirememiş ve iktisadi, siyasi bakımdan varlığını harap ettiği halde içtimai varlığını yok edememiştir.

Maddî alanda ilerleyebilmek için tabiatı idare eden kanunlarla o kanunlardan çıkan fen ve ilimleri tanımak geleneği kabul edilince, Müslümanların gerilemesini, Müslüman milletlerin ancak bu kanunlar ve bu fen ve ilimlere karşı olan bilgisizliklerinden başka bir şeye atfetmemek zaruridir. Hatta, Peygamberimiz (sav.) bize İslâmiyet'e isabet edebilecek felaketlerin en dehşetlisinin cehalet ve bilgisizlik olduğunu haber vermiştir. İslâm dünyasının gerilemesi, dinin bütün ruhbanî yahut ruhanî telâkkilere kesinlikle muarız olmasına rağmen, Müslüman milletler arasında yaşanan hayata hiçbir faydası dokunmayan, müspet olmayan birtakım ilimlerin ortaya çıkması ile başlıyor. Bu ise, Müslümanlar arasında, peygamberin bizlere, hiç durmaksızın ilim ve irfanı araştırmamız hakkındaki kesin emirleri, yalnız dinin ihtiva ettiği bir takım hakikatın incelenmesi ve tetkik edilmesine münhasırdır, yoksa bundan başka hiçbir hedef yoktur şeklindeki yanlış kanaatin doğmasına sebep olmuştur. İlmi kazanmayı ve ona sahip olmayı yalnız dini ilimlerle sınırlayan bu kanaat İslâm dünyasındaki bilimsel düşünce ve araştırma ruhunu yok eden nedenlerin başında gelmektedir. Buna binaen, Müslüman okullarında fen ve matematik ile felsefe ve mantık gibi müspet ilimlerin

okutulmasından vazgeçilmiş ve ilim tahsili sınırlı sayıdaki ilahiyat sahalarına tahsis edilmiştir. Sonuçta ise, İslâm dünyası, bir bakıma kendi elleriyle kendi sonunu ve çöküşünü hazırlamış oldu.

Bu öncüllerden hareket eden Said Halim Paşa'ya göre, İslâm dünyasında ortaya çıkan gerileme ne ahlakidir ne içtimaidir, fakat iktisadidir, dolayısıyla maddidir ve telâfi edilmesi mümkündür. Müslümanların içinde buldukları kötü duruma bakıp ümitsizliğe düşmelerine hiç gerek yoktur. Maddi alandaki başarısızlıklarını daha çok çalışarak ve ilme sarılarak telâfi etmeleri mümkündür. Said Halim'in İslâm dünyasının gerilemesini maddi şartlarda araması bir dereceye kadar doğrudur. Ancak, maddi şartların iyileştirilebilmesi ve tabiatın daha iyi kullanılabilmesi için manevî birtakım hususiyetlerin de bulunmasının gerekli olduğuna inanıyoruz. Eğer, konuya Max Weber'in bakış açısından yaklaşacak olursak, Müslümanların sahip olduğu ahlâkî ilkeler sağlıklı bir ekonomik gelişmeye imkân tanımamıştır. Her şeyden önce, insanın tabiata hâkim olması ve onu kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmasında sahip olduğu din ve dünya görüşünün büyük tesiri vardır. Bize göre, Said Halim'in burada sergilediği tavır Müslümanlardaki karamsarlığı dağıtmaya ve yok etmeye yöneliktir. Yoksa, o, bütün yazılarında İslâm dünyasındaki taassubun, cehaletin, hurafelerin, taklitçiliğin ve dinin yanlış yorumlanması ve yaşanmasından kaynaklanan hataların gerilemenin ve çöküşün baş amilleri olduğunu vurgulamıştır.

3. Said Halim Paşa, gerilemeye yol açan amillerden biri olarak taklitçiliğin zararlı etkileri üzerinde durmuştur. Batıların medeniyeti, siyasi ve sosyal müesseseleri bizde pek tabii olarak bir hayranlık uyandırmıştır. Bu hayranlık duygusunun sevki ile Avrupa milletlerinin tecrübelerinden istifade etmeyi şiddetle arzu ediyoruz. Fakat, o bu etkinin daha çok olumsuz bir işleve sahip olduğunu belirtir. Zira her milletin kendine ait fikirleri ve hisleri olmasaydı sosyoloji ile zooloji garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Oysa, her milleti diğerlerinden farklı kılan birtakım özellikler vardır. Bu hususiyetler uzun bir tarihi süreç içerisinde oluşurlar. Zaten bu özellikler olmasaydı ne bir milletten ve ne de millî bir kültürden bahsetmek imkânsız olurdu. İşte, başka milletlere mahsus tecrübeleri taklit etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkânsız hatalara düşmemesi çok güçtür. Ekseriya sanılanın aksine

Batılıların düşünce tarzı ve ruh halleri ile Doğu'nun düşünce ve ruhu arasındaki ortak noktalar çok azdır. Bu yüzden, böyle bir istifadeye kalkışmak çok tehlikeli olur.

Batı ile Doğu-İslâm âlemi arasındaki farklar o kadar derindir ki, gayet basit kelimeler bile çok defa aynı mana ve şümulü taşımazlar. Örnek olarak, eşitlik ve hürriyet kavramlarının ifade ettiği anlam her iki kültür dünyası içerisinde farklıdır. Ancak, Batılıları Doğu'dan ayıran en görünür fark, Avrupa'nın putperestlikten Hıristiyanlığa geçmesine rağmen, ruhbanlık ve asillik Hıristiyanlarının baskısı altında yaşamasıdır. Bu hal, tabii olarak zulme sınıflar arasında düşmanlığa sebebiyet vermiştir. Doğu ise, İslâmiyet ile birlikte ne ruhban sınıfını ne asilzadeleri ve ne de bir başka keyfi imtiyazı tanımıştır. Bütün Müslümanlar, hangi ırk ve mezhebe mensup olursa olsun, inanalar arasında gerçek bir adalet, tabii bir eşitlik ve samimi bir kardeşlik dünyası kurmaktan başka gayesi olmayan bir "adalet ve eşitlik kanununa" tabi olmuştur.³

Bugünkü geriliğimiz, varmak istediğimiz hedefin ne olduğunu bilmeyişimizin bir sonucudur. Milletçe yükselmek için, Batı medeniyetinden istifade etme gereği duyduk. Bu düşünce, nasıl olduysa "bunun için mutlaka Batılılaşmamız gereklidir" gibi yanlış bir kanaatin doğmasına sebep olmuştur. İşte bütün iyi niyetli gayretleri faydasız ve verimsiz kılan en temel yanlış bu olmuştur. Bu yanlış kanaatten bir de: "Kurtulmak için, her bakımdan Batı milletlerini taklide mahkumuz" fikri doğmuştur ki, bu da öteki kadar kötü ve yersizdir. Ne yazık ki, bu yanlış kanaat ve zanlara uyularak, bütün varlığımızla Batılıları taklit etmeye koyulduk. Bunu o kadar iyi başardık ki, inanç, his ve ananesi, ilim ve fenni tamamen taklitten ibaret sahte bir dünya kurabildik. İşte bundan dolayıdır ki, bilgiçliğimiz, bu ufuk daraltıcı kendini beğenmiş "yarı alimliğin" idaresi dışına, şimdiye kadar çıkamamıştır. Tatbiki mümkün olan eski bilgilerimizle iş görecektir, onları daha iyi ve kullanışlı hale getirip, daha çok netice alacak yerde; aksine, hiçbir zaman öğrenemediğimiz, bilmediğimiz şeyleri tatbik için zaman harcamakla meşgulüz.⁴ Said Halim Paşa, taklitçiliği kültür ayrılığı veya kültür ayrımı kavramları üzerine oturarak bunun zararlı sonuçlar doğuracağını ısrarla vurgulamaktadır. Modernleşme için öngördüğü esas ise, her milletin kendi kültürünü yenileyerek,

³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 40.

⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 72-73.

geliştirerek sağlanmasıdır. Burada, Said Halim'in Batı medeniyetini sadece teknolojik ve maddi ilerlemeden ibaret sayması neticesinde bu kanaat onda hasıl olmuştur.

4. Ayrıca, yeni ve bilmediğimiz şeylere karşı göstermekte olduğumuz aşırı tutkunluk, bunların fayda ve zararlarını bilmiyor oluşumuzdan kaynaklanıyor. Zararlarını bilmeyince de hemen mükemmel ve kusursuz olduklarına inanıyoruz. Halbuki yeni ve meçhul olan şeyler, çok defa, beklenmedik kötü neticeler doğururlar. Bunlar, yerleşmiş gelenek ve alışkanlıkları yıkarak, bazı kıymetleri, his ve inançları incitirler. Bu ise, cemiyetin maddi ve manevî varlıklarını sarsar. Bu yüzden yeniliklerin ileri ülkelerde bile, itimatsızlık, hatta endişe ve korku uyandırdığı bir gerçektir. Müslümanlar ise, yeni ve meçhul olan her şeye karşı gösterdiği bu garip tutkunluğu, sonsuz bir ilerleme aşkı gibi anlıyor, hatta bununla iftihar ediyor. Açıkçası, Batılılardan gelen her yeniliğe karşı herhangi bir seçime tabi tutmadan gösterilen aşırı ilgi toplumsal yapıda bozulmalara yol açıyor⁵. Said Halim Paşa ise, maddi ve teknik araç-gereç dışında Batılılardan alınacak şeylerin eski kurumların yerlerini tutmayacağından alınmasına karşıdır. Bu itibarla da, yeninin sadece yeni olması hasebiyle eskisinin yerine ikame edilmesi anlamsızdır.

5. Said Halim Paşa'ya göre, İslâm toplumundaki aydın kesimin halktan kopukluğu ve kendi kültürüne yabancı kalması gerilemeye yol açan başka bir neden olmaktadır. Ona göre, "eski aydınlar Batılıları tanımıyorlardı, ona düşmandılar. Şimdikiler ise, kendi ülkelerini tanımıyorlar, ona düşmandırlar"⁶. Aydınların en büyük eksiği kendi memleketlerini tanımamalarıdır. Bu aydın sınıfı Batı kültür ve medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş ve aşırı derecede Batı hayranlığına müptela olmuştur. Ve onlar millî kurtuluşun çaresini, kendilerinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasını da görmekte dirler. Bu yüzden aydınlarımız, yükselme ve ilerleme adına, vicdanları bulandırıp, fikirleri karıştırarak buhranlara sebep oluyor ve memleketi karanlık bir istikbale doğru sürüklüyorlar. Zihniyet açısından Batı ile karşılaştırıldığında Müslüman aydınlar çözüm üretmekten ziyade kötümser bir hava yaratıyorlar. Bunlar, elde halen mevcut olanı ve memleketimizin yaşayan gerçeğini bilmezler; fakat nasıl olmamız gerektiğini bize öğretmeye kalkışır lar.

⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 74.

⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 71.

Aydın kesimin, böylesine kötümser bir hava yaratmasının nedeni, kendi memleketlerindeki her şeyi ıslah ve düzeltmelerle kurtulamayacak kadar bozuk görüyor olmasıdır. Bu sebepten kurtuluşu mevcut olanı tamamen yıkmakta buluyor. Yıkacağı cemiyetin yerine, az çok Batılılaşmış olan, bilgi, mantık ve ahlâkına ve iyice Frenkleşmiş olan sosyal ve siyasî tasavvurlarına göre şekil vereceği yeni bir toplum kurabilecektir. Batılı memleketlerde, herhangi bir şeyde görülen yanlış veya eksiğin giderilmesine lüzum hissedildiği anda icap edenin yapılmasına gayret edilir, hatalı olan şeyin ıslahına çalışılır. Bizde ise, ıslah etmek ve düzenlemek yerine, hiç tereddüt edilmeden ortadan kaldırılmasına ve yerine, daha iyi olduğu kabul edilen bir başkasının konulmasına gayret edilir. Kısacası, bizde, yenisini kurmak için yok etmeye, Batılılarda ise yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışılır⁷. Oysa ki, düzelterek ıslah etmek yerine, değiştirme yoluna gitmek tamamen yeni bir şeyi denemek demektir. Bu durumda ise insanlar, eskiden kazanılmış olan bilgi ve tecrübelerden mahrum kalır ve istifade edemezler. Esasen, eskiyi atmadan önce, onun hangi fonksiyonlarını yerine getiremediğini araştırıp onların ıslahına yönelmek, hem zaman ve hem de emek açısından daha elverişlidir. Bu sebepten, Said Halim Paşa devrim niteliğindeki köklü değişikliklerden hoşlanmamaktadır. Özellikle İslâmcı kesim devletin ve toplumun bozulmasının biricik nedeni olarak Kanun-u Kadim'den uzaklaşmayı öne sürmüşlerdir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun bozulmaya ve çökmeye yüz tuttuğu asırlarda kurtuluş için sunulan layihalarda hep bu nokta vurgulanmıştır. Yani, eski düzenin tekrar diriltilmesidir. Bu, sadece siyasî, iktisadî veya sosyal kurumların değil, bütün bir toplumu ve devleti ilgilendiren hususları kapsamaktadır: Din, hukuk, eğitim, ahlâk, ekonomi, siyaset, askeriye vs. gibi.

Said Halim Paşa, Batı hayranlarının manevî, sosyal ve siyasî meseleler hakkındaki bilgilerinin iki önemli özellik taşıdığına işaret eder: Bunlardan ilki hangi mesele olursa olsun, bizimle ilgili olan taraflarını bilmemek, öğrenmeye de tenezzül etmemek. Diğeri ise, bizimle ilgili olanların dışında, pek çok bilgi, metot ve prensiplere vakıf bulunmak. Halbuki Osmanlı toplumu asırlarca önce teşekkül ederek, büyük ve herkesçe bilinen bir medeniyet meydana getirmiş, dünya tarihinde çok önemli etkiler bırakmıştır. Böyle olduğu halde Batıcılar, kendi milletlerinin

⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 63-64.

manevî ve ahlâkî hayatını, sosyal ve siyasal yasalarını, kaynaklarını, kısaca milletin dehasını temsil eden, millî, fikrî ve ahlâkî varlığını oluşturan kıymetleri bilmedikleri için küçümser, hatta tahkir ederler. Bu tutumları nedeniyle de bilgisizliğin en kötüsüne "kendini bilmeme" haline düşüyorlar⁸. Kendi toplumlarına "yabancıdan çok yabancı" oluş, onları içinde buldukları toplumdan gittikçe uzaklaştırıyor. Halbuki yetiştikleri çevreyi ve muhitin özelliklerini dikkate almış olsalar müsbet bir hakikate ulaşmaları kolay olurdu. Ona göre, Batı hayranları, kendi muhitlerine olduğu gibi Batılıların zihniyetine de çok yabancıdırlar. Şu hâlde zihniyet itibarıyla de Batı zihniyetine göre sadece bir asalak olmaktan başka bir şey değildir⁹.

6. Dün olduğu gibi bugün de, ilerleyip gelişmemize engel, eğitim-öğretim alanındaki geriliğimiz olmuştur. Cehaletimizin bir eski, bir de yeni şekli vardır. Eskisi, fikir ve tecrübe sahalarını dolduran ilerlemelere ilgisiz kalmamızdır. Yenisi ise, eskiden tamamen yabancı olduğumuz ilimlerden, pek az ve noksan bir şekilde haberdar olmamızdır. Toplumunu sarsan cehaletin en belirli özelliği bir sürü yanlış bilgilerden meydana gelmiş aldatıcı bir kabukla örtülü bulunması ve bu sebeple, hakiki ilme benzemesidir. Bu ise, cehaletlerin en tehlikeli ve zararlı olanıdır¹⁰. Cehaletten kurtulmanın tek yolu ilmi zihniyeti yeniden canlandırmaktır.

Said Halim Paşa, aydınların ve devlet adamlarının Batılılaşma çabalarını da, Batı taklitçiliğinin kendilerinin üzerine, halkın düşmanlığını çekeceğini ve belki de bu yüzden hükümdar tarafından cezalandırılacakları düşüncesiyle yabancıların arkalama ve yardımlarına sığınma olarak görmekte; bu devlet adamları yabancıları dayanarak, kendilerini Batı medeniyetinin temsilcileri olarak gösterdiklerini, bunun tabii bir sonucu olarak ta ülkenin en saygın kurum ve geleneklerine düşman kesildiklerini¹¹ söylemektedir.

Said Halim Paşa, İslâm dünyasının modernleşme hamlesinde yüzünün mutlaka Batılılara dönük olması gerektiğini belirtir. Hatta, ilerlemenin olabilmesi için, o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmanın zorunlu olduğuna inanmaktadır. Ancak, şimdiye kadar yapılanlar göstermiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmek, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. Ayrıca, daha önce aynı yolu denemiş olan başka milletlerin tecrübeleri de, yabancı bir medeniyetten istifade

⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 67.

⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 71.

¹⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 72.

¹¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 30.

edebilmenin, onu kendi medeniyetine uydurarak tatbik etmekle mümkün olacağını göstermektedir. Aslında, Müslüman milletlerin de şimdiye kadar yapması gereken Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün merteye kendi bünyelerine uygun hale getirmek olacaktır. Yapılması gereken şey, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek şeyleri Batılılardan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıydı¹². Aslında, sosyolojik açıdan yaklaşıldığında Said Halim Paşa'nın modernleşme tezi yeni teorilerle uyushmaktadır. Modernleşme kuramlarını incelerken bahsettiğimiz gibi artık Modernleşme=Batılılaşma şeklindeki anlayış önemini yitirmiştir. Bazı sosyal kuramlar, modernleşmeyi Batı medeniyetinin bir ürünü ve sonucu olarak gördüklerinden, bütün milletlerin aynı aşamalardan geçerek modernleşebileceklerine inanmakta idiler. Bu fikir, bizde en fazla Batıcı-pozitivist aydın kesimler arasında taraftar bulmuştur. Örneğin Dr. Abdullah Cevdet, Tevfik Fikret vs. bunlardandır. Ancak İslâmcı-muhafazakâr aydınlar, daha ziyade modernleşmeyi Batılıların maddî alandaki (ilim-teknik, ekonomi, askeri vs.) başarıları şeklinde yorumladıklarından her milletin kendi milli-manevî değerlerini muhafaza ederek; bunlara zarar vermeyecek ve millî bünyeye uygun unsurları alıp uygulamak suretiyle modernleşmenin sağlam bir zemine oturabileceği kanaatinde idiler ki, bunların başında Said Halim Paşa gelmektedir.

Gerilikten Çıkış Yolları

Said Halim Paşa, İslâm toplumu ve medeniyetinin çöküş sebepleri üzerinde durduktan sonra çözüm olabilecek bazı öneriler de ileri sürmüştür. Buna göre, Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadeti onların tam olarak İslamlaşmalarına bağlıdır. Ancak "İslamlaşmak" tabiri çeşitli şekillerde kullanıldığı için, öncelikle burada Said Halim Paşa'nın ondan ne anladığının açıklanmasında fayda vardır: "İslâmiyet'in kendine has inançları, bu inançlara dayalı ahlâk nizamı ve ahlâkından doğmuş bir sosyal hayat anlayışı vardır. Bu bütünlüğün tabii bir neticesi olmak üzere, yine tamamen kendine has olan bir takım siyaset kaidelerine sahiptir. İslâmiyet kusursuz bir bütün teşkil eden bütün bu esasları dolayısıyla, en mükemmel ve en olgun insanlık dinidir"¹³. Said Halim'e göre, "İslâm'ın din ve dünyayı,

¹² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 76-77; Karpat, Kemal H., *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul, 2001, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 301; Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara, 2008, s. 322.

¹³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 183.

maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edilmekte, İslâmlaşmak demek, İslâm'ın itikat, ahlâk, içtimaiyat ve siyaset sistemini daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık surette tefsir ve bunlara uymaktır¹⁴. Yoksa bir Kant'ın yahut bir Spencer'in ahlâk görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir¹⁵. Siyasî anlamda Türkiye'de İslâmcılık akımı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmıştır. Ancak, ayrımlanabilir bir ideoloji olarak 1908'den sonra gelişme göstermiştir. İslâmcılığın siyasî bir ideoloji olarak ortaya çıkışına tesir eden İslâm'ın (ve Osmanlı İmparatorluğu'nun) gerilemesinin sebepleri Müslümanların ataletinden kaynaklanmaktadır.

Bunun sonucu ise, eskiden bir medeniyet kaynağı olan İslâm dünyasının Batılılardan geri kalması ve bu dünyanın "vurucu" gücünü temsil eden Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı devletleri tarafından parçalanmaya başlamasıdır. Bu çöküş, aynı zamanda İmparatorluğun iktisadî esaretini getirmiştir. Bunun karşısında seçilecek olan strateji "İslâmlaşmak" olacaktır. Zira kültür-bilim alanında İslâmiyet ilerlemeye engel bir din değildir. İslâmiyet, esasında ilerici-progresist bir toplum sistemini önermektedir. Osmanlı İmparatorluğu, Batı medeniyetini taklit etmek suretiyle geriliğin ortadan kalkacağını, en azından dizginlenebileceğini düşünmüş, fakat taklit onu hareketlendiren iç dinamiği söndürmüştür¹⁶. Bu açıdan, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratıcı dinamik bir güce kavuşması için onun yeniden, "İslâmlaşması" gerekir. Bunun nasıl bir politika gerektirdiğini anlatanlar arasında Said Halim Paşa en önde gelen isimlerdendir.

İslâmcılar Batılılaşma meselesini, Doğu-Batı kıyaslamasından elde ettikleri sonuçlara bağlamışlardır. Diğer fikir akımlarında olduğu gibi, İslâmcılar da İslâm dünyasının, dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve yıkılma buhranları içinde olduğunu açıkça ortaya koymuşlar ve bu durumun sebeplerini araştırmışlardır. Şu kadar var ki, İslâm dünyası, XX. yüzyılda kalkınacağı zaman karşısında büyük bir medeniyet ve teknik devini, Batılları bulmaktadır. İslâm âleminin kalkınması için mutlaka Batılların tecrübelerine ihtiyacı vardır. Fakat

¹⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 184-185.

¹⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 185.

¹⁶ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, 1991, s. 26.

önemli olan Osmanlı İmparatorluğu gibi bir İslâm devletinin Batılılardan ne alacağıdır. İslâmcılara göre, Batı ve Doğu medeniyetleri ayrı şartların ve sebeplerin eserleridir. Bir medeniyet alanından diğerlerine geçmeye de lüzum yoktur. İslâmcılar öncelikle iki medeniyet arasındaki farkları belirterek, Müslümanlığın Batı medeniyetine nazaran üstünlüğünde karar kılmışlardır. "Bedevî bir kavmi" yeryüzünün en ileri bir devleti haline getirmiş olan İslâmlık XX. yüzyılda Batıların varmış olduğu sosyal ve politik şartlara halen sahiptir, bu alanda Batı medeniyetine muhtaç değildir. Hatta Batıların bu bakımdan Müslüman toplumlardan geri olduğu dahi söylenebilir. Ancak, Batıların asıl zayıf olan tarafı ahlâkı ve maneviyatıdır. Müslümanların bu alanlarda Batılılardan bir şey alma zorunluluğu yoktur¹⁷. Batıların üstünlüğü teknik alanda sınırlıdır. Ekonomi; maddî alandaki kalkınmalar için kullanılacak metot ve malzemeyi Batılılardan almak mümkündür ve gereklidir.

Said Halim Paşa, İslâmiyet'in, idealizm (fikriyecilik) ile pozitivizm (ispatiyecilik) arasında bir ahenk kurduğunu belirtir¹⁸. İslâm'ın inanç, ahlâk ve siyaset alanında ortaya koyduğu esaslara atıfta bulunarak; Batı medeniyeti karşısında oluşturulacak alternatif bir İslâm medeniyetinin sınırlarını belirlemeye çalışır. İslâmiyet, hürriyet, eşitlik, dayanışma gibi ezeli hakikatler birliği olduğu için vatan-ı cihanşümûldür. Ona göre, nasıl ki bir İngiliz riyaziyesi, bir Alman heyeti, bir Fransız kimyası yoksa, Türk, Arap, Acem, Hint Müslümanlığı da yoktur. İlmî hakikatlerin âlemşümûl mahiyeti, türlü türlü millî kültürleri nasıl beslerse İslâmî hakikatlerin âlemşümûl mahiyeti de millî ahlâkı ve içtimaî mahiyette çeşit çeşit idealleri yaratabilir. Bu ilâhî nizama uyulduğu takdirde Müslümanların tek bir güç ve kuvvet halinde birleşmeleri kaçınılmaz olacaktır¹⁹.

Said Halim Paşa'nın ortaya koyduğu İslamlaşma sürecinde cemiyet hayatını düzenleyen ve ona yön veren unsurlar ise şu şekilde özetlenebilir: İslâm ahlâkından çıkan cemiyet kaideleri de hem insanlar arasındaki hürriyet, eşitlik ve yardımlaşma esaslarına, hem de şahsi üstünlüğe hürmet esasına dayanır. Bütün cemiyetler gibi, İslâm toplumu da yüksek, orta ve avam tabakaları olmak üzere üç kısım halktan meydana gelmiştir. Said Halim'in sosyal sınıflar tipolojisi daha ziyade, şahsî kabiliyet ve üstünlükler etrafında oluşmuştur. İslâm cemiyetinde şahsî üstünlük ise, ancak

¹⁷ Tark Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 82-83.

¹⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 184.

¹⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 213.

İslâmî esasları daha iyi anlayarak, daha güzel tatbik etmek suretiyle elde edilebilir. Bu yükseliş İslâm'ın istediği şartlara uyarak elde edildiğinden, hürriyet, eşitlik ve yardımlaşmanın da gelişmesini temin eder. Aksi taktirde tesirli olamaz.

Ona göre, sosyal sınıfların özellikleri olarak, İslâm toplumunda yüksek tabakalar demokrasiye, alt tabakalar ise, aristokrasiye eğilimli olurlar. Ancak bu tabakalar arasında kast sistemi benzeri bir yapılanma yoktur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İslâmî esaslara bağlı kalarak, şahsî kabiliyet ve üstünlüklerini geliştiren kişilerin daha üst bir sınıfa dahil olmasını engelleyen herhangi bir mâni yoktur. Bilakis, böyle bir tabakalaşma sosyal hareketliliği ve sosyal dinamizmi sağlayan en önemli hususlardandır. Dolayısıyla, İslâm'ın siyaset esasları, cemiyet esaslarından doğduğu için kin, rekabet ve husumet gibi hislerden uzaktır. Müslümanlıkta siyasî hakimiyet de, siyasî müesseseler de sosyal dayanışmadan çıktıkları için her ikisi de bu yardımlaşmanın birer temsilcisidir. Bu yüzden, İslâm toplumunda siyasî müesseselerin kurulmasının bir tek sebebi olabilir, o da: İslâmî ahlâkın ve cemiyet nizamının daima daha mükemmel bir şekilde uygulanmasını temin etmektir. Siyasî hakimiyet ise, bu ahlâk ve nizamın her an uyanık bir koruyucusu olmak ve düzeni sağlamaktır²⁰. Buna göre, milletin iradesiyle devlet başkanlığı makamına getirilen kimse bütün hakları elinde toplar ve herkes ona tam bir itaat gösterir. Fakat, yaptığı bütün işler, sıkı bir şekilde takip ve kontrol edilir. Dinin emirlerini çiğneyen ve millet menfaatini zedeleyen tutum ve davranışlarında gerekli kontrol mekanizmaları oluşturulur. Esas olarak, İslâm cemiyetinde, başkanlık makamı, her şeyden önce dinin sadık hizmetkârıdır. İdari hakimiyet şahısların hürriyetini ve eşitliğini temine mecbur olduğu gibi, bunların neticesi olan sosyal yardımlaşmayı da korumakla mükelleftir. Bu temel vazifeyi yerine getirmekte kusur eden bir hakimiyet hem üstünlüğünü hem de meşruluğunu kaybeder.

Said Halim Paşa, İslâm'ın inanç, cemiyet ve siyaset esaslarının neler olduğunu açıkladıktan sonra, bu esasların Müslüman milletler tarafında ne şekilde anlaşıldığını ve nasıl tatbik edildiklerini izaha çalışır. Böylelikle İslâm'ın asıl hali ile bugünkü halini karşılaştırarak hakiki değerinin ne olduğu daha kolay anlaşılabilir. Daha açık bir ifade ile, İslâmiyet'in gelişim süreci takip edilmek suretiyle bugünün insanına ulaştırdığı mesajın ruhunu kavramak daha kolay olabilir. Buna göre,

²⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 194.

İslâmiyet'in gelişim sürecinde çok değişik kültür ve medeniyet çevresinin tesirinde kaldı. Bu etkileşimler neticesinde, dinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan problemler ortaya çıktı. Bunları, şu başlıklar altında toplayabiliriz: Aslında İslâm'ın ruhuna aykırı olmakla beraber bir din adamları sınıfının ortaya çıkışı. Başlangıçta, oldukça müsamahakâr ve hürriyet taraftarı olan bu kesim, daha sonraları, diğer dinlerin ruhanî sınıflarıyla olan temaslarının kötü tesirleri ile gittikçe bozuldu ve onlara benzemeye başladı. Neticede, Müslüman milletler üzerinde baskı kurarak, İslâm vicdanını teşkil etmeyi, yalnız kendilerine has bir hak gibi anlamaya başladılar.

İşte bu ruhanîliğin etkisiyle, vicdanlar İslâmî hakikatlerden gitgide uzaklaştı. Milletler bir taraftan kendi mazilerinin diğer taraftan da öteki dinlerin sapkınlığının içine düştüler. Fert, akli ve manevî kuvvetlerini serbestçe geliştirip tatbik edemeyince hürriyetini elden kaçırdı; cehaletin ve istibdadın kuşatılmışlığıyla alabildiğine hızla ilerlemekte olan zamana yetişemedi ve asırlar geçtikçe daha da gerilerde kaldı²¹.

Müslümanlığın ruhuna taban tabana zıt olan ırkî özellikler, dine kendi seciyelerinin mahallî damgasını vurarak, onu yapısından çıkardılar. İslâm'ın bütün milletleri kucaklayan beynelmilel olma vasfını bozdular. İslâm ahlâkı ve cemiyet yapısı da bu mahallî ve millî kültürlerin etkisinde kalarak bozuldu. Böylece Müslümanların ahlâk ve cemiyet nizamları "İslâmî" olmaktan çok İranlı, Hintli veya Türk'e ait yahut Arap'a ait oldular²².

Türklerin İslâm'dan uzaklaşmaları ise, başka bir sebeptir. "Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslâm'ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden Türkler oldu. Bu da onlara büyük bir devlet kurarak, İslâm'a, bütün öteki milletlerden daha fazla hizmet etme imkânını verdi"²³. Fakat, daha sonra Türkler, Arap ve İran kültürlerinin olumsuz tesirleri sonucunda İslâm'ın özünden uzaklaşmaya başladılar. Sonunda diğer İslâm ülkeleri gibi gerilediler; fakat onlardan farklı olarak bağımsızlıklarını korumayı başardılar. Türkler, Avrupa ile temasları neticesinde, düşmüş oldukları uyuşukluktan silkinip uyanmak istediler. Fakat bu noktada mazilerindeki büyüklüğü meydana getiren kuvvetin İslâm olduğu unutarak, bu mâzinin Batılılardan geri geleceğini zannettiler. Kurtuluşu ve selâmeti,

²¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 200.

²² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 201.

²³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 203.

daha önce buldukları tarafta, yani İslâm'ın ahlâk, yaşayış ve siyasetinde arayacakları yerde, Batılılarınkilerde bulacakları fikrine kapıldılar. Osmanlı aydınlarına göre, İmparatorluğu bugünkü düşüştten kurtulup yükselmek ve bu suretle memleketi muhakkak olan çöküştten kurtarmak için tek çare, Batılıları taklit etmektir. Yani, onların bütün esaslarını, bütün telakkilerini kabul ederek, kendimizinkileri unutmaktır. Halbuki Osmanlı müesseseleri, tamamen İslâmî esaslardan ve İslâmî telakkilerden doğmuştu. Bunların yerine Batılılara göre kurulmuş müesseseler koymak için, eskilerin zayıf ve geri kalmış hallerinden istifade ettiler. Eski müesseselerin düzeltilmesi veya tadil edilmesi gerekirken, bu yapılmadı; yeniden meydana getirilmesi yoluna gidildi²⁴. Buna örnek olarak ta şeriat mahkemeleri ve medreselerin ıslah edilmeyerek yok olmaya terk edilmelerini zikreder. Buralarda herhangi bir düzenleme yapılmadığından memleketin adalet ve eğitim alanlarındaki eksiğini giderek Batı taklidi yeni müesseseler oluşturuldu.

Said Halim Paşa'ya göre, Batı medeniyetinin tesirleri ile meydana gelen ve günümüzde "Osmanlı Rönesans'ı-Osmanlı Uyanışı" diye adlandırılan hareket, ikinci bir İslâm'dan uzaklaşmadır. Bu yenileşme çabaları tamamen maziden kopuk olarak geliştiği için Batılıların kötü bir kopyasını meydana getirmekten öte bir anlam ifade etmeyecektir. O, Türklerin ilk olarak Şarklı milletlerin tesiri ile İslâm'dan uzaklaştığını; şimdi ise, Garplı milletlerin tesiri ile uzaklaşmış olduğunu belirtir²⁵. Fakat bu ikincisine bir an önce son verilmezse, netice Osmanlı-Türk milleti için çok tehlikeli olacaktır. Çünkü bu sefer, İslâmî hakikatlerin yerine, yabancı bazı nazariye ve faraziyeler konulmaktadır. Bunlar ise, Batı cemiyetlerin gelişmesine bağlı olarak doğan, gelişen ve ölen birtakım görüşler oldukları için Türk toplumunun yapısı ile uyuşması söz konusu olamaz. Aslında problemin kaynağı soruna yanlış teşhis koymaktan ileri gelmektedir. Önceleri, geri kalışın sebebi olarak İslâmiyet'i daha çok anlayıp iyi tatbik edemeyişimizi gösteriyorduk. Bugün ise, geriliğimizin sebebinin kusur ve ihmalimizde değil, "dinimizin bizi bağladığı esasların noksan oluşunda" arıyoruz²⁶. Bu paradigma değişimi ise, çözüm yerine çözümsüzlüğü getirmektedir.

Said Halim Paşa'nın millet ve milliyet nazariyelerinin temelinde ırkçılık karşıtı bir görüşü bulmak mümkündür. Irkçılığın tüm insanlık için tehlikelerine

²⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 204.

²⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 207.

²⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 208.

dikkat çekerken, aynı zamanda İslâmiyet'in getirdiği esas ve prensipler sayesinde Müslüman toplulukların bu tehlikeden uzak tutulduğunu belirtir. Ancak o, ırkçılığı reddederken, bunun milliyetleri inkâr anlamına gelmediğini de ısrarla vurgular. Milliyet hissi, gerek belirli bir muhitin mahsulü olmak ve gerek bir hayat gerçeği olmak bakımından ortadan kalkacak değildir. Milliyet cereyanının, gelecekte beynelmilelci cereyan içinde kaybolacağına düşünmek hayalperestlik olur. Şüphe yok ki, böyle bir cereyana rağmen Alman Fransız'a benzememeye ve Fransız ise İngiliz yahut İtalyan'la bir olmamaya devam edeceklerdir. Dolayısıyla, Said Halim'in beynelmilelcilik anlayışı, İslâm'dan kaynaklanan ahlâk kaidelerinin bütün insanlar arasında ortak değerler olarak benimsenmesinden ibarettir.²⁷ Ona göre İslâm beynelmilelciliği ise, zamanımızda sosyalizmin kurmak istediği beynelmilelciliğe benzer. Ancak, onun en mükemmel ve en son şeklidir. Nasıl ki ilmî gerçekler evrensel bir karaktere sahip iseler, İslâmî hakikatler de evrensel niteliklerdir. Bu bakımdan, her bir Müslüman, kendi millî dayanışmasına verdiği ehemmiyet kadar, İslâm milletleri arasındaki dayanışmaya da önem verirse, ancak o zaman iyi bir Türk, Arap, Fars veya Hintli olabilecektir. Millî ve dini dayanışma birbirini tamamlayan hususlardır. Buna göre, İslâm, insanlar arasında mevcut olan ırk ve menşe farklılığını kabul etmemek, yani ferdin değeri için bunlara önem vermemek, onu ırka bağlı bir unsur değil, içtimai ve siyasi bir unsur olarak kabul etmiş olmaktadır.

Said halim Paşa, milleti, birbiri ile kaynaşabilen bir takım içtimai ve siyasi unsurların birleşmesi olarak tanımlar. Bu öğeler, uzun süre bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir sanat ve edebiyat meydana getirmişlerdir. Kısacası millet, öteki insan topluluklarından ayrılmalarına sebep olacak ahlâki ve ruhi bir kültür meydana getirmiş fertler topluluğudur.²⁸ Şu hâlde, İslâm esaslarını, milleti inkâr ediyor veya zayıflatıyor şeklindeki yorumlamalar gerçeği yansıtmamaktadır. İslâm'ın yasakladığı bugünkü ırkçılığın sapıklığı, hurafeleri, taassubu ve bencilliğidir. Milliyetçiliği, ırkçılık şeklinde tanımlamak hatalı sonuçlar doğurabilir. Burada şunu ifade etmek gerekir: gerek Said halim Paşa ve gerekse diğer İslâmcı aydınlar ırkçılık karşıtı bir tavır sergilemişlerdir. Bunun en başta gelen nedeni, Fransız ihtilali sonrası tüm dünyayı etkisine alan milliyetçilik akımlarının zararlı tesirleridir. Bu öyle güçlü bir

²⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 212.

²⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 224.

dalga halinde yayılmıştır ki bütün imparatorluklar ve bu arada zaten yıkılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu da milliyetçilik cereyanına kapılarak dağılmaya yüz tutmuştur. Hatta, Said Halim'in bu yazıları yazdığı dönemde I. Dünya Savaşı başlamıştı. Değişik sebepleri olmakla birlikte, önemli bir nedeni aşırı milliyetçi tutumlar olmuştur. Bütün bu siyasi ve sosyal sebepler dikkate alındığında İslâmcı aydınların milliyetçilik karşıtı tutumları, tüm Müslümanları ve bu arada Osmanlı İmparatorluğundaki Müslüman halkları" İttihad-ı İslâm=İslâm Birliği" ideali etrafında toplamak amacına yönelik olmuştur. İslâmiyet, Kur'an'da da belirtildiği üzere insanların tanışıp anlaşabilmeleri için kabileler halinde yaratıldığını kabul eder. Ancak, farklı ırk ve renkleri taşımak bir üstünlük alâmeti değildir. Üstünlük, dinin emir ve yasaklarını hayatında en çok gerçekleştirenler arasında takva derecesine göre belirlenir.

İttihad-ı İslâm (İslâm Birliği) nasıl anlaşılmalıdır. Bütün Müslümanların siyasi birliği olarak mı; yoksa, Müslümanlar arasındaki sosyal, kültürel, ekonomik, dini dayanışmayı mı ifade etmelidir sorusu bugün de tartışılması gereken bir konudur. Tüm Müslüman devletleri bir araya getirmek pratikte mümkün müdür? Kanaatimizce bu, günümüz koşullarında idealden öte pratik tabandan yoksun bir düşüncedir. İslâm'ın gayesi de Müslümanlar arasındaki birlik, beraberlik ve dayanışma duygusudur. Günümüzde İslâm birliği, farklılıkları yok sayan, bütün Müslümanları bir potada eriten bir anlayışa doğru evrilmektedir. Bunun da İslâm ülkeleri arasında sanılanın aksine güvensizlik ve çatışmaları, riskleri artırdığını söylemek mümkündür.

Said halim Paşa, ümmetçi düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir: " Batı için her yol Roma'ya giderse, İslâm için de her yol Mekke'ye gider".²⁹ Burada, İkbâl'de olduğu gibi Mekke merkezli bir din ve dünya görüşü oluşturulmak istenmektedir. Dolayısıyla, gelişmekte olan bir İslâm dünyası aradığını bulmak için yüzünü, yönünü Batı istikametine değil, kendi özüne bütün Müslümanların birliğinin esasını teşkil eden Kâbe'ye çevirecektir.

Batı dünyası, gayesi, telâkkileri, meyilleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için başvurduğu vasıtalar bakımından İslâm dünyasından çok farklıdır. İki dünya arasındaki bu fark, Hıristiyanlığın cemiyet ve ahlâk anlayışları, gelenekleri ve

²⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 227.

esasları ile İslâmiyet'in arasında mevcut olan fark kadar büyüktür. Zaten, başka türlü olması da beklenemezdi. Çünkü her topluluğun kendine has olan karakteri, mensup olduğu dinden doğmaktadır. Öyleyse, Batlıların sırf kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak kurdukları ve kabul ettikleri sosyal ve siyasi müesseselerin, ne kadar değiştirilseler de, Müslüman topluma uygun olmayacakları gayet açıktır. Bunun aksini iddia etmenin yanlışlığı ise açıkça görülmektedir. Özellikle sosyal ve siyasi bakımdan, Müslüman milletlerin, Batlı milletlerden alacakları bir şey yoktur. Aksine onların istifade edebilecekleri birçok şey İslâmiyet'te mevcuttur. Müslüman toplumlara düşen ise, siyasi ve sosyal vazifelerini, İslâmiyet'in esaslarını daha iyi anlayarak uygulamaktan ibarettir.

Ancak, İslâmiyet Müslümanların yalnızca ahlâki-ruhi ihtiyaçlarını dikkate alan bir din değildir. Aynı zamanda, sosyal ve siyasi açıdan da İslâmî toplum kuramı ortaya koymuştur. Bu kuramın unsurları arasında İslâm'ın beraberinde bir sosyal politika ilkeler bütünü getirdiği fikri yer alır. Bu anlayışa göre, İslâm cemaati bir sosyal yardım, karşılıklı bağımlılık ağı içinde bütünleşir. Buna bağlı olarak ancak İslâm sosyal felsefesinin İslâm siyasi sistemiyle kenetlenip kaynaştığı bir ortamda gerçek bir İslâmî nizamın kurulabileceği anlatılmaktadır.³⁰ Diğer yandan Batlılar her ne kadar bir siyasi sistem olarak demokrasinin kendileri tarafından icat edildiğini iddia ediyorlarsa da, bu doğru değildir. İslâm'da şeriata bağlı olarak yürütülen ülkelerde demokrasi zaten vardır. Şeriat, Allah'ın emrettiği adil bir topluluğu teşekkül ettirmeye yönelik bir kaideler bütünüdür.³¹ Bu açıdan hükümdar yeryüzünde adaleti gerçekleştirmekle görevlendirilmiştir. Bunlara uymadığı takdirde huruç yahut ihtilâl-devrim bütün Müslümanlar üzerine vacip olur. Kur'an'da geçen "her işte ümmetinle meşveret" (onlara danış) kuralı, parlamenter sistem için de bir çeşit İslâmî dayanak sağlamaktadır. İslâm'ın siyasetle ilgili önemli bir unsuru da hükümdara körü körüne itaat şeklinde bir prensibin bulunmamasıdır. Kur'an'ın "Bütün Müslümanlar kardeştir" ilkesi, İslâm'ın kurması gereken siyasi birimin bütün Müslümanlardan oluşacak bir devlet olması gerektiğini ima etmektedir.³² Kur'an'ı Kerim'de geçen bu ayet İslâmcılardan bazılarının milliyetçilik aleyhtarı bir tavır takınmalarına sebep olmuştur.

³⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 229.

³¹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 229, 272.

³² Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 242.

İslâmcı kesime göre, 1876 Osmanlı Kanun-i Esasi'si gibi Müslüman bir ülkede yapılmış bir anayasanın üstünde bir Allah anayasası (şeriat) olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki 1876 Kanun-i Esasi'si, İslâmî öğeleri tatbik mevkiine koyma düşüncesiyle hazırlanmış bir anayasa olmayıp, bu açıdan eksik ve sakattır.³³ Bu anayasa büyük bir hatadır. Memleketin siyasi ve sosyal durumu, haleti ruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz. Hatta Osmanlı milli varlığı için ciddi bir tehlike halini almıştır. Bu anayasayı hazırlayanların asıl yanılışı, yabancı kanun ve müesseseler alınıp kabul edildiği taktirde, yenilik ve ilerlemenin sağlanacağına inanmış olmalarıdır. Said Halim Paşa, anayasasının sosyal yapıya uygun olmadığını söyler. Bunun sebebi ise, Osmanlı milletinin çoğunluğunun tamamen ilkel bir cemiyet hayatı yaşamaları ve halkın halen, cismani veya dini ve ruhani bir reisin hüküm ve nüfuzuna körü körüne itaat ediyor olmasıdır. Böyle bir sosyal seviyede bulunan milletin, bu derece mühim siyasi hak ve hürriyetlere sahip olması siyasi bir kargaşaya sebep olmaktan başka millî hakimiyet ve hürriyet idealini zedeleyeceği aşikârdır. Burada, Said Halim Paşa'nın demokratik bir yönetim biçimini benimsemediği anlaşılmaktadır. Her şeyden önce o, demokrasiden seçkinlerin yönetimini anlamaktadır. İslâm'da yönetimin alacağı kararlarda şûra üyeleri toplumun ileri gelenlerinden oluşan kuruldur. Dolayısıyla meşveret usulü, bu seçkinli anlayışla uyum halindedir. İslâm toplumunda gelişen siyaset nazariyeleri incelendiğinde, daha çok ideal olan alimler ve faziletli kişilerden oluşan bir devlet idealinin yaygın olduğu görülecektir. Bunu Fârâbî gibi İslâm filozofları ve siyaset nazariyecileri sık sık vurgulamışlardır. Aslına bakılırsa, Batılılarda ortaya çıkan çok partili anayasal sistemin Doğu-İslâm toplumlarının tarihi miraslarıyla uyum içinde olmadığı aşikârdır. Zaten Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'tan itibaren gelişen anayasal- meşrutî idare anlayışları ve Cumhuriyetten sonra halifelîğin kaldırılmasından sonra çok partili bir siyaset uygulama çalışmalarının başarısızlığa uğramasını bu sosyo-kültürel alt yapının uygun olmayışına bağlayabiliriz.

Said halim Paşa, meclisin halk tarafından seçilecek vekillerle dolmasına, henüz halkın yeterli derecede siyasi bilinç düzeyine erişmediğini gerekçe göstererek karşı çıkmaktadır. Ona öre, seçimler tabii şekliyle cereyan etmiş ve seçmenler kendi vekillerini seçmek hususunda serbest bırakılarak, şahsi temayüllerine uymuş

³³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 17-19.

bulunsalardı, Osmanlı Mebuslar Meclisi, ağalar, beyler, şeyhler, papazlar veya bunların temsilcilerinden meydana gelmiş garip bir meclis manzarasını gösterecekti. Böylece, en ileri hürriyet usul ve kaideleri ile millî hakimiyet adına olmak üzere, fakat hürriyetperverliğin asla kabul edemeyeceği ve şimdiye kadar görülmemiş bir derebeylik idaresine dönülmüş olacaktı.³⁴

Said Halim Paşa, modern devlet anlayışının bir ilkesi olan "millî iradenin hakimiyeti ilkesi"ni de İslâmî gerçeklere ters düştüğü gerekçesi ile reddetmektedir. Ona göre, İslâmiyet siyasi ve sosyal müesseseler bakımından öteki cemiyet nizamlarından üstündür. Bu teşkilatlanmanın esasları İslâm'ın prensiplerinden çıkmıştır. Oysa millî iradenin hakimiyeti ilkesi Batılı toplumların siyasi ve sosyal şartlarının bir ürünüdür. Millî iradenin hakimiyeti ilkesi, yanlış bir düşüncenin geliştirilmesinden doğmuştur. Millî irade denen şey, aslında milletin çoğunluğunu temsil ettiği çok şüpheli olan bir topluluğun iradesidir. Bu şekilde ortaya çıkan bir tablonun milletin yarısını temsil ettiği bile şüphelidir. Said Halim Paşa, millî iradenin sunî ve gerçekte çoğunluğu temsilden uzak olduğuna inanmaktadır. Gerçekten bir çoğunluğu temsil ettiği düşünülse bile, yine de haklı ve doğru olamaz. Çünkü bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır.³⁵ Burada Said Halim'in itirazı millî iradenin temsilinde keyfiyetten çok kemiyete itibar edilmesidir. Örneğin bir aydın ve faziletli insan ile sıradan halktan birinin temsil değeri eşit kabul edilmektedir. Cahil insanın iyiyi- kötüden, doğruyu- yanlıştan ayırması veya memleket menfaatlerini tayin edebilmesi zordur. Bu şekilde oyun değerinin eşit görülmesi, toplumun üst kesiminin iradesinin meclise tam olarak yansıtmasına engeldir. Bu tür sakıncalar dikkate alındığında Said Halim Paşa, millî iradenin temsili ilkesinde adaletsiz bir durum ortaya çıktığı sonucuna varmaktadır. Şu durumda milleti temsil usulünün yegâne işi, cemiyeti halkçılaştırmak veya azınlığı çoğunluğun iradesine boyun eğdirmektir olmaktadır.

Ancak, Said Halim Paşa'ya göre, bütün bu güçlükler ve mahzurlarına rağmen, tam olarak ve gerçekten ortaya konmuş bir millî iradenin değerinin kabul etmemek veya küçümsemek doğru olmaz. Bunun toplum şuurunun çok değerli bir belirtisi olduğunu ve kullanılması hem hak hem de vazife olan ferdin iradelerinin bütününe temsil ettiğini kabul etmemekte haksızlık olur. Şu hâlde millî iradeye belli

³⁴ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 19.

³⁵ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 239-240.

bir saygı ve itibar gösterilmesi lâzımdır. Yalnız, millî iradenin manevî ve sosyal alanlara uzanmaması ve bu sahanın kanunlarına uyma zorunluluğu vardır. Şu hâlde, millî irade, şeriatın kendisine gösterdiği sosyal ve ahlâkî nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır. Böylece millî irade, ikinci derecede bir yere yerleşecek ve şeriatın hakimiyeti ilkesi kendisini kabul ettirecekti.³⁶

Said Halim Paşa, Batılılardan alınacak siyasi nazariye ve müesseselerin İslâm toplumunun yapısına uygun olmadığını belirtir. Daha önce de belirtildiği gibi İslâmcılar, Batılılara alternatif olabilecek bir nazariye geliştirme çabasındadırlar. Buna göre, İslâm toplumlarına uygulanacak yönetim tarzı ve müesseseler de kaynağı İslâm'ın prensiplerinden almalıdır. Esasen, bir cemiyet için en uygun siyasi rejim, onun sosyal yapısının ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayan ve siyaset esaslarını en doğru olarak ortaya koyabilen yani onu tam olarak ifade eden rejimdir. Bunun kaynağı İslâm dinidir. Bütünüyle dinden neşet eden rejim, ancak milleti temsil suretiyle olacaktır. Fakat, milleti temsil usulü Batılılardakinden farklı olacaktır. İslâm toplumunu temsil edecek olan meclis, milletin seçkinlerinden meydana gelecek ve bu heyette milletin çeşitli sınıfları adil bir şekilde yer alacaktır.³⁷ Bu mecliste bulunan milletvekillerinin ortak gayesi dinin emirlerini en iyi şekilde tatbik etmektir. Ancak, meclisin Batılılarda olduğu gibi yasama (kanun yapma) hakkı bulunmamaktadır. Kanun yapma hakkı fıkıh (hukuk) alimlerinden meydana gelen bir heyet tarafından yerine getirilir. Bu alimler heyeti millet meclisi gibi bağımsız çalışır ve cemiyet için gerekli kanunları çıkarır. Özel bir komisyon tarafından hazırlanan kanunların uygulanması işi hükümete aittir. Bunları denetlemek ise meclisin salâhiyetindedir. Yürütme organının başı olan hükümet veya devlet başkanı, şeriatın hakimiyetini, millî iradenin tasvibi ile temsil etmektedir. Bu sebeple gerek kendisi gerekse tayin ettiği memurları hem şeriatın hem de milletin temsilcilerine karşı sorumludurlar.³⁸

Onun siyasi partiler hakkındaki görüşünü ise şu şekilde özetlemek mümkündür: Fırka (parti), umumi bir kanaate göre, tefrika, ayrılık ve parçalanma olarak görülmüştür. Fikirlerin, telâkkilerin, ölçülerin ve inançların farklılığı, her şeyde olduğu gibi siyaset hususunda da insanları birbirinden ayırmıştır. Ancak bu ayrılıklarda kendilerini meydana çıkaran çevreye, sebeplere ve mahiyetlerine göre

³⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 241.

³⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 272.

³⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 279.

değişik şekillerde olurlar. Her ne kadar siyaset sahasında mevcut olan bu ayrıcalıklar her yerde siyasi partiler şeklinde ortaya çıkıyorsa da bunları meydana getiren sebeplerin ve gösterdikleri mahiyetin her toplum için aynı olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Örneğin, Batı siyasi hayatında bu tür ayrılıklar, çeşitli sosyal sınıflar arasındaki rekabet ve düşmanlıklardan çıkmaktadır. Müslümanların cemiyet hayatında ise bu gibi ayrılıklar, mevcut cemiyet nizamını daha fazla geliştirmek ve daha sağlam bir hale getirmek için takip edilecek en kestirme yolun seçimindeki görüş farklılıklarının tezahürüdür. Yine, Batılılardaki siyasi partiler, mevcut sosyal düzeni değiştirmeye uğraşırken, Müslüman siyasi partilerin vazifesi mevcut düzeni korumaya yönelik çabalardır. Ayrıca, İslâm toplumlarındaki partiler arasında siyasi rekabet ve hırsın az olmasını, buralardaki sosyal yapı ve düzenin Batılılardan üstün olduğunun göstergesi olarak ele almaktadır.³⁹ Dolayısıyla, Müslümanların Batılılardan herhangi bir siyasi usul, siyasi rejim alma çabası içine girmelerine hiç gerek yoktur. İslâm dünyasının selâmeti için çare, bütün sosyal ve siyasi hayatını, İslâmiyet'in değişmez ve ebedi hakikatleri üzerine inşa etmekten ibarettir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak, Said Halim Paşa, İslâmiyet'in insanlara bir din olduğu kadar bir dünya görüşü de sunduğunun kabul eder. Dolayısıyla, Müslüman milletler arasında yoğunluk kazanan yenileşme ve modernleşme çabalarının Batılıların taklit edilmesi ve onların siyasi, sosyal kurumlarının alınması gibi yüzeysel bir reform çabası olmaktan ziyade; her milletin başta İslâm'ın eşsiz prensipleri olmak üzere kendi millî ve manevî değerlerine bağlı kalarak daha kapsamlı ve kalıcı bir değişimin gerçekleşmesini uygun görmektedir. Batılılardan alınabilecekler ise, teknik ve sanayi ürünleri ile bilimsel yöntemlerden ibaret görmektedir. Zira Said Halim Paşa, ısrarla İslâm toplumlarındaki ahlâkî ve içtimai yapının Batılılardan üstünlüğüne inanmaktadır. Ancak Said Halim Paşa ve diğer İslamcıların Batı medeniyetine seçmeci yaklaşımları ve uygulanabilirliği ciddi anlamda sorgulanmalıdır. Ahlaki ve içtimai bünyesi sağlam olan bir toplumun siyasi, ekonomik, askeri, bilimsel ve teknolojik geri kalmışlığını nasıl açıklayacağız? Geri kalmışlık problemi salt askeri,

³⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 282-283; Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 28.

teknolojik ve ekonomik alanla sınırlandırılırsa; zihniyet ve din probleme dahil edilmezse çözümlerin de afaki kalacağını söyleyebiliriz. İslam medeniyetini doğuran ruh ve zihin dünyası doğru anlaşılmadan bugünümüzü doğru anlayabileceğimiz ve değerlendirebileceğimiz söylenemez. Onun için öne problemlerimizin, noksanlarımızın farkına varmamız sonra ise bunlara çözüm üretmemiz gerekir.

Said Halim Paşa ve dönemin diğer aydınlarının yaptığı kültür-medeniyet ayırımının, hastalığın teşhisini zorlaştırdığını ve adeta aydınların gözüne perde indirdiğini söyleyebiliriz. Bu bakış açısı, aslında, problemin kaynağından ziyade ortaya çıkan sonuçları görmemize ve bunlara çözüm üretme arayışına yol açmıştır. Bu da yaklaşık iki asırdan fazla bir zamandır Müslümanların bir arpa boyu mesafe kat edememelerine neden olmaktadır. Kaybettiklerimizle aradıklarımız farklı şeyler ve farklı yerlerde dir.

Üzerine eğilinmesi gereken diğer bir husus, İttihad-ı İslam meselesidir. Bu konuda Said Halim ve diğerleri tutarlı, çağın gereklerine uygun bir değerlendirme yapamadılar. İslam'ın ümmet yapısı; ümmet-millet ilişkilerinde ütopyik, reel politikten uzak söylemler geliştirildi. İttihad-ı İslam, tek bayrak altında ve tek devlet bünyesinde Müslümanların birliğini mi; yoksa farklı bir dayanışma ve iş birliği ruhunu mu ifade ediyor? Kanaatimizce tek devlet çatısı altında birlik için çaba sarf etmekten ziyade Müslümanlar arasındaki siyasi, sosyal, askeri, ekonomik ve kültürel alanlarda iş birliğinin ve dayanışmanın sağlanmasıdır.

Kaynakça

Ağırman, Ferhat. "İslâmcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar". *TYB Akademi Said Halim Paşa Özel Sayısı*. Y. 1, S. 3. Eylül 2011.

Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Çev: Yavuz Alogan. İstanbul, 1995.

Albayrak, Sadık. *Siyasi Boyutlarıyla Türkiyede İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul, 1989.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul, Tarihsiz.

Bostan, M. Hanifi. *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*. İrfan Yayınevi. İstanbul, 1992.

Bülbül, Kudret. Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak. *TYB Akademi Said Halim Paşa Özel Sayısı*. Yıl: 1, Sayı: 3, Eylül 2011.

Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. Lotus Yayınevi. Ankara, 2008.

Gül, Adnan. Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri. *TYB Akademi Said Halim Paşa Özel Sayısı*. Yıl: 1, Sayı: 3. Eylül 2011.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*. Cilt: I-III. Risale Yayınları. İstanbul, 1987.

Kara, İsmail ve Öz, Asım (Ed.). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. İstanbul, 2013.

Karpat, Kemal H. *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul, 2001.

Korkmaz, Hüseyin. *Said Halim Paşa'nın Dini ve İçtimai Görüşleri*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri, 1994.

Mardin, Şerif; *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, 1991.

Pekasil, Tahir. *Said Halim Paşa'da Toplum ve Siyaset*. Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü. İstanbul, 1998.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (Haz: M. Ertuğrul Düzdağ). İstanbul, 1991.

Şeyhun, Ahmet. Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür, *TYB Akademi Said Halim Paşa Özel Sayısı*. Yıl: 1, Sayı: 3. Eylül 2011.

Tapper, Richard. *Islam in Modern Turkey*. London, 1991.

Tunaya, Tarık Z. *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul, 2016.

Tunaya, Tarık Z. *İslamcılık Akımı*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul, 1992.

Voll, J. Obert. *İslam Süreklilik ve Değişim I-II*. Yöneliş Yayınları. İstanbul, 1995.

Yıldız, M. Cengiz. *Said Halim Paşa'da Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elâzığ, 1994.

Ziya Gökalp'in "Felsefe Dersleri" Üzerine

Ufuk BİRCAN*

Özet

Çağdaş Türk Düşünürlerinden Ziya Gökalp'in en kapsamlı eseri "Felsefe Dersleri"dir. Altı alt başlığından birisi Bilim ve Felsefe olup makalenin konusuyla ilgilidir. Bilim ve Felsefe başlığında Gökalp'in, Genç Kalemler ve Yeni Hayat gibi dergi ve gazetelerdeki bilim ve felsefe yazılarını geliştirerek ele aldığı görülmektedir. Diğer alt başlıklar Psikoloji, Dil ve Sanat, Mantık, Ahlak ve Metafizik şeklindedir. Ahlak incelemesinde, toplumsal ve siyasal öğretileri hem analitik hem de ahlak felsefesi temelinde irdelemiştir. Metafiziki ise madde, Allah ve ruh görüşleriyle tartışmıştır. Gökalp bilgiyi; yaratıcı bilgi ve yaratılmış bilgi olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre yaratıcı bilgi ilmin hakikatleri araştırırken kullandığı faal usullerdir. Birtakım düşünürler Gökalp'in ayırımının temelinde sömürgecilik karşıtı bir tepkinin bulunduğunu düşünmektedirler. Gökalp salt bir teorisyen olmanın ötesinde verdiği derslerle bilgi ile hayat arasında bir köprü kurmaya amaçlamıştır. O, ilkokuldan üniversite eğitimine kadar tartışmaya, sorumluluğa, özgürlüğe ve rekabete dayalı bir felsefi eğitim sistemi oluşturmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Felsefe, Mantık, Metafizik, Ahlak, Psikoloji, Dil, Sanat

On Ziya Gökalp's Philosophy Courses

Abstract

The most comprehensive work of Ziya Gökalp, one of the contemporary Turkish thinkers, is "Felsefe Dersleri". One of the six subheadings is Science and Philosophy and is related to the subject of the article. In the title of Science and Philosophy, it is seen that Gökalp handles science and philosophy writings in journals and newspapers such as "Genç Kalemler" and "Yeni Hayat". Other subheadings are Psychology, Language and Art, Logic, Morality and Metaphysics. He examined social and political doctrines on the basis of both analytic and moral philosophy. He discussed metaphysics with matter, God, and spirit. Gökalp divided knowledge into two as creative knowledge and created knowledge. According to him, creative knowledge is the active procedures used in researching the truths. A team of thinkers think that there is an anti-colonial reaction on the basis of Gökalp's distinction. Beyond being a mere theorist, with courses, Gökalp aimed to establish a bridge between knowledge and life. He tried to establish a

* Dr. Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

system of philosophical education based on discussion, responsibility, freedom and competition from primary to university education.

Keywords: *Ziya Gökalp, Philosophy, Logic, Metaphysics, Morality, Psychology, Language, Art*

Giriş

Bir mütefekkir olarak Ziya Gökalp kültür dünyamızın pek çok alanında çalışmalar yürüten insanlara ilham kaynağı olmuştur. Ziya Gökalp hayatının her döneminde gerek Malta'da sürgünde gerek Diyarbakır'da *Küçük Mecmua'yı* çıkartırken gerekse de Milli Mücadele'nin bütün safhalarında eserler verip milli fikirleri beslemiştir. O, kendi döneminin Avrupa düşüncesine yön veren Fouillée, Durkheim ve Bergson gibi düşünürlerin yöntemlerini alıp kendi düşüncelerini kurmuştur. Onun millilik temelindeki kültür, medeniyet, ahlak ve eğitim görüşleri günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Gökalp Türkiye'de sosyolojinin kurucularından birisidir ve onun sosyolojisi fert yok cemiyet vardır ilkesine dayanmaktadır ki Durkheim'ın sosyolojisine benzer bir ahlaki ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Osmanlı'nın çöküş yıllarında ancak böyle bir fedakârlık, diğerkâmlık ahlakıyla eğitilmiş bireyler topluma yön verebilirdi. Gökalp'a göre "öğretimin gayesi önce çocuklara ilk bilgileri vermek, sonra gençlere meslek ve uzmanlık bilgileri kazandırmaktır. Öğrenimin esası faydadır. Eğitim ise, vatanperver, diğerkâm, fedakâr insanlar yetiştirmek ister ve bunu da milli kültürü vermekle yapabilir."¹ Gökalp ancak bu tarzda yetiştirilmiş insanların toplumu ayağa kaldıracığı düşüncesindeydi. Eğitimi ve milli kültürü nesilden nesle aktarım vesilesi gören Gökalp bireylerde görmek istediği milli değer yargılarının milletlere göre değişebilirliğinden bahsetmiştir. Bununla birlikte fenni ilimlerin milletlere göre değişimi söz konusu değildir. Fenni ilimler tüm insanlığın malıdır. Bu nedenle de medeniyeti oluştururlar. Bu türden bilgilerin bireylere aktarılması ise öğretim faaliyetidir. Ona göre eğitimin amacı "Terbiyenin gayesi millî fertler yetiştirmektir. Millî fertler yetiştirmek ise doğrudan doğruya 'millet yapmak' demektir. Bununla beraber hakiki ferdiyetler de ancak bu millî fertlerdir; çünkü, fert, ancak millî

¹ Nevzat Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken Neşriyat, Ankara, 2016, s. 129-130.

kültürün temsilcisi olduğu zaman, bir şahsiyete sahiptir".² Gökalp milletlerin üç süreçten geçerek milli eğitime ulaştığını sırasıyla şöyle ifade eder: "Eğitimin kısmi ve milli olduğu ilkel toplumlar; eğitimin milli değil milletler arası olduğu dini toplumlar; eğitimin milli kültüre dayandığı modern milletler".³ Gökalp Avrupa medeniyetinin milli kültürle pekiştirilerek iyi bir toplum ortaya konabileceğine inanmıştır.

I.

Gökalp'in felsefesi hars ve medeniyet ayırımına dayalı olarak terbiye ve talim başlıklarında ele alınmaktadır. Ona göre terbiye toplumun, üyeleri üzerinde gerçekleştirdiği bir sosyalleştirme sürecidir. Terbiyenin gayesi "milli bireyler" yetiştirmektir. Talim ise bireyin kozmik çevresine intibakına ilişkindir. Talim sayesinde birey, maddi güçleri kullanabilir hale gelmektedir. Gökalp'in kültür ve medeniyet ayırımı pek çok açıdan eleştirilebilir. Bir takım düşünürler Gökalp'in ayırımının temelinde sömürgecilik karşıtı bir tepkinin bulunduğunu düşünmektedirler. Gökalp salt bir teorisyen olmanın ötesinde verdiği derslerle bilgi ile hayat arasında bir köprü kurmayı amaçlamıştır. O, ilkokuldan üniversite eğitimine kadar tartışmaya, sorumluluğa, özgürlüğe ve rekabete dayalı bir felsefi eğitim sistemi oluşturmaya çalışmıştır.⁴ O öğretmenlerin his ve akli dengede tutan yaklaşım biçimiyle öğrencilere faydalı olmaları gerektiğini düşünmüştür. Bunun şartı olarak da öğretmenleri sosyoloji ve felsefe eğitimi almalarını ileri sürmüştür.

Osmanlı'nın son dönemindeki yenilik hareketlerinin temel konusu İslam'ın yeniden yorumlanması ve anlaşılması üzerine odaklanıyordu. Gökalp sosyolojiden edindiği tecrübeyle örfi hukuku yeniden yorumlamış ve Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mecelle'*inde savunduğu ana görüşleri geliştirdiği kendi sosyolojisinin temelini yerleştirmiştir. Bu yaklaşım İslam anlayışında Acem ve Arap kültürleri ile geleneksel birikimlerin baskısından kurtulma yolunda geniş bir yol açmıştır.

Gökalp yaşadığı çalkantılı dönemdeki sosyolojik ve siyasi problemlerin bilimsel olarak çözülebileceğine inanmıştır. O, bilimin bireylerin bilme arzusundan doğduğunu konusunun ise zekanın bilmek istedikleri ve eşyanın hikmetini

² Ziya Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara, 1964, s. 10.

³ Gökalp, *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*, s. 11.

⁴ Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, Haz.: Rıza Kardaş, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 28, 50, 172-173.

öğrenmek olduğunu belirtmiştir. İlk başta tüm bilim dallarının felsefenin içerisinde yer aldığını, felsefenin hem teorik hem pratik anlamda en genel bilim olduğunu, felsefenin konusunun ise Tanrıyı ve yaratılmış tüm varlıkları açıklamak ve güzeli aramak olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre felsefe kendini bu şekilde sınırlayarak fenni ilimlerin bu sınırlamayla bağımsızlaştığını ve yeni bilim dallarının oluştuğunu söylemiştir.⁵ Gökalp bilimin görevinin doğadaki olayları nesnel olarak incelemek olduğunu, gerçekleri tanımlayarak bölümlenmek ve bu gerçeklerin kanunlarını bulmak olduğunu belirtmiştir. O, düşüncedeki değişik tarzların dört farklı bilimsel görüşü ürettiğini, bunların da skolastik, monist, pragmatist ve plüralist ilmi görüşleri olduğunu söylemiştir. Gökalp'in kendisi plüralist bakış açısına sahiptir. O, pozitif bilimlerin pratik gaye ile ele alınmaması ve objektif kriterlere dayanması, hatta kendi milletimizi dahi incelerken sübjektif duygulardan sıyrılmak gerektiğini vurgulamıştır.

Gökalp'in Türk milliyetçiliğinden pozitivistliğe yönelmesi ve pozitivistlikten etkilenerek metafizik evreden pozitivist evreye nasıl geçildiğini kendisinin müstear isim kullandığı makalesindeki şu sözleriyle izah etmek mümkündür: "Bir zamanlar felsefe, ilimlerin anası hükmünde idi. Bu ana felsefe karihasından ilimler doğurur, marifetler icat ederdi. Vakta ki tarassut ve tecrübeden doğan müspet ilimler teessüse başladı, felsefe analık vazifesinden vazgeçti, ilimlerin zabıtası sıfatını iktisap etti. (...) ilim (...) istiklal sevdasına düştü! Felsefenin vesayetinden çıkarak kendi başına yaşamaya başladı".⁶

Gökalp'in sosyolojik görüşlerine kaynaklık eden Fouillée, Durkheim, Tarde ve Bergson'dur. Durkheim'dan etkilenerek yazdığı ilk yazılar *Genç Mecmuası* da, *İttihat ve Terakki Mektebi*'nde verdiği derslerde, *Türk Yurdu Mecmuası*'nda, *Halka Doğru Mecmuası* ve *Tanin Gazetesi*'nde göze çarpmaktadır. Gökalp'i Durkheim'a yaklaştıran etkenler onun sosyolojisindeki mantiki kesinlik, araştırma teknikleri ve sınıflandırmalar olmuştur. O, sosyolojinin konusunun insan toplulukları olduğunu, dolayısıyla sosyolojinin sosyal olay ve olguları incelemek şeklinde belirlemiştir. Toplumu inceleyen sosyoloji toplumsal ilişkileri ve bu ilişkilerin ne şekilde düzenlendiğini araştırmaktadır. Sosyolojinin konusu gruplar ve kurumlar olarak

⁵ Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, Diyarbakır Derneği Neşriyatı, İstanbul, 1956, s. 39.

⁶ Ziya, Gökalp, "Bugünkü Felsefe", *Makaleler II*, Haz.: Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 1-4.

belirlenirken ona göre gruplar dayanışmayla birbirlerine bağlı bireylerin toplamı iken kurumlar grupların içinde barındırdıkları bireylere kabul ettirdikleri davranış biçimleriyle varlık bulur.⁷ Gökalp Durkheim'in sosyolojisine benzer bir şekilde 'kolektif şuur'u benimsemiş ve bunu milli vicdan olarak değerlendirmiştir. Diğer bir Durkheim benzerliği de toplumsal varlığın temelini dayanışmada görmüş olmasıdır. Ona göre dayanışma iki şekilde ele alınır. Birincisi, toplumu meydana getiren bireylerin duygularının ve itikatlarının ortak olması; ikincisi ise bireylerin toplumsal iş bölümündeki yardımlaşmasıdır. Gökalp içinde bulunduğu bozulmuş bir toplumun düze çıkması için yardımlaşma ve dayanışmanın önemine vurgu yapmıştır.

Gökalp özellikle toplumu içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulmasının bilimsel yolla teorik ve pratik birliktelik içerisinde mümkün olacağını öne çıkarmıştır. O, toplumu incelerken felsefi anlamda rasyonalizm ve ampirizm verilerinden yararlanarak sosyolojik yönteminin sınırlarını ortaya koymuştur. "Aklın vazifesi, zihnimizdeki mefhumların hariçteki şen'iyeti mutabık surette yeniden tanzim ve tasnif etmektir. Bu vazifeyi ifa için yaratıcı bir tefekkür melekesi lazımdır ki, işte ikini manaya göre 'akıl' budur; ve ilim nokta-i nazarından ancak bu yaratıcı melekeye akıl denebilir".⁸ Ona göre aklın görevi toplum içindeki gerçekliği düzenlemek ve sınıflandırmaktır. Sosyolojik yöntemi tümevarımsaldır. Toplumu çok yönlü incelemeli ve sebepleri teke irca etmemelidir. Bu yüzden toplumu sadece ekonomik veya dini neden ve nedenlere dayalı olarak değil, bunun yanı sıra ahlak, sanat, dil, felsefe vs. yönleriyle de incelemek gerekir.

Ziya Gökalp Diyarbakır'da yayınlanan Küçük Mecmua'daki *Felsefeye Doğru* adlı makalesinde değer ve hüküm çıkarmayı konu edinmiştir. O değerleri iktisadi değerlerden başlayarak akli, estetik, ahlaki ve dini değer biçiminde ayırmıştır. Ardından değerlerin iktisadi anlamda ait oldukları şeylerle ilgisini örnekler üzerinden ortaya koymuştur. Bu noktada da hüküm çıkarmaların üzerinde durarak bunları da gerçek ve değer hükmü olarak incelemiştir. Ona göre akıl yetisi sadece gerçek hükümlerinde etkiliyken değer hükümlerinde duygular etkilidir. "Kalbimiz dini, ahlâkî, estetik değerleri anlar. Onlardan vecd duyar. Bu duyguyla mutluluk içinde yaşar. Aklımız ise değerleri kadrolara sokmağa çalışır. Akıl bir işi

⁷ Emre Kongar, *Türk Toplum Bilimcileri*, c. 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 35.

⁸ Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul", *Millî Tettebbülar Mecmuası*, Sayı: 2, 1331/1915, s. 193.

başaramayınca akıl ile gönül arasında bir savaş başlar. Bu savaş üç şekilden birinde sona erer: Ya akıl kalbi hükmü altına alır. O zaman kalbin sahibi mistikler gibi akla ait şeylere önem vermez. Ya da kalb ile akıl ortak görüşler bularak anlaşılır. Her iki tarafı doyurucu bir sistem kurarlar. O zaman bu sistemin sahibine filozof denir. Demek filozof akli ile kalbi uzlaştırmaya çalışan, müspet ilimlerle değer duyguları arasındaki aykırılığı barış haline getirmeyi gaye edinen kimsedir. Böyle bir savaş içinde bulunanlar için birinin kurtuluş yolu felsefeye doğru gitmektir".⁹ Ahlakın gayesini cemiyet olarak gören Gökalp ahlaki kaideleri teşhis ettiren iki unsurdan birincisini ahlaki kaideler mecburidir diyerek ahlakın menşei itibarıyla ferdi değil ictimai olduğunu; ikincisini ahlaki kaideler cazibelidir diyerek onlara haiz oldukları cazibeden dolayı ittiba ettiğimizi söylemektedir.¹⁰ Durkheim'ın etkisinde kalarak ahlakın kaynağını toplumda gören Gökalp, Kant'ın görev ahlakının tersine görevin cemiyet içerisinde yer bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre felsefenin temel görevi "eşyanın yalnızca ayniyatını değil aynı zamanda gayriyetini de aramaktır...Müsbet ilimlerde de fazla bir müfekkireye malik olmak için felsefe tahsili etmiş olmak lazımdır. Yalnız ictimai ilimler için içtimaiyat nasıl bir mevkide ise alelumum müsbet ilimler için felsefe o mevkidedir".¹¹ Gökalp felsefi temelli sosyoloji anlayışı Fransız sosyolog Durkheim etkisindeyken Türkçülük anlayışı Alman romantik tarih felsefecisi Herder'in görüşlerinden hareketle geliştirilmiştir.

Gökalp *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* isimli eserinde felsefeyi usul bilgisi olarak ele almıştır. "Fenler aliyattan doğduğu gibi, felsefe de usulden tevellüt eder. Feylesoflar başkalarının bulduğu hakikatleri terkip ve tensik edenler değildir. Gerçekten feylesof olanlar, hakikatin taharrisi usulünü bilenler ve bunu bizzat tatbik edebilenlerdir. Bugün felsefe, keşfolunmuş bir sürü malumatın mecmuu suretinde telakki olunamaz. Felsefe, bu malumatı layenkati' keşf ve ıslah eden usullerden ibarettir".¹²

Gökalp'in hayatına yön veren temel ilkeler felsefi vasiyetler olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan birincisi babasının, ikincisi hocası Yorgi'nin, üçüncüsü ise ihtiyar bir meşrutiyetçinin vasiyetidir. Babası, milletin muhtaç olduğu hakikatleri meydana çıkarmak için Avrupa'ya okumak için gönderilen gençlere hem doğunun

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Selçuk Yayınları, Konya, 1966, s. 590.

¹⁰ Ziya Gökalp, "Ahlâk İctimai midir?", *İctimaiyat Mecmuası*, sayı: 3, İstanbul, 1333/1917, s. 113.

¹¹ Ziya Gökalp, *Makaleler*, Haz.: Rıza Kardaş, Ankara, 1981, s. 42, 162.

¹² Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Haz.: İbrahim Kutluk, Ankara, 1976, s. 27-28.

hem batının bilgilerine vakıf olmalarını tavsiye etmiştir. Hocası Yorgi'nin vasiyeti ise inkılap yapmak isteyen gençlere yapılacak inkılabın Türk milletinin sosyal hayatına ve milli ruhuna uygun olması ve ilmi olması şeklindedir. Meşrutiyetperver ihtiyarın vasiyetine gelince içinde bulunulan uyku durumundan milleti uyandıracak ve bu ideallere ve medeniyete ulaştıracak gerekli programın hazırlanmasıdır.¹³ Gökalp hayatında bu vasiyetlere bağlı kalarak oluşturulacak yeni toplumun nasıl bir yol haritası ile gerçekleştirilebileceğini ifade etmektedir.

II.

Ziya Gökalp'in *Felsefe Dersleri* adlı eseri felsefeyi altı temel konuya ayırarak incelemiştir. Bunlar, bilim ve felsefe, psikoloji, dil ve sanat, mantık, ahlak ve son olarak metafizik konularıdır. Bilim ve Felsefe başlığında Gökalp'in, Genç Kalemler ve Yeni Hayat gibi dergi ve gazetelerdeki bilim ve felsefe yazılarını geliştirerek ele aldığı görülmektedir. Gökalp bilim ve felsefeyi işlerken ilim kavramı üzerinde durmuştur. Ona göre ilmin menşeinin bilmek arzusundan doğduğunu ifade etmiş ve ilmin konusunu da zekanın bilmek istediği şeyler ve eşyanın hikmetleri olarak tanımlamıştır. Üç hal yasasına göre bilinen şeyler ilk başlarda irade ile açıklanmış, sonradan bu sebepler metafiziksel sebeplere bağlanmış, en nihayetinde ise müspet devirde vakalara dayalı açıklama modeline ulaşılmıştır. O ilmi bilginin seciyesinin zekanın vakaları sebepleriyle bilmekten kanunları bilmeye yükseldikten sonra deneysel bilgidен özel bir anlamda ilmi bir bilgiye yükseldiğini söyler. İlimlerin tasnifinde ise Gökalp insanların bilgileri arttıkça ayrı ayrı ilmi sahaların gelişmesiyle tasniflerin ortaya çıktığını söylemiş ve Aristoteles, Bacon, Comte, Spencer, Amper gibi tasnifçilerden bahsetmiştir. İlimin ve felsefenin birbiriyle ilişkisinde Gökalp bu ikisinin birbirine bağlı olduğuna, felsefenin ilimden farkı konusunda ise konu, gaye, usul ve netice itibarıyla ilmin felsefeden farklı olduğuna değinmiştir. Felsefenin de kendi içinde kısımlara ayrıldığını, ilk olarak mantık-ı eşmel, ikinci olarak felsefe-i kıyem, üçüncüsü felsefe-i şeyiyyet ve dördüncü olarak bütün bunları insan şuurla icra ettiği için felsefe-i şuur şeklinde isimlendirmiştir.¹⁴

Ziya Gökalp psikoloji başlığında, psikolojiyi ele almıştır. Gökalp sürgün döneminde psikolojiye dair kitaplar okuyarak kendisini ve aile fertlerini rehabilite

¹³ Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, s. 9, 16, 19-20.

¹⁴ Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, Sad. ve Yay. Haz.: Ali Utku-Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s. 6-14.

etmeyi amaçlamaktadır. Malta'da sürgünde verdiği felsefe derslerinde psikoloji konulu dersler de vermiştir. O dönemde psikoloji felsefeden bağımsızlığını tam anlamıyla henüz kazanmamıştır. Bu sebeple psikolojii felsefe konuları içerisinde değerlendirirken psikolojinin geçmişine dair giriş yapmıştır. "En evvel İskoçyalı filozoflardan Reid ve Donald Stuart gördüler ki, psikoloji terakkî etmiyor ve bir şey de meydâna çıkaramıyor. Dediler ki rûhiyât, rûhun mâhiyetinden değil, rûhun hâdiselerinden bahsetmelidir ve mâ-ba'de't-tabî'yyeye karşı müstakil olsun, sırf tavsîfi bir ilim olsun...Sonra Stuart Mill, Bain gibi İngiliz filozoflarına göre, rûhî hâdiseleri yalnız tavsif etmek kâfi değil, sebep ve kânûnlarını aramak da lâzımdır; bunun için rûhî hâdiselerin ilk unsurlarına ircâ' etmek, mâddiyâtta (fizik) mâddenin atomlarına kıyas etmek lâzımdır".¹⁵ Gökalp psikolojinin bağımsız bir bilim dalı olma yolunda olduğunu gösteren açıklamalarda bulunmuştur.

Psikoloji bahsinde o şuurun sırasıyla seciyelerini, sonra şartlarını ve son olarak da derecelerini ele almıştır. *Hassasiyet Melekesi* konusunda ilk kitabı *Le Traite des Passions* adıyla Descartes'ın yazdığını belirtmiştir. Descartes kendinden önce yazılan felsefi eserlerde olduğu gibi ihtirasları ele almış, fakat bu ihtirasların teşekkül ve tekamülünü belirttikten sonra sebeplerini uzvi hadiselerle ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmiştir. Nitekim onun gibi Spinoza da zihne birinci dereceden önem vermiştir. Russo ise duyguları akıldan daha fazla önemsemiştir. Daha yakın zamanlarda ise Darwin, Ribot ve Villiam James hissi hadiselerle yoğunlaşmışlardır.

Hassasiyet Melekesi başlığı altında Gökalp haz ve elemi ele almıştır. Ona göre haz ve elem hissi hadiselerin en basitidir. Haz ve elem zıtlığını tasnif ederken bireysel ve toplumsal olarak iki ayırmıştır. Haz ve elemi şartlarını eskiçağ ve yeniçağ filozoflarından hareketle incelemiştir. Örnek olarak Kant'ın iki hazzın olmayışını hazzın eleminden doğmasına bağlaması, Aristoteles ise hazzı hayatın esası elemi ise hazzın olmayışı biçiminde görmesi üzerinde durmuştur. Gökalp ikinci babda heyecanlar konusunu ele almıştır. Ona göre heyecan konusunda üç unsur vardır: birincisi zihni hazlar, ikincisi uzviyette birtakım hareketler, üçüncüsü ise bir takım haz ve elem duyularının duyulmasıdır.¹⁶ Heyecanın sebepleri hakkındaki iki teoriden biri zihincileri diğeri ise fizyolojistlerin teorisidir. Birincisine göre heyecanın

¹⁵ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 14.

¹⁶ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 29.

kaynağı hüküm ve sezgidir. Fizyolojistler ise heyecanı uzvi hareketlerle açıklama yoluna gitmişlerdir.

Ziya Gökalp psikoloji bahsinde ruhun ihtiraslarını bireye, topluma, dine ve ahlaka göre ele almıştır. Zihni hayatı ise hassasiyet hayatından ayrı bir yerde görmemiştir. Ben bilgisi ve şahsiyet konusunda "ben" in tabiatını İskoçyalı filozoflar Reid'e ve Victor Cousin'e ve Fransız filozof Alfred Fouille'ye göre ele almıştır. Gökalp hafızayı zihni ve hissi olarak ikiye ayırmıştır ve ayrıntılı bir şekilde filozoflara göre, mesela Bergson'a göre, Aristoteles'e göre değerlendirmiştir. Hafızadan sonra Gökalp muhayyile ve dikkati ele almıştır. Soyutlama, hüküm verme, muhakeme yapma konularına değinen Gökalp muhakemenin dediksiyon ve indiksiyon şeklinde ikiye ayrıldığından bahsetmiştir. O bilginin prensiplerinden bahsederken eşyanın değişik sebeplerden dolayı idrak edilebileceğini üç hikmetle, sebebiyet, cevher ve gaiyyet ile açıklamıştır. Bunların ortak özellikleri genel ve zaruri olmalarıdır. "Hem rûhiyyât, hem de mantık itibariyle umumidirler".¹⁷ O ihtiyariyye, yani ampirizm konusunu Locke, Hume ve Stuart Mill gibi filozoflardan hareketle ele almıştır. Rasyonalizm konusunu ise yine Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Leibnez, Kant, Durkheim'e göre ele alarak incelemiştir. Prensiplerin teşekkülü ve tekâmülü konusunu Gökalp aynıyet, cevher, sebep, gaiyyet başlıkları altında ele almıştır. Gökalp itiyat (alışkanlık) bireysel adetin ise sosyal olduğunu belirtmiştir. İtiyatlar faal ve münfail olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İtiyatın zihne, iradeye, hassasiyete etkisi olduğunu Rousseau, Kant, Descartes ve Aristoteles'e göre ele almıştır. O iradenin insanda tarifi en güç kısmı olduğunu ileri sürmüş ve bu güçlüğü aşmak için de iradenin nelerden ve ne şekilde teşekkül ettiğini tahlil etmiştir. İradeyle arzu arasındaki ilişki ve sınırları Condillac üzerinden ele alan Gökalp ahlakçıların arzulu insanlar ile iradeli insanları tavsif ettiklerini söylemiştir. İrade ve zihin arasındaki ilişkiyi ise Sokrates, Platon, Descartes, Spinoza üzerinden incelemiştir. Gökalp hürriyet bahsinde idealistler ile metafizikçilerin görüşlerine yer vermiş ve ahlaki hürriyeti hürriyeti kemal ile hürriyeti ihtiyar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra hürriyetin ortaya çıkması için şu üç şartı ortaya koymuştur: a-Hadisatın la-zaruri olması, b-Bir takım faaliyet sebeplerinin bulunması ve c-İradenin spontane olmasıdır.¹⁸ Hürriyeti Bergson üzerinden ele alan Gökalp çok az insanın

¹⁷ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 94.

¹⁸ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 123.

gerçekten hür olduğunu ileri sürmüştür. Hürriyet hakkındaki itirazları da maddi ve ruhi, determinizm açısından incelemiştir. Daha sonra da determinizme karşı verilen cevapları incelemiştir. İnsan ne kadar hür olsa da bu sınırsız bir hürriyet değildir. İnsan hürriyetini sınırlandıran içsel ve dışsal faktörler vardır. Gökalp insan seciyesinin insandan insana değiştiğini, bir kişinin değişik zamanlarda ne yapabileceği bilinirse o insanın seciyesinin var olduğunu anlaşılabileceğini söylemiştir. Seciyenin sonradan öğrenilmiş iki unsurundan bahsetmiştir. Sonradan öğrenilmiş ve kazanılmış seciye de bilinçli ve bilinçsiz kazanımlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Olaylara karşın tutumların değişmesi nedeniyle insan seciyesinin nihai ve tam bir şekil alması söz konusu değildir. O en olgun seciyenin kalp ve bütün diğer şeylerin aklın iradesi altında bulunduğunu söylemiş ve buna mütevaszin olanların seciyesi demiştir.¹⁹

Gökalp, psikolojiyi ele aldıktan sonra psikolojinin ürünü olduğunu iddia ettiği dil ve sanatı incelemiştir. Dil ona göre az veya çok birbiriyle irtibatlı işaretlerden müteşekkil bir manzumedir. Dil, “fikirlerimizi başkalarına anlatmak için olduğu gibi, kendimiz de fikirlerimizi daha iyi anlamak için” kullanırız.²⁰ İşaretler genelde hissi olgulardır ve görünmeyen diğer olguları hatırlatırlar. Örneğin uzakta görünen bir duman ateşe işaret eder. Eski filozoflara göre dilin ortaya çıkışında beş esas olduğunu ve bunların da insan kaynaklı, metafizik kaynaklı, sevk-i tabi ile meydana gelen, yetilerin tesiriyle meydana gelen ve beşinci olarak sosyal faaliyet ve vicdan kaynaklı olarak doğmuştur. Dilin ortaya çıkışında Gökalp Platon, Locke, Smith, Müller ve Renan’dan hareketle dilin teşekkülündeki evreleri ele almıştır. Bunun yanı sıra o kelimelerin, ifadelerin ve dilin çocuklarda ve vahşilerde nasıl teşekkül ettiğini incelemiştir. Gökalp düşünceyle dil arasındaki ilişkiyi mantık çerçevesinde değerlendirmiştir. Bergson’dan hareketle zihin ile dil arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Düşünceyle dil arasında ilgi olduğu kadar derin farklar da vardır. Kimi zaman bilimsel terimler açık bir şekilde medlullerini ifade ederlerken bilimsel olmayan bazı kelimeler de düşünceyi tamamen ifade edemezler. Çünkü düşünceler sürekli değişirken kelimeler sabit kalmaktadır. Dolayısıyla kelimeler düşünceyi ifadeye yetersiz kalabilir. Dolayısıyla “fikirleri, mefhumları ifade eden kelimelerle anlatamıyor, teşbihlerle ifadeye çalışıyor. Bergson’a göre zihin, kelimeler icat

¹⁹ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 139.

²⁰ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 140.

etmiştir".²¹ Gökalp sanatı özel bir dil olarak ele almış ve sanatı yeniden ele almanın dili yeni baştan incelemek olduğunu söylemiştir. O, zihnin güzelliğe ait görüşleri ve ona taalluk eden duyguları ifade etmek için dile müracaat ettiğini belirtmiştir. "Güzelliğe dair duyguların seciyyelerini ve güzelliğe dair hislerini ve bunların kanunlarını arayan, tedkik eden kısmına da bedî'yyât (esthétique) namı verilir".²² Güzelliği Aristoteles'in *Poetika*'sına göre ele alan Gökalp konuyu Kant'ın güzellik anlayışı ile sürdürmüştür. İnsandaki sanat duygularının nelerden oluştuğunu ve güzelin hangi kavramlarla ilişkili olduğunu ele aldıktan sonra sanatın hakikat ile olan ilişkisine değinmiştir. Ona göre "Güzel, mâhiyeti itibariyle hissidir; güzelliğin esâsı bedî'î heyecandır. Hâlbuki hakikate mürâfik mantıkî heyecân vardır".²³ O klasik felsefede, Yunanda olduğu gibi güzelliğin İslam felsefesinde de iyilik ve yücelikle ele alındığını belirtmiştir. Gökalp sanatın gayesinin güzelliği ibda etmek ve güzel duyguların heyecanın yaşamak ve yaşatmak olduğunu ve ilimle her daim münasebet içerisinde olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü de Stuart Mill'in sözüyle desteklemiştir. "İlim, heykeltraşinin, resmin, mûsikînin yalnız temellerinde mevcut değildir, fakat bizzât ilmin kendisi şiidir".²⁴ Gökalp ilim ile sanat arasındaki ilişkiyi sanatkarın kuramadığı takdirde başarısız olacağını ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra sanatın ahlakla olan ilişkisine de Platon ve İbn. Arabî'den örneklerle ele almıştır. O, sanat bahsini realizm ve idealizm doğrultusunda inceleyerek sonlandırmıştır.

Gökalp bütün ilim dallarında iki yönün dikkate alındığını belirtmiştir. Bunlar ilmin konusu ve biçimidir. Mantık da bütün ilimlerin içindeki biçimlerin ne olduğunu açıklar. Mantığın amacı hakikatin ortaya çıkartılmasında zihinsel işlemlere nasıl yön verileceğini belirlemektir. Bu anlamda mantığın tarifi tüm ilimlerin ilmi ve düşünmenin sanatı şeklinde ifadesini bulur. Gökalp'e göre mantık hem teorik hem de pratiktir. Mantık bize düşünmenin kurallarını verir. "Mantık iki kısma ayrılır; 1 Mantık-ı suverî yâhut mahzî, umûmî: Bu, sûrete â'id hataları gösterir. 2 Mantık-ı tatbikî yâhut husûsî: Bu da eşyâ ile aramızdaki adem-i mutabakatlara mani' oluyor".²⁵ Mantığın bu şekilde ayrılmasına Hamilton ve Hegel karşı çıkmışlardır. Formel mantık, hakikatin taharrisinde zekanın bir faaliyetidir ve zihinsel işlemlerden fikirleri çıkarmaya yarar. Zekâ bu fikirleri çıkardıktan sonra bunları birleştirerek

²¹ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 148.

²² Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 149.

²³ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 154.

²⁴ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 156.

²⁵ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 160.

hükümleri ortaya koyar ve bundan da muhakemeleri meydana getirir. Mantık müfekkirenin ilk ögesi olan fikirleri kabul eder ki bunlar zihinde müstakil bir şekildedir. Fikirler de üçe ayrılır; fikri külli, fikri cüzi ve fikri maşeridir. Hüküm, fikirler arasındaki ilişkiyi tasdik etmektir ki onun sözel ifadesine kaziyeye, yani cümle denir. Her hükümde karşı karşıya iki fikir bulunur. Bir de bunu tasdik gerekir. Kaziyelerin doğruluğu tatbik edilerek anlaşılır. Bilavasıta istidlallerde bir kaziyeye diğerinin aksi olur. Örneğin her insan fanidir önermesinin aksi bazı insanlar fanidir, hiçbir insan baki değildir. Aksin de kendi içerisinde belli kuralları vardır. Kaziyelerin değiştirilmesi, o kaziyenin konusunu mahmul ve mahmulünü mevzu etmekle olur. Kıyas ise müteaddit defalar kaziyelerden istintaç etmektir. Örneğin her insan fanidir, Sokrates insandır, o halde Sokrates de fanidir. Aristoteles kıyası insanı hakikate götüren usullerin en mükemmeli olarak kabul ediyordu. Fakat Stuart Mill Aristoteles mantığını eleştirmiştir. Uygulamalı mantık veya usuliyat denen mantığın görevi mutabakatın şartlarını uygulamaktır. Uygulamalı mantığın gelişimi bilimlerin gelişmesini takip etmiştir. Usul zekanın kabul ettiği amaca ulaşmak için kullandığı yolların tamamıdır. İlimin amacı hakikati keşf ve isbat etmektir. Usul olmasa ilme ulaşmak mümkün olmazdı. Descartes de usulsüz hakikatin aranmayacağını belirtmiştir. Tahlil de tavsifi ve izahi olmak üzere ikiye ayrılır. Descartes bir şeyin açık bir surette olduğunu görmeden onu asla kabul etmemeyi, hükümlerin şüpheye yer bırakmayacak şekilde olması, en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlanmasını ve her yerde emin olacak bir şekilde tekrar tekrar genel teftişler yapılmasını önermiştir.²⁶ Riyazi ilimler meşgul olduğu fikrin az miktarda olmasından, basit ve usullerinin emniyetli olmasından dolayı diğer ilimlerden daha üstün tutulmuşlardır. Riyazi ilimlerin gayesi sayıların ve geometrik şekillerin keyfiyetlerini ortaya koymak ve bunlar arasındaki değişimleri tayin etmektir. Ziya Gökalp, mantık bahsinin içinde matematik, geometri, biyoloji, psikoloji, sosyoloji ve tarih ilim dallarının başlangıçlarını, usullerini, konularını, gaye ve kıymetlerini de ayrıca ele almıştır.

Ahlak başlığında Gökalp'in toplumsal ve siyasal öğretileri sadece analitik olmayıp, ahlak felsefesi temelinde normatif öğeler barındırmaktadır. Felsefe Dersleri, Gökalp'in sosyoloji anlayışının ahlaki basamaklarına da değinmektedir. Gökalp

²⁶ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 180.

ahlakın konusunu iyilik yapma endişesinin hakikati arama endişesinden daha basit görülemeyeceğinden hareketle açıklamıştır. O, insana toplumda mevcut ahlakın yeterli gelemeyeceğini, ilmi ahlakın gerekli olduğunu belirtmiştir. Teorik ahlak konusunda Gökalp, vicdanın unsurlarını zihni, hissi ve iradi unsur olarak ele almıştır.²⁷ Ahlakı teşkil eden bu üç unsurdan birisi diğerlerine galip gelir fakat birbirlerinden ayrılmazlar. O, vicdanın kişiden kişiye, toplumdan topluma değişiklik göstermesini filozofların düşüncelerinden hareketle ortaya koymuştur. Gökalp ahlak bahsinin ikinci babında haz ve menfaat ahlakı, akli ahlak ve hak konularını farklı düşünürlere göre ele almıştır. O daha sonra bireysel ve toplumsal ahlakı incelemiştir. Bireysel ahlakı bedensel ve hissi, zihni ve iradi hayata ait görevler ile namus duygusu üzerinden tartışmıştır. Toplumsal ahlaka gelince dayanışma, adalet ve şefkat kavramları çerçevesinde ele almıştır. Aileye karşı görevleri ele aldıktan sonra vatani ahlak konusunu millet, devlet ve vatandaşın birbiriyle olan ilişkileri ve görevleri üzerinden incelemiş ve ahlak konusunu bu çerçevede sonlandırmıştır.

Gökalp ahlak konusunda Durkheim'ın *Toplumsal İş Bölümü* ve *Ahlaki Eğitim* adlı kitaplarında anlattığı ahlak görüşünden etkilenmiştir ve ahlakı sosyal bir gerçek olarak ele almıştır. "Ahlak birtakım kurallardan ibaretti. Onları tanıtan iki belirti vardır: Yükümlülük (mecburiyet), istenirlik (cazibiyet)".²⁸

Ziya Gökalp *Felsefe Derslerinin* son bölümünde metafizik konusunu madde, Allah, hayat ve ruh görüşlerini tartışarak ortaya koymuştur. Metafiziğin konusu değişik ilimlerin ulaştıkları sonuçlarda müktedir olmadıkları sorunlardır. Bu sorunlar üçe ayrılır: birincisi bilginin değerine ve sınırlarına, doğru ile yanlış a ait olan meseleler, ikincisi maddenin varlığı, doğası, hayatın başlangıcı, ruhun doğası; üçüncüsü ise Allah'ın varlığına ve evren ile olan ilişkisine a ait meselelerdir.²⁹ Bu konuda Gökalp birinci bapta bilginin değeri ve sınırını pragmatizm ve şüphecilik açısından ele almıştır. İkinci konuda maddeyi ele alan Gökalp önce maddenin varlığını ve ona isnat edilen keyfiyetleri ele aldıktan sonra idealistler açısından maddeye nasıl bakıldığını incelemiştir. Üçüncü olarak maddenin mekanik olarak ve dördüncü olarak da maddenin kudretçi açıdan nasıl ele alındığını açıklamıştır. Gökalp hayat görüşüne dair mekanik, canlılık, organizmacılık ve çok canlılık teorilerinin hayata bakışlarını eleştirilerini yaparak ortaya koymuştur. Gökalp ruh

²⁷ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 280-281.

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1994, s. 314.

²⁹ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 418.

konusunda ruh ile beden birliğine hem maddecilerin hem de idealistlerin görüşleri doğrultusunda incelemiştir. Özellikle Bergson, Descartes, Aristoteles, Kant, Spinoza gibi düşünürlerin fikirlerinden hareketle tanrı fikrine ve varlığının delillerine dair görüşlerini ortaya koymuştur. Tanrı kanıtlamaları başlığında apriori, aposteriori delillerini değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatlarını ve insanın Allah'a karşı vazifelerini ele almıştır. Allah'ın bilgisine ulaşma konusunda Pascal'ın fideist görüşünü takip etmiştir. Gökalp Bonald, Boutain gibi düşünürler ile aynı doğrultuda fikir ileri süren Pascal'ın "Allah'ı hisseden, akıl değil kalptir. İşte iman bu demektir".³⁰ şeklindeki sözünü de aktararak Allah'a ulaşmanın akıl ile değil kalp ile, yani iman ile mümkün olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir. Ziya Gökalp ruhun ölümsüzlüğü konusuna dair görüşler de sunmuştur. Ruhun ölümsüzlüğünü Bergson ve William James'in fikirlerinden faydalanarak bu meselenin çözümüne dair görüşler ileri sürmüştür. Ruhun ölümsüzlüğünü metafizik delilleri, Spinozacı deliller ve ahlaki delilleri değerlendirerek ele almıştır. Gökalp ruhun ölümsüzlüğünün akli yaklaşımlarla çözülemeyeceğini vurgulamıştır.

Ziya Gökalp'e göre felsefe ilk yıllarında bütün ilimlerin anası olarak görülmekle beraber daha sonraları ilimler birer birer felsefeden ayrılmıştır. Bu yeni ilim dalları kendi alanlarını ve sınırlarını çizmişlerdir. Felsefe bilimler üzerindeki nüfuzunu kaybettikten sonra zorunlu olarak metafizik alanda kendisine yer bulmuştur. Bilimin konusu dışsal olaylar iken metafiziğin konusu bilinç vasıtasıyla içsel tecrübeye önem vermiştir. Felsefe metafiziğe konu olarak tabiatın iç yüzünü tayin etmiştir. İlimler görülen varlıklardan bahsederken felsefe de bu görülen varlıkların hakikatini anlayabilmek için metafizikten bahsetmek zorunda kalmıştır. Metafizik ilk önce insanın ruhundan başlamış ve ilimle kesişen noktalarda şuurlu hadiselerin kaynağını incelemeye tabi tutmuştur. Metafizik ilmin susmaya mecbur kaldığı noktadan başlayarak özne ve nesne konularına yönelmiştir. Metafizik eşyanın bilinçteki yansımalarını ele alırken aynı zamanda onların asıllarının bir bilinç olduğunu da sezmiştir. İlimler görülen varlıkları incelerken materyalist bir bakışa sahip iken metafizik görünen varlıkların ardındaki görünmeyen gerçekliği ele alarak idealist bir yol çizmiştir. İlimler maddi determinizmi ve gelişimi meydana koyarken metafizik ruhi determinizmi ve gelişimi ele almıştır. Metafizik nicelikler gibi

³⁰ Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 450.

niteliklerin de determinizme ve gelişime sebep olabileceğini incelemiştir. Metafizik de ilimler gibi tecrübeye dair müspet bir mahiyet kazanınca felsefeden ayrılmış, felsefe kendisine yeni bir yön çizmek durumunda kalmıştır. Felsefe bu şekilde kendisine kıymet hazinesini bulmuştur. Kıymet niceliksel olarak artıp eksilmez keyfiyet gibi de istihale etmez değildir. Kıymet istenilen olgunluğu kazanan takdire tabi bir mahiyettir. Onun bu mahiyeti dışsal bir varlığa sahip olmasa da zihindeki varlığı yeterlidir. Bu tesirli kuvvet bir fikir ve bir güçtür. Bu fikir ve güç önce zihinde başlar daha sonra ruhi hüviyet ve sonrasında dışsal bir hakikat kazanır. Felsefe kıymet vereceği şeyleri ilim ve metafizikle çelişik olmamak kaydıyla ahenkli bir şekilde mefkurelere değer vermeyi ifade eder ve buna zorunludur. Gökalp'e göre ilimlerin anası ve genel bir mantıktan ibaret iken daha sonraları metafizikle iştilal etmiş ve genel bir estetik olarak ele alınmıştır. Fakat bugün kendi alanına çekilmiş olan felsefe siyasi, hukuki ve ahlaki değerleri takdir etme görevini üstlenmiştir. Felsefe bugün itibariyle genel bir ahlak olarak ele alınmaktadır. Bu günkü felsefenin metodu keşif ve tahlil değil takdir ve ibdadır.³¹

Sonuç

Çağdaş Türk düşünce hayatının önemli figürlerinden olan Ziya Gökalp Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecinde Türk toplumu ve kültürü üzerine önemli ve dikkate değer çalışmalara imza atmıştır. Eğitim tarihi açısından İttihat ve Terakki döneminde meşhur Maarif Vekili Emrullah Efendi'yle birlikte eğitim politikalarında rol oynamıştır. İlkokuldan yükseköğretime kadar eğitimin önemine dikkat çekmiş ve öğretmenlerin akademik ve bilimsel şekilde yetişmeleri gereğini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra o eğitimin milli olması konusunda da görüşlerini kaleme alarak katkı sunmuştur. O öğretmenliğin para için değil aşk ile yapılması görüşündedir. Öğretmenlerin felsefe ve sosyoloji eğitimi almaları halinde his ve akıllarını dengeleyerek öğretim sürdürebilecekleri düşüncesindedir.

Fouillee, Tarde ve Durkheim'ın sosyolojik fikirlerinden etkilenen Gökalp Bergson ve Durkheim'ın görüşlerinin bir sentezini oluşturma gayretinde olmuştur. Gökalp teorik fikirler öne süren bir filozoftan daha fazla pratik bir gaye güderek toplumun sorunlarına çözüm üretmeye çalışan bir düşünürdür. O milli duygulara,

³¹ Gökalp, "Bugünkü Felsefe", s. 1-7.

tarih bilincine, bilime, felsefeye, sosyolojiye, iktisada vb. önem veren çok yönlü bir düşünür olmuştur.

Gökalp bilgiyi; yaratıcı bilgi ve yaratılmış bilgi olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre yaratıcı bilgi ilmin hakikatleri araştırırken kullandığı faal usullerdir. Yaratılmış bilgi ise, yaratıcı bilgi yoluyla keşfedilen bilginin tamamıdır. Gökalp'in felsefesi hars ve medeniyet ayrımına dayalı olarak terbiye ve talim başlıklarında ele alınmaktadır. Ona göre terbiye toplumun, üyeleri üzerinde gerçekleştirdiği bir sosyalleştirme sürecidir. Terbiyenin gayesi "milli bireyler" yetiştirmektir. Talim ise bireyin kozmik çevresine intibakına ilişkindir. Talim sayesinde birey, maddi güçleri kullanabilir hale gelmektedir. Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı pek çok açıdan eleştirilebilir. Birtakım düşünürler Gökalp'in ayrımının temelinde sömürgecilik karşıtı bir tepkinin bulunduğunu düşünmektedirler. Gökalp salt bir teorisyen olmanın ötesinde verdiği derslerle bilgi ile hayat arasında bir köprü kurmayı amaçlamıştır. O, ilkokuldan üniversite eğitimine kadar tartışmaya, sorumluluğa, özgürlüğe ve rekabete dayalı bir felsefi eğitim sistemi oluşturmaya çalışmıştır. *Felsefe Dersleri* de bu minval üzere olup onun felsefi yaklaşımındaki pratik yöne vurgu yapmaktadır, örneğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Gökalp, Ziya. "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul". *Millî Tettebûlar Mecmuası*. sayı: 2. 1331/1915. ss. 193-205.

Gökalp, Ziya. "Ahlâk İctimai midir?". *İctimaiyat Mecmuası*. sayı: 3. İstanbul, 1333/1917. ss. 113-116.

Gökalp, Ziya. *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi*. Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları. Ankara, 1964.

Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Haz.: İbrahim Kutluk, Ankara, 1976.

Gökalp, Ziya. *Makaleler*, Haz.: Rıza Kardeş, Ankara, 1981.

Gökalp, Ziya. "Bugünkü Felsefe". *Makaleler II*. Haz.: Süleyman Hayri Bolay. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara, 1982. ss. 1-7.

Gökalp, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. Haz.: Rıza Kardeş. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul, 1997.

Gökalp, Ziya. *Felsefe Dersleri*. Sad. ve Yay. Haz.: Ali Utku-Erdoğan Erbay. Çizgi Kitabevi. Konya, 2006.

Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*. Diyarbakır Derneği Neşriyatı. İstanbul, 1956.

Kongar, Emre. *Türk Toplum Bilimcileri*. c. 1, Remzi Kitabevi. İstanbul, 1989.

Kösoğlu, Nevzat. *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*. Ötüken Neşriyat. Ankara, 2016.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Selçuk Yayınları. Konya, 1966.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Ülken Yay, İstanbul, 1994.

Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğuna Gelişi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin İlan Edildiği Tarihsel Sürece Kadar Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumların Araştırılmasına Yönelik Tarihsel Bir Yaklaşım*

Ahmet ÖZDEMİR**

Özet

M.S. 70 senesinde General Titus'un, Kudüs'ü ele geçirmesi ve ikinci kez yapılan Süleyman Mabedi'ni yıkmasından sonra, Yahudilerin gemilerle Avrupa'ya götürülmesi ve dünyanın her tarafına göç etmeleriyle, Yahudi Diaspora yaşamı başlamaktaydı. Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olunca, Yahudilere karşı baskı ve zulümler artmıştı. Avrupa'da ticaretin yabancılar eliyle yürütülmesi noktasında, Yahudilerin ekonomideki etkileri çoğalmıştı ve X. yüzyılda Asya ile Avrupa arasında en önemli ekonomik bağı oluşturabilmişlerdi. XI. yüzyıldan sonra Batı Avrupa'da ulus devletlerin kurulması ve kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, Yahudileri, ticari faaliyetlerden uzaklaştırma amacına istinaden birçok Avrupa ülkesi dini sebepleri öne sürerek, Yahudileri sürgün etme politikası izlemişlerdir. Bu sürgünler nedeniyle Yahudiler, o zamanın etkili gücü durumundaki Türk Dünyası'na ve Osmanlı İmparatorluğuna sığınmışlardır. Böylelikle Yahudiler, Osmanlı imparatorluğunun çöküşünden Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edildiği döneme kadar sosyal ve ekonomik olarak rahat yaşama imkânına kavuşmuşlardır. Bu makale, belirtilen dönemdeki Yahudilerin, sosyo-ekonomik yönden katkılarının incelenmesini ve Yahudi inancıyla iktisadi konular arasındaki ilişkinin ortaya konmasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahudi, Yahudi Göçü, Osmanlı İmparatorluğu, Toplum, Ekonomi

A Historical Approach To The Investigation Of The Contributions Of Jews By The Socio-Economical Aspects Between Their Migration To Ottoman Empire and The Proclamation Of The Turkish Republic

* Bu Makale Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı.

Abstract

Jewish Diaspora life began at 70 AD, after General Titus had captured Jerusalem and destroyed the second temple of Solomon. Meanwhile, Jews were transported to Europe by ships and migrated to all parts of the world. When Christianity became the official religion of the Roman Empire, the pressure and oppression of the Jews had increased. At the point of conducting trade in Europe by foreigners, the effects of the Jews on the economy had increased and they were able to form the most important economic link between Asia and Europe in the X. century. After the XI. century, some European countries agreed to expel the Jews, with the aim of removing them from commercial activities, with the development of capitalism linked to the nation states of Western Europe. Due to these exiles, the Jews had taken refuge in the Turkish World and the Ottoman Empire, which were the most powerful power of that time. Thus until the collapse of the Ottoman Empire and the proclamation of the Republic of Turkey, the Jews had been able to have a comfortable living opportunity socially and economically. This paper aims to examine the socio-economic contributions of the Jews in the mentioned period and to reveal the relationship between the Jewish faith and economic issues.

Keywords: Jewish, Jewish Immigration, Ottoman Empire, Society, Economy

Giriş

“Yahudi” ifadesi, kültürü, ulusu ve dini bir anlamı içerisinde barındırmaktadır. Bir insanın, Yahudi olarak kabul edilmesi için; Yahudi bir anne ve babadan dünyaya gelmesi veya bilhassa Yahudi bir anneden dünyaya gelmesi oldukça önemlidir. Yahudilik, bir “Ahit Dini” olarak kabul görmektedir ve “Milli bir Din” olması da söz konusudur¹. Yahudi tarihine etkisi yönünden bakıldığında, Yahudi dini geleneğinin, en mühim unsurunun toprak anlayışı olduğu görülmektedir. Bu anlayışla Yahudiler, toprakla olan bağlantısı sebebiyle diğer halklardan belirgin bir biçimde ayrılmaktadırlar.

Bu ilişkinin temeli, ilk Yahudi atası olarak kabul edilen ve Yahudi tarihini başlatan İbrahim ve Tanrı arasındaki sözleşmeye dayanır. Eski Ahit’te, Tanrı’nın İbrahim’le bir ahit yaparak kendisini ve soyunu kutlu ve bereketli kıldığı ve Kenan topraklarını mülk olarak soyuna verdiği ifade edilmiştir. Bu soy ile kastedilen, İbrahim’in eşi Sâre’den olan oğlu İshak’ın oğlu Yâkub, diğer ismiyle İsrail’in soyudur. Eski Ahit’te Tanrı ile İbrahim arasındaki

¹ Özlem Akı, *Cumhuriyet’ten Günümüze Çanakkale Yahudileri*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2014, s. 1, 9.

ahdin varisi, İshak'ın soyundan gelen Yâkub'un oğulları, diğer adıyla İsrailoğulları olduğu ifade edilmiştir².

Yahudilerin dini, Hz. İbrahim'in soyundan devam eden İbranilere kadar varmaktadır (yaklaşık olarak MÖ. 2000 seneleri). Yahudiliğin kurucusunun Hz. İbrahim olduğu bilinmekte olup, dinin kutsal kitabı Tevrat, Hz. Musa'ya verilmiştir. Yahudilikte etnik yapıyla din iç içedir ve bunların ayrımını yapabilmek oldukça güçtür. Yahudiler, tarihsel süreç içerisinde farklı isimlerle anılmışlardır³. "İbraniler" ve "İsraililer" olmak üzere iki farklı isimle de bilinmektedirler⁴.

Pamela Ferguson'un da ifade ettiği gibi, Yahudilik, dini bir anlamdan fazlasını ifade eden bir kavramdır ve Musevilik ile Yahudilik kavramları birbirinden ayrı tutulmalıdır. Sebebi ise, bir insan ateist bile olsa Yahudi olarak kabul görülebilmesidir⁵.

Yahudilik, mevcut ilahi dinlerin en evveli olmasıyla birlikte mensuplarının sayısının en düşük olduğu dindir. Belirli bir ırka özel olması yönüyle diğer ilahi dinlerden ayrılmaktadır. Yahudiler, Tanrı tarafından seçilmiş millet olduklarına inanmaktadırlar ve kendilerini dünyanın en üstün milleti olarak görürler. Ayrıca kendilerine vaat edilmiş toprakların verildiğine inanırlar.

Hz. Süleyman zamanında yapılan "Süleyman Mabedi" büyük önem taşımaktadır. İki defa yıkılan Mabet'in tekrardan yeniden yapılmasıyla Yahudiler, yine önceki gibi ihtişamlı yaşama ulaşacaklarına inanmaktadırlar. İkinci Mabet döneminin sona ermesiyle birlikte, MS. 70 senesinden MS. 1948 yılına kadar bağımsız bir devlete sahip olamamışlar ve dünyanın farklı bölgelerinde sürgün bir hayat yaşamışlardır⁶.

² Seda Özalkan, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017, s. 10.

³ Hasan Yıldız, *Ortadoğu'da Dinler Üzerine Bir Araştırma (Yahudilik-Hıristiyanlık-İslamiyet)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Tezli Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2008, s. 13, 18.

⁴ Kadir Albayrak, "Balkanlar'da Üç Dinin Etkileşimi: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet", *Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut = Islam in the Balkans: Unexpired Hope*, 2016, cilt: I, s. 351-395; Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk, Ayışığı Yayınları*, İstanbul 1999, s.11.; Aynur Eryiğit Bader, *Yahudilik Hıristiyanlık ve İslâm'ın Putperestliğe Bakışı (Kutsal Kitaplar Açısından Bir Değerlendirme)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 3.

⁵ Melih Çoban, *Türkiye'de Yahudi Aydınları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009, s. 40.

⁶ Baki Adam, *"Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat"* Pınar Yayınları, Ankara, 2001, s.135.; Hülya Taner, *"Kur'an Yolu Tefsiri"nde Yahudilik İle İlgili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2018, s. 6, 7, 8, 25.

1. Yahudi İnancı ve İktisadi Yönü

Yahudiliğin insana yaklaşımı konusunda iki ayrı durum söz konusu olmaktadır. Birincisinde, Yahudiliğin Yahudi olmayanlara karşı yaklaşımıdır. İkincisinde ise Yahudiliğin Yahudi olanlara yönelik yaklaşımıdır. Yahudilikte esas olan, Yahudi cemaatidir ve bu cemaatin güçlü olması arzu edilirken devamlılığı da önemsenmektedir⁷. Yahudilerin kutsal kitaplarının bildirdiklerine istinaden; Yahudilerin, yabancı milletlerle evlenmeleri Tanrı tarafından kesinlikle yasak edilmiştir. Bu yasağın amacı; Tanrının, kavmini dini ve ırki saflığını muhafaza etmek için olduğu ifade edilmektedir. Öyle ki; Yahudilerin bu yasağa uymamaları sebebiyle sürgüne gönderildikleri dile getirilmektedir. Hatalarını anlayan ve pişman olan Yahudiler, sürgünden döndüklerinde yabancı milletlerden olan eşlerini boşamışlar ve bu eşlerinden doğan çocuklarını da bırakmışlardır⁸.

Yahudilikte evlilik, Yahudi soyunun sürdürülebilmesi için gerekli kutsal bir buyruk olarak kabul görmektedir. Düğünün en temel uygulamalarından biri, ketuba verilmesidir. Ketuba, evlilik sözleşmesidir ve kocanın eşine olan maddi sorumluluklarını belirtir. Damat ve iki şahit tarafından imzalanan bir belgedir. Bu belgenin imzalanmaması durumunda, ailenin kurulması ve çiftlerin beraber yaşaması mümkün olmamaktadır. Ketuba, çiftin boşanması ya da kocanın ölmesi durumunda kadının, sosyo-ekonomik yönden güvende olmasını önceden temin etmektedir⁹. Yahudilerden bir kısmı, evlenirken eşlerinin bilhassa baba tarafından yakın akraba olmalarını önemsemişler ve bu yönde evliliklerin oluşturulması için çabalamışlardır. Bu durumun nedeni; mal zenginliğinin aile içerisinde kalması arzusu olarak açıklanmaktadır. Örneğin, Buhara Yahudilerinde, bu tür evliliklerin yapıldığı görülmektedir¹⁰.

Klasik Yahudilik inancında, Yahudi olmayanlara (gentile) karşı sürekli hasmane denilebilecek bir tutumun varlığı söz konusudur. Öyle ki bu tutum hem

⁷ Zeliha Zuhal Güven, *Yahudiliğin İnsana yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1999, s. 74.

⁸ Nazmiye Yavuz, *Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Seçilmişlik Anlayışı*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 72., Hülya Çetin, *İlahi Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, Kriter Yayınları, İstanbul 2012, s.45-50.

⁹ Asife Ünal, "Yahudi Düğün Gelenekleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, 2016, s. 226, 233. <http://www.dergipark.gov.tr/download/article-file/206360> (Erişim Tarihi: 18.12.2018)., Hülya Çetin, Hz. İsa ve Ahlak Öğretisi, Kriter Yayıncılık 2015, s.24-35., Hülya Çetin, Dağdaki i Vaazda Boşanma, *Çankırı Karetin Üniversitesi Sosyal Bilemler Enstitüsü Dergisi*, 3(2): 2012, s. 227-238.

¹⁰ Durmuş Arık, "Buhara Yahudileri", *Asya Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Bahar 2018, s. 7. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/529383> (Erişim Tarihi: 18.12.2018).

Ortodoks Yahudileri hem de Siyonistleri oldukça etkilediği bilinmektedir¹¹. Siyonist Yahudilerde “Yahve” cesurca m1cadele eden emperyalist ve yayılcı bir savaş ilahı olarak kabul g1rmektedir. 1te taraftan Ortodoks Yahudilikte, Yahudi ideolojisi olarak kabul edilen ideolojide Yahudi olmayanlara y1nelik s1rekli bir nefret ve d1şmanlık besleme durumu mevcuttur¹².

Talmud ve Yahudi Protokolleri, Yahudi soyunun 1st1nl1đ1 ve seçilmiş halk oldukları noktasında birleşmektedir. Ayrıca “goyim” diye tabir edilen kimselerin, s1m1r1leştirilmesi ve k1leleştirilmesi hususu da kabul g1rmektedir. Talmud, Yahudilerin dini liderleri ve hahamları tarafından tanımlanan, bir medeni kanun ve Yahudilerin şeriatı olarak kabul edilmekte, Yahudilerin birlik içerisinde olmalarını sağlamaktadır. Yahudiler arasında ırksal birliktelik ve bağnazlığın diri olmasında da etkilidir¹³. Talmud'da seçilmişlik zihniyeti ırksal olmaktan çok, takvaya yaslanan bir 1st1nl1k d1ř1ncesine dayanmaktadır. Seçilmişliği ırksal bir 1st1nl1k şeklinde açıklayan akım, Kabala'dır. Kabalacıların kabullerine g1re, İsraililerin ruhu nefes ha elahud (ilahi ruh), 1teki insanların ruhu nefes ha beamit (hayvani ruh)'tan var olmuřtur¹⁴.

Talmud'un bir uygulaması şoyledir; kaybolan malı sahibi olan kimseye iade etmesini emreder fakat kaybolan malın sahibi Yahudi değilse bu emir uygulanmaz¹⁵. İnsanlık tarihinde mal sevgisi ile 1n yapmış ve mala ulaşmak için çok çaba harcayan başka bir millet daha bulunmamaktadır. Yahudiler, d1nya geneline h1kim olabilme dileklerinin gerçekleştirebilmeleri için malı, amaçlarına ulaştıracak en m1him vasıtalarından biri olarak g1rmektedirler. Bu sebeple sahip oldukları malı başkalarıyla paylaşmamakla birlikte, cimrilik yapma durumu da s1z konusu olmaktadır¹⁶.

¹¹ Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, ev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2004, s. 175.

¹² Hatice P. Erdemir, Halil Erdemir, “Kud1s'te Yahudi İşyanı ve Yahudiler”, *History Studies, Ortadoğu 1zel Sayısı*, 2010, s. 130.

¹³ George Armstrong, *Rothschild Para İmparatorluğu Derin Yahudi Devleti*, (ev. Mert Akçanbaş), Destek Yayınları, İstanbul 2011, s. 19.

¹⁴ Mehmet Aydın, Yahudi Kaynaklarına G1re Yahudilik II. Kısım (Talmud Yahudiliği): (1), Selçuk 1niversitesi İlahiyat Fak1ltesi Dergisi, 1991, sayı: 4, s. 13-34, Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi Ve 1teki Anlayışı*, Ankara 1niversitesi Sosyal Bilimler Enstit1s1, Yayınlanmamış Y1ksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 44-45.

¹⁵ Akif G1men, *Yahudi-M1sl1man Diyalogunun İmk1ni*, Ankara 1niversitesi Sosyal Bilimler Enstit1s1, Yayınlanmamış Y1ksek Lisans Tezi, Ankara, 2010, s. 5.

¹⁶ İbrahim Ethem Aydın, *Elmalılı Muhammed Handı Yazır'ın “Hak Dini Kur'an Dili” Adlı Eserinde Yahudilikle İliğili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Fırat 1niversitesi Sosyal Bilimler Enstit1s1 Yayınlanmamış Y1ksek Lisans Tezi, El1ziğ, 2014, s. 121.

Yahudilerin paraya olan tutkusunu; hisse senetlerine, çeklere ve banknotlara sahip olma ve satın alma gücünü elde etme şeklinde ifade etmek mümkündür. Yahudi, mülkiyeti üstün görür ve malı, satın alarak elde etmek ister. Parasını ödeyince o mal yasal olarak parasını ödeyenindir ve bu durum evrenseldir. Herhangi bir değer, parayla ölçüldü mü, artık kamusal bir hal alır ve Yahudiler iyi müşterilerdir. Kendisinden uzak tutulana, kıskanılanı para gücüyle almak ister ve paraya sahip olması nedeniyle övülmesine ya da saygı gösterilmesine gücünmez¹⁷.

Yahudilerin nüfusu dünya genelinde az olmasına rağmen, dünyada var olan finans kaynaklarının kontrolünü elinde bulundurmaktadırlar. Farklı ülkelerde ayrı milletlerle yaşamlarını sürdürürlerken kendi aralarında çok güçlü bir milli bütünlük sağlamışlardır. Yahudilerin hayatlarına devam ettikleri tüm ülkelerdeki ortak noktaları ticari hayattaki başarı kazanımlarıdır. Yahudiler çoğunlukla ticarete yönelmişler, işçilik yapmaktan uzak durmuşlardır. Hz. Musa'nın getirdiği kanunlara istinaden; insanların birbirlerinin sırtından zengin olmaları mümkün değildir. Fakat Yahudilerin ticari hayatlarında kendileri arasında uygulamakla sorumlu oldukları kurallarla, Yahudi haricindekilerle yapılan ticari faaliyetlerindeki kurallar arasında farklılıklar mevcuttur. Yahudiler tarafından "Yabancılar Kanunu" ismiyle kabul edilen kural; kardeşinden faiz alamazsın fakat yabancıardan faiz alabilirsin biçiminde ifade edilmektedir¹⁸.

Yahudiler, hayatlarını sürdürdükleri ülkelerin ananesini ve dilini öğrenerek o ülkeye uyum sağlayabilirler. Lakin o ülkenin halkının asla bir parçası olmazlar. Yahudiler iyi organizatörlerdir. Finans onların uzman oldukları bir alandır. Devamlı parayla uğraştıklarından matematik ve mantık alışkanlıkları yükselmiş ve böylelikle paranın efendileri olabilmışlerdir. Bu konuda en başarılı olan Rothscıld ailesidir¹⁹.

Süleyman Sayar'ın kaleme aldığı "Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)" isimli makalesinde Yahudi karakter tasviri hakkında şu bilgiler yer almaktadır:

Yahudi karakter tasvirlerinde, öteden beri üzerinde durulan bazı karakter özellikleri vardır. Bu özellikler şöyle sıralanabilir: Yahudi ketumdur, sır

¹⁷ Jean Paul Sartre, "Yahudi Düşmanı," (Çev. Emin Türk Eliçin), Salyangoz Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2008, s. 103-105.

¹⁸ Henry Ford, *Yahudi Enternesyonali*, (Çev. Mert Akçanbaş), Destek Yayınları, İstanbul 2013, s. 12, 15.

¹⁹ İsmail Tokalak, *Paranın İmparatorları Rotschild'lerin Küresel Gücü*, Ataç Yayınları, İstanbul 2014, s. 37, 231.

vermez. Kurnaz ve hilekârdır. Dayanıklı ve sabırlıdır. Gürültücü, yaygaracı ve telaşlıdır. Adsız kalmaya, sinsî davranmaya özen gösterir. Çıkarlarına, kazancına ve maddeye düşkündür. Avareleği ve geziciliği sever. Bu yüzden adı 'Serseri Yahudi'ye çıkmıştır. Dinine ve din adamlarına çok bağlıdır. Onların sözü kanun yerindedir. Milli ülküsüne bağlıdır. Belli etmez görünse de, kinci ve intikamcıdır. Bu, tarih boyunca onun en önemli gücünü teşkil etmiştir. Tutumludur, cimridir. Başkalarına (Yahudi olmayanlara) ikiyüzlü davranmayı, yalan söylemeyi doğal görür. Ahlak ilkeleri millidir, kendi aralarında geçerlidir. Yabancılara karşı farklı ilkeler oluşturmuştur. Ekonomi ve ticaret alanında tarih boyunca alışkanlık ve beceri kazanmıştır; kendine güvenir. Yahudi, Yahudi ırkçısıdır. Uzmanlığa önem verir, disiplinli çalışır. Plancı ve teşkilatçıdır. Gelenekçidir...²⁰.

Yahudilerin, buldukları toplumda en çok sıkıntıya girmelerinin nedeni, ticari olarak tefecilik yapmalarındandır. Yahudilerin tefecilik faaliyetlerinin bir sonucu olarak, onların fiili şiddetle birlikte sınırlayıcı yasalara ve hasmane siyasi hareketlerle karşı karşıya kalmaları sonucunu ortaya çıkarmıştır. Orta Çağda Avrupa'nın pek çok ülkesinde Yahudilere vatandaşlık hakkı verilmemiştir. Devlet ve orduda görev yapmaları yasaklanmış bir kısım meslekleri icra etmekten de uzak tutulmuşlardır²¹.Yahudiler, sürgün yaşamlarının bir neticesi olarak gayri menkul edinmekten uzak durmuşlar onun yerine menkul değerlere sahip olmayı önemsemişlerdir. Menkul değerler, zaman içerisinde onlara hükmetme gücü sağlamıştır. Oldukça geniş bir alana yayılmaları, onların ticaret konusunda, öteki topluluklardan daha kolay başarılı olmalarında büyük avantaj sağlamıştır. Uluslararası ticaret ve para transferi konularında geniş, dağınık merkezlere sahip olmaları ve sağlam ilişki kurabilmeleri büyük önem taşımıştır²². Avrupa'da yaşamlarını sürdüren Aşkenaz Yahudilerinin hayat alanları kısıtlandırıldığında, topluma sosyal ve ekonomik yönden iştiraki özellikle sanat ve ticaret alanlarında olmuştur.

²⁰ Süleyman Sayar, "Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000, s. 11. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/143998> (Erişim Tarihi: 29.11.2018).

²¹ Rahim Ay, *Türkiye'de Siyasal İslam Düşüncesinde Yahudi İmağı "Millî Görüş Örneği"*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2011, s. 28-29.

²² Nurdan İpek, *Selanik Ve İstanbul'da Seçkin Yahudi Bankerler (1850-1908)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2011, s. 1-2.

Avrupa'da onlara uygulanan toprak vb. mülk sahibi olabilme yasağı sebebiyle çoğu Yahudi, sermayesini kıymetli tablolara benzer taşınabilir mülklere yatırmıştır²³.

2. Yahudilerin Diaspora Dönemi

Eski Çağ'da Yahudilerin, Anadolu kentlerine yerleşim tarihleri yaklaşık olarak şöyledir: "M.Ö. 325'te İzmir, M.Ö. 312'te Antalya, M.Ö. 300'de Efes, M.Ö. 280-261'de Dinar, M.Ö. 130'da Bergama, M.Ö. 79'da Bursa, M.Ö. 62'de Edremit bölgelerine yerleşmişlerdir. Yine bu dönemde Urfa, Mersin, İstanbul, Eskişehir, Konya, Adana, Nusaybin, Diyarbakır, gibi bölgelerde de Yahudi varlığına rastlanılmaktadır"²⁴.

M.S. 70 senesinde General Titus'un Kudüs'ü ele geçirmesi ve ikinci kez yapılan Süleyman Mabedini yıkmasından sonra Yahudiler, dünyanın her tarafına göç etmeye başlamışlardır²⁵. Roma İmparatoru Titus'un, gemilerle Yahudileri Avrupa'ya götürmesiyle Avrupa'da Yahudi Diaspora yaşamı başlamış olmaktadır. Roma İmparatorluğu'nun İlk üçyüz yılı süresince çoğunlukla Yahudilere karşı ılımlı bir politika sürdürülmüştür. Fakat Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun resmi dini durumunda olunca, Musevi inançlı Yahudilere yönelik baskı ve zulümler çoğalmıştır. Avrupa'da ticaretin yabancılar eliyle yürütülmesi noktasında Yahudilerin, ekonomideki etkileri artmış ve X. yüzyılda Avrupa ve Asya arasındaki en mühim ekonomik bağı kurabilmişlerdir. Yahudiler, ticaretle ve finans kaynaklarıyla krallıklara ve beyliklere ekonomik katkı sağlamışlardır. Bu dönemde, krallar ve beyler tarafından koruma altına alınmışlardır. XI. yüzyıldan sonra Batı Avrupa'da ulus-devletlerin kurulması ve kapitalizmin gelişmesi gibi olgular sebebiyle, Yahudilerin iyi konumları sona ermiştir. Ekonomik gelişmeler neticesinde Batı Avrupa'da yerel tüccarların artması ile birlikte Yahudileri ticari faaliyetlerden uzaklaştırma çabası söz konusu olmuştur. Soylulara ve küçük üreticilere kredi sağlayarak ayakta durmaya çalışan Yahudiler, tarımdaki ticari değişiklikler ve yerel sanayinin gelişmesi gibi etkenlerin bir sonucu olarak, değişik toplumsal sınıfların

²³ İlyas Erbey, *İsrail'de Yahudi Gruplar Arası Farklılıklar Ve Çatışmaların İsrail Siyasal Sistemi üzerindeki Etkileri*, Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2015, s. 14.

²⁴ Hüseyin Kaygısız, *Filistin'e Yapılan Yahudi Göçleri (1881-1917)*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kilis 2014, s. 12., Hülya Çetin, Hz. İsa'nın Dağdaki Vaazına Hıristiyanlık Açısından Genel Bir Bakış, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 16, Konya 2013, s. 59-61.

²⁵ Adem Özen, *Cumhuriyetten Günümüze İstanbul Yahudileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993, s. 5.

hedefinde olmuşlardır. Yerel tüccarlar ve yeni burjuva sınıfı, ticari ilişkilerin kontrolünün ele geçirilmesi hususunda Yahudilerle büyük bir mücadele içerisine girmiştir. Dış dünyaya açılan birçok Avrupa ülkesi Yahudilerin ticari güçlerini ele geçirebilmek için, dini sebepleri öne sürerek onları sürgün etme politikası izlemişlerdir. Bu sürgünler neticesinde Yahudiler, o zamanın etkin gücü durumundaki Türk Dünyası'na ve Osmanlı İmparatorluğuna sığınmışlardır²⁶.

1179 ve 1215 Lateran Konsilleri neticesinde, Yahudiler aleyhinde bazı kararlar alınmıştı, bu kararların neticesinde Yahudilerin sapık inançlara sahip kişiler olduğu ve tüm felaketlerin nedeni oldukları fikrinin, Hristiyan Kilisesince de kabul edilmesiyle, 1391 senesinde Sevilla'da Yahudilere yönelik geniş çapta şiddet olayları ve katliamlar yaşandı. İnançları sebebiyle maruz kaldıkları baskılardan sonra birçok Yahudi, Hristiyan oldu ya da yalnızca Hristiyan gibi görünerek gizlice kendi dinine bağlı kaldı. Hristiyan gibi görünen Yahudilere, Converso veya aşağılayıcı bir anlam ifade eden "Marrano" denilmekteydi. İspanya'da zamanla çoğalan bir Converso topluluğu ortaya çıkmış ve bu topluluk Katolik Kilisesini kaygılandırmıştı. Bu endişe, onları Engizisyon Mahkemelerinin kurulmasına sevk etmiştir. Bu mahkemelerde çok sayıda Yahudi kökenli yeni Hristiyan, değişik cezalara çarptırılmışlardır. İspanya'daki tüm Yahudilerin, ülkeden gönderilmeleri hususunda Kastilya Kraliçesi İzabella ve Aragon Kralı Katolik Ferdinand, bir ferman hazırladı. 1492 yılında bu fermanın uygulanmaya başlamasıyla,100.000 İspanya Yahudi'sinin, İspanya'yı terk etmesi istendi. Bu şartlarda az sayıda Yahudi, Hristiyanlığı tercih ederek ülkede kaldıysa da, Yahudilerin çoğu, mallarını ve mülklerini bırakarak büyükçe bir kısmı, Osmanlı Devleti'ne sığınırken geri kalanlar İtalya'ya, Kuzey Afrika'ya ve Portekiz'e göç ettiler. Portekiz'e göçen Yahudiler, 1496-1497 senelerinde oradan da sürgün edilince Osmanlı Devleti'ne iltica etmişlerdir²⁷.

Asya ve Avrupa ülkelerinde yaşamlarını devam ettiren Yahudiler, sürekli olarak bazı dini engellerle karşılaşınca, kendilerine has ayrı bir statü oluşturmaları durumu söz konusu olmuştur. Her nereye yaşamlarını kurmuşlarsa orada özel bir toplum kurmaya zorlanmışlardır. Onlar, her zaman kendi okullarını, hastanelerini,

²⁶ Ömer Faruk, Harman Yahudilik ve Hristiyanlık'ta Adalet, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğu Dergisi*, 2013, sayı: 18, s. 20-24; Yasemin Güner, *Ortaçağ Avrupa'sında Yahudi Göçleri Ve Yahudi Kültürü*, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2007, s. 149-150.

²⁷ Seda Özmen, *Reform Yahudiliğinin İki Temel Dökümanı: Pittsburgh Ve Columbus Platformları*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2007, s. 7-9.

mahkemelerini ve sosyal kuruluşlarını kendileri işletmişlerdir. Buralardaki resmi görevlilerini, öğretmenlerini, hâkimlerini, hahamlarını, sünnetçilerini ve işçilerini tayin ederek ücretlerini de kendileri karşılamışlardır. Adeta devlet içerisinde ufak devletler, gettolar kurmuşlardır²⁸.

Hıristiyanlık inancına göre; Tanrı, Hz. İsa ile yeni bir ahit gerçekleştirmiş ve bunu kabul etmeyen Yahudiler, Hz. İsa'yı öldürmüşler ve böylelikle Tanrı, Yahudileri lanetlemiştir. Yahudiler, Hıristiyan olurlarsa ancak o zaman bu lanetten kurtulabileceklerdir. Lakin Yahudilerin Hıristiyanlığı kabul etmemeleri sebebiyle Hıristiyanlar, Yahudileri gettolarda yaşamaya mecbur bırakmış ve Yahudilerin bazı haklarını eksiltmişlerdir. Meslek sahibi olmalarına izin verilmeyen Yahudiler, ticarete yönelmişler ve bunun sonucunda zenginleşmeye başlamışlardır. Bu nedenle Yahudiler, Avrupa ülkelerinden gönderilerek göçe zorlanmışlardır. Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile beraber Yahudiler, gettolardan ayrılmaya başlamış ve bazı haklar elde etmişlerdir. Haskala isminde bir hareketle Yahudiler, yaşadıkları ülkelerin yapısına uyum sağlama kararı almışlar ve mevcut içe kapanık durumlarını değiştirme yoluna gitmişlerdir. Yahudiler, Hıristiyanların kendilerine karşı düşmanlıklarının eksileceğini var sayarak, Mesih beklentisinden, vaat edilmiş topraklara dönme isteklerinden caydıklarını, buldukları ülkelerin toplum kültürünü kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Fakat yine de bütün bunlar Yahudi düşmanlığını ortadan kaldırmaya yeterli olamamıştır. Öncesinde, başta dinsel anlamda olan ayrımcılık sonraları ırksal bir ayrımcılığa çevrilerek, anti-semitizm'i meydana getirmiştir. Anti-semitizm ile beraber Yahudi asimilasyonunun Yahudi karşıtlığını önleyemeyeceğine inanan Yahudiler, Siyonizm fikrini öne sürmüşlerdir²⁹. Haskala hareketi, o dönemde geleneksel Yahudilikteki var olan bilimsel ilerlemelerin dine aykırı olduğu fikrini, kabul etmeyerek dinin, bilimle çatışmadığını öne sürmüştür. Bu hareket, sonradan "Siyonizm" ismiyle ifade edilen Yahudi milliyetçiliğiyle bütünleşmiş ve Reformist Yahudiliğin ortaya çıkmasında etkili olmuştur³⁰.

²⁸ Hatice Tiryaki, *Reformist Yahudilik*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 22.

²⁹ Leyla Burçak, *İstanbul'da Yaşayan İstanbul Yahudilerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Şubat 2015, s. 44.

³⁰ Nilgün Kaynar, *Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2009, s. 9.

3. Avrupada'ki Yahudilerin Sosyo-Ekonomik Durumu

M.S. VII. yüzyıldan itibaren Yahudilerin, Güney Avrupa ticaretini ellerinde tuttıkları ve ticari yaşamda oldukça başarılı oldukları bilinmektedir. XIII. yüzyıldan itibaren İngiltere ve Fransa'dayaşayan Yahudiler, bu ülkelerden kovulmaya başlamışlardır. 1291 senesinde İngiltere'de, sahte para süren şebekenin bulunması neticesinde İngiltere'den gönderilmişlerdir. 1394 senesinde Yahudilerin, Fransa'dan kovulmalarında ise; Yahudilerin, çokça servet ve topraklara sahip iken bu gücü iktisadi baskı aracı olarak Fransa halkına karşı kullanmaları ve halktan %80'e ulaşan faiz almalarıyla, halkın galeyana gelmesinin etkisi olduğu ifade edilmektedir. Benzer bir durumda İspanya'da görülmektedir. İspanya'da da Yahudilerin, iktisadi baskı yaptıkları, saray entrikaları içerisinde buldukları, Hıristiyanlık ile alay ettikleri ve casusluk faaliyetleri gibi suçlamalar sebebiyle ülkeden kovulmuşlardır³¹.

XI. ve XIII. yüzyıllar arasında Yahudilerin uluslararası ticarete ön planda olmadığı ve geriye çekildikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemde İtalya'da, Almanya'da ve İspanya'da bulunan Yahudilerin, ticari işleri ufak miktarlarda perakende mal satışlarıyla kısıtlıydı ve en mühim meslekleri borç para vermeleriydi. XV. yüzyıla değin, ağırlıklı olarak ikinci el giysi ve mücevher satışlarıyla uğraşmışlardı. Verdikleri borca istinaden ellerinde tuttıkları rehin malların sahiplerince geri alınmalarını sebebiyle bu malları satıyor ve kazanç sağlıyorlardı. Bu işlerin yanı sıra ufak dükkânlarında mesleklerini icra ediyorlardı. Ayrıca Hıristiyanların yapmaktan uzak durdukları vergi toplamak, gümrükçülük ve çiftçilik gibi işler zaman ilerledikçe Yahudilerin mesleği durumunda oluvermişti. XV. yüzyılda Yahudiler, Avrupa'da ticari ve endüstriyel alanlara yeniden girmiş ve yeni meslek sahibi olmuşlardır. Balearic Adalarında, Aragon ve Katalonya kıyı kesimlerinde ve Portekiz'de gemi yapımında çalıştılar ve kısa sürede İspanya ticaretinde başarılı oldular. İtalya'da Aşkenaziler borç verme işlerini devam ettirirlerken Sefardiler ve Levantenler, ticari alanlarda ithalat ve ihracat yaparak ilerleme sağlıyorlardı. Yerleşmek için çağrıldıkları Leghorn'da bulunan endüstriyel kuruluşları ilerleterek gelişmesini sağlamışlar ve ekonomide tecrübe sahibi olup uzmanlaşmışlardı. XVI. ve XVII. yüzyıllara varıldığında Yahudilerin, ticari işlerindeki engellemelerin azaltıldığı ya da kaldırıldığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl süresince Frankfurt'ta Yahudi nüfusunun

³¹ Adem Özen, *Cumhuriyetten Günümüze*, s. 7.

çoğalmasa, onlara önemli ekonomik imkânlar ortaya çıkarmıştır. XVII. yüzyılın başlarında Yahudilere, Hollanda'ya yeniden gelip yaşamalarına izin verilmiş ve çokça ekonomik özgürlükler sağlanmıştır. Hamburg ve öteki Kuzey Avrupa kentlerindeki vaziyet de aynı idi. Yine bu yüzyılda gettodaki ekonomik kısıtlamaların azaltıldığı bilinmektedir. Bu dönemde İtalya'da bulunan Yahudiler, gettoların pek çoğunda deniz ticaretiyle uğraşmışlar ve dış ticarete mühim bir başarı elde etmişlerdi. 1796-1798 senelerinde Napolyon Bonapart, İtalya'da ve Fransa'da gettolarda hayatlarını sürdüren Yahudilere gettolardan çıkmalarına müsaade etmiştir³². Avusturya'da ise 1781 yılında Yahudilere sarı bant takma uygulaması, alınan özel vergiler ve Yahudilerin Üniversitelere kabul edilmemeleri gibi yasaklar kaldırılmıştır³³.

XVIII. yüzyılda Yahudilerin mali ve ticari faaliyetleri çok ilerlemişti ve kimi iktisat tarihçileri onları, kapitalist gücün lokomotifini olarak değerlendiriyordu³⁴. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Fransız Devrimi ve Aydınlanma süreciyle birlikte Yahudilere uygulanan sosyal, ekonomik ve siyasi haklar üzerindeki sınırlamalar büyük oranda ortadan kalkmıştı³⁵. Fransa'da yaşayan Yahudilerin, siyasi yönden özgür olabilmeleri, onlara vatandaşlık hakkı tanınması durumu; Batı'daki anti-Semitizm anlayışında bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir³⁶. Fransız devriminden sonra Avrupa'da Yahudilere karşı tutum ve davranışlarda olumlu değişiklikler olmuş, Yahudiler, kısmen de olsa rahat bir yaşama kavuşmuşlardır. Günümüzde Yahudiler içerisinde en çok yaygın durumdaki mezhepler, Ortodoks ve Reformist Yahudiliktir. Ortodoks Yahudilik, Süleyman Mabedi'nin yıkılışından günümüze dek devam eden geleneksel Yahudi anlayışı olarak kabul edilmektedir. Reformist Yahudilik ise, XIX. yüzyıl başlarında bilhassa Alman Yahudileri arasında ortaya çıkmış ve özellikle Orta Avrupa'da hayatlarını devam ettiren Yahudilerin yaşadıkları ülkelerin kültürleriyle bütünleşmesine davet eden harekettir. Reformist

³² Seda Özmen, *Reform Yahudiliğinin*, s. 9-13.

³³ Erdem Güven, *Türkiye Yahudileri'nin İsrail'e Entegrasyonu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 37.

³⁴ Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, Çev. Filiz Orman, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2001, s. 351-352.

³⁵ Seda Özalkan, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, s. 22.

³⁶ Alain Badiou, vd., *Anti Semitizm Üzerine*, Çev. Oylum Bülbül, Erkal Ünal, Encore Yayınları, İstanbul, 2014, s. 79, 80.

Yahudilik hareketinin, esas geliş imini ABD'de hayatlarını devam ettiren Yahudiler arasında gösterdiğ i bilinmektedir³⁷.

4. Osmanlı İmparatorluğu'na Göç en Yahudilerin Genel Durumu

Müslümanlarla Yahudiler, Hz. Muhammed dönemi, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlı Devleti zamanında, İslam dünyasının değ iş ik ülkelerinde barış içinde yaş amışlardır³⁸. Anadolu'da Türk-Yahudi münasebetleri, Büyük Selçukluların 1071 senesinde kazandıkları Malazgirt zaferi neticesinde Anadolu topraklarına yerleşmeleriyle ortaya çıkmaktadır. Öte taraftan Osmanlılarla Yahudilerin ilk olarak karşılaşmaları ise; Orhan Bey zamanında Bursa'nın fethi esnasında olduğu bilinmektedir³⁹.

1324 yılında Bursa'nın ele geçirilmesiyle birlikte bu bölgede yaşayan Hıristiyan ve Yahudiler, topraklarını terk ederek göç etmişlerdir. Lakin Orhan Bey'in çıkarttığı bir ferman sonrasında Yahudiler, Osmanlı topraklarına geri dönüş yapmışlardır. Orhan Bey ve kardeşi Alâeddin Beyin, Yahudi toplumunun, idare, bilim, sanayi, maliye ve ticaret gibi alanlarda kabiliyetli oldukları düşüncesi sebebiyle onlara, ayrıcalıklı davranmışlardır. Bursa'da sinagog inşa edilmesine izin verilmesi ve dini inançlarıyla rahatça yaşamlarını sürdürebilmeleri için ayrı bir mahalle kurma istekleri kabul edilmiştir. Ayrıca Yahudilere "haraç" isminde bir çeşit vergi ödemesi karşılığında mülk sahibi olabilme hakkı da tanınmıştır. I. Murat (Hüdavendigâr) zamanında Edirne'nin ele geçirilmesi sonrası, Balkanlarda bulunan Yahudiler, Osmanlı topraklarına gelerek yerleşmişlerdir. Edirne'nin başkent olması ve baş hahamın otoritesinin çoğalmasıyla birlikte yurtiçinden ve yurtdışından çok sayıda öğrenci, Edirne'de eğitim hayatına başlamıştır. Böylelikle Edirne, Yahudi eğitim merkezi olmuştur. 1394 senesinden sonra Avrupa'dan Anadolu'ya Yahudi muhaceretleri başlamıştır. I. Mehmet zamanında İzmir'in Osmanlı toprağı olmasıyla, İzmir'deki Yahudi nüfusu hızla çoğalmıştır, 1415 yılında İspanya'dan gelen Yahudiler Bursa'ya yerleşmişlerdir. 1421-1451 senelerinde II. Murat zamanında Orta Avrupa Yahudileri (Aşkenaz) gruplar şeklinde Osmanlı topraklarına gelmişlerdir. 1453 senesinde İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet eliyle alınması sırasında, Yahudilerin Bizans yönetiminden memnun olmamaları nedeniyle, Sultanla iş birliğ i

³⁷ Özlem Akı, *Cumhuriyet'ten Günümüze*, s. 20.

³⁸ Akif Göçmen, *Yahudi-Müslüman Diyaloğunun*, s. vii.

³⁹ Hüseyin Kaygısız, *Filistin'e Yapılan*, s. 12-13.

yapmuşlar ve bunun sonucunda da çeşitli ayrıcalıklara kavuşmuşlardır. Fatih Sultan Mehmet'in bu ayrıcalıkları vermesinin diğer ve asıl sebebi, önceki Padişahlar gibi; Yahudilerin, kabiliyet ve akıllarından yararlanarak imparatorluğun ticaret ve ekonomik anlamda güçlenmesini arzu etmesidir. Bu amaca istinaden Osmanlı Devleti'nin öteki şehirlerindeki Yahudiler, İstanbul'a davet edilmişlerdir. 1492 yılından sonra İspanya'dan göçe zorlanan Yahudilerden, Osmanlı topraklarına gelenlerin sayısı 200.000-500.000 arasında değişmekte olup, bu nüfustan 40.000 kişi civarındaki kısım İstanbul'a göçmüşlerdir. II. Bayezid zamanına denk gelen bu göç, Osmanlı Devleti'nin arzu ettiği ve desteklediği anlaşılmaktadır. Öyle ki, II. Bayezid, göçlerden memnuniyetini şöyle dile getirmiştir: "Böyle bir kralın (İspanya Kralı Ferdinand) akıllı olduğunu kim söyleyebilir? Kendi ülkesini sefalete sürüklerken benimkini zenginleştiriyor"⁴⁰.

Yahudilerden kimisi, sarayda bilhassa hekim olarak mühim hizmetlerde bulunmuşlardır. Örneğin; II. Murad'ın hekimbaşısı, Yahudi kökenli ve sonradan İslam'ı kabul eden İshak Paşanın, sarayda görevli olduğu bilinmektedir. Yine Fatih Sultan Mehmed'in başhekim, Yahudi olup, ölmesinden kısa bir süre öncesinde İslam'ı kabul eden Yakub isminde bir hekimdir. Başhekim Yakub, Sultanla beraber seferlere iştirak etmiş ve bir süre de defterdarlık görevinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra diplomatik görevlerde de hizmet etmiş, karşılığında da tüm vergilerden muaf olmuştur. Lakin Yahudilerin, diplomasideki esas faaliyetleri, dindaşlarının İberya yarımadasından, Osmanlı topraklarına göç etmelerinden sonra başlamaktadır. İspanya'dayken yüksek görevlerde çalışanlar, sarayda; sağlık, maliye ve diplomasi gibi alanlarda görevlendirilmişti. Bilhassa hekimlik mesleği Yahudilerin nüfuzunun çoğalmasında ve etkinliğinde mühim bir rol üslenmiştir⁴¹.

XIV. ve XVI. yüzyıllarda çok sayıda Yahudi, Avrupa'nın değişik yerlerinden Osmanlı Devleti topraklarına gelerek her bölgesine yerleşmişlerdir. Günümüzdeki Macaristan, Romanya, Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan, Mısır ile birlikte Anadolu'da Bursa, Çanakkale, İzmir, Manisa, Amasya ve Tokat gibi illere yerleşirken; kimisi de, Kıbrıs, Korfu ve Patras gibi Doğu Akdeniz Adaları'na

⁴⁰ Şermin Sağkukulak, *19. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Topraklarına Yahudi Göçü*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011, s. 63-66.

⁴¹ Musa Kılıç, *Osmanlı Diplomasisi Hizmetinde Yahudiler, Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık 1. Baskı, İstanbul 2011, s.s. 93-94.

yaşamlarını kurmuşlardır. En çokta başkent İstanbul, Edirne, Selanik gibi Yahudi hayatın merkezi durumundaki kentlere yerleřmiřlerdir⁴².

XV. asırda Doğu'ya yönelik Yahudi göçünde, Yahudilerin sığındıkları yerler genel olarak Osmanlıya ait topraklardı. Doğu Avrupa'da barınabilen Yahudilerin güven içinde olmalarında, Balkanlarda ve Doğu Avrupa'daki Osmanlı hâkimiyetinin olmasının önemi büyüktü. Sonrasında Osmanlı Devleti'nin bu topraklardan ayrılmasıyla, Doğu Avrupa'da yaşayan Yahudiler için yine kötü günler gelmekteydi. Irkçı zihniyet çoğalmaktaydı, Batı ve bilhassa Doğu Avrupa'da Yahudi düşmanlığının en yüksek seviyesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşanmaktaydı. Bu olumsuz gelişme Doğu Avrupa ülkesi durumundaki Osmanlı Devleti'ni etkilememiřtir⁴³.

XV. yüzyılın sonunda İspanya ve Portekiz'deki yapılan eziyetlerden kurtulmak için Osmanlı Devleti'ne iltica eden Yahudiler, İzmir'e yerleşmeden önce Tire ve Manisa gibi imkânların bol olduğu yerlerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Sonraki yıllarda ise; İzmir'in ticari potansiyelinin çoğalması sebebiyle Tire, Manisa ve Selanik'teki Yahudiler, İzmir'e göçmüşlerdir. Batılı tüccarlarla rahatlıkla iletişim sağlayabilecekleri dillere sahip olabilmeleri, Batı'da mühim ticari bağlantılar oluşturabilmeleri ve aracılık faaliyetlerindeki başarıları; onların ticarete öteki milletlerden bir adım ilerde olmalarına olanak vermiştir. Yahudiler, eğitim-öğretim konusunu oldukça önemsemişlerdir. Böylelikle, dillerini ve kültürlerini muhafaza etmeleri mümkün olabilmemiştir. Matbaayı ilk kuran millet Yahudilerdir. İzmir de hayatlarını sürdüren Yahudiler, çeşitli gazeteler çıkartarak kendi cemaatlerinin bilinçlenmesi noktasında etkili olmuřlardır⁴⁴. Yahudiler, 1494 senesinde İstanbul'da da matbaa kurmuşlar, Yunanca, Latince, İtalyanca, İspanyolca ve İbranice eserlerin baskısını yapıp yayınlamıřlardır⁴⁵.

XV. ve XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamlarını sürdüren Yahudiler, en parlak dönemlerini yaşamaktaydılar. Bu durum, Yahudilerin Osmanlı'nın yaklaşık olarak tüm ticari ilişkilerinde var olmalarından kaynaklanıyordu. Osmanlı

⁴² Kezban Batmaz, *II. Meşrutiyet Döneminde İttihat Terakki Ve Yahudi İlişkisi (1909-1918)*, Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir 2012, s. 3.

⁴³ Ali Arslan, "Avrupa'dan Türkiye'ye Yahudi Göçünün Stratejik Olarak Kullanılması (1880-1920)", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 2007, Vol. 3 (5), ss. 7-40, s. 9.

⁴⁴ Hammet Arslan, "Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu", *Millet Ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2014, s. 121, 136, 139.

⁴⁵ Refika Ocak, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Yahudiler*, Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2004, s. 20.

topraklarındaki Müslümanların uzak kaldıkları sağlık, ticaret ve günah olarak kabul edilen faiz fiilinin ortaya çıkardığı tefecilik gibi mesleklerdeki alanlar Yahudilerce doldurulmuştu⁴⁶. Bankacılık işlemlerinin henüz bu yüzyıllarda gelişmemiş olmasından dolayı para naklinin yapılmasında zorluklar yaşanmaktaydı. Yahudiler, İstanbul, Bursa, Halep, Şam gibi gelişmiş ticaret merkezlerinde oluşturdukları bir sistemle bir bankanın kolları gibi çalışıyorlardı. Örneğin, İstanbul'dan Şam'a gidecek olan tüccar, sahip olduğu parasını İstanbul'daki Yahudi'ye yatırıyor, Şam'a vardığında da Şam'daki Yahudi'den parasını alıyordu. Böylelikle Yahudiler bu işlemde yüzdelik para kazanıyorlardı⁴⁷. XVI. yüzyılda saraya girmeleriyle birlikte gümrük, ticaret ve iltizam işleri Yahudilere geçti. Yavuz Sultan Selim döneminde sarraflık ve para basımı gibi çok sayıda mali işler de Yahudilere bırakıldı⁴⁸.

İstanbul'un fethinden önceki ve sonraki dönemde Avrupa'dan Osmanlı Devleti'ne göçen Yahudilerin katkıları incelendiğinde, bilimsel ve teknik becerilerin yanı sıra savaş sanatında da önemli katkıların olduğu görülmektedir. Öyle ki; 1551 senesinde Osmanlı Devleti'ne gezi amacıyla gelen Hristiyan gezgin Nicholas de Nicolay, şöyle yazmaktadır: "Bir süre önce İspanya ve Portekiz'den sürülen ve kovulan (bu Yahudiler) Hristiyanlığın zararına olacak şekilde Türklere topun, tüfeğin, barutun, güllenin ve diğer silahların yapımı gibi savaşla ilgili yenilikleri öğretmişlerdir"⁴⁹.

Yahudilerin, İtalya'yla bilhassa Venedik'le yaptıkları ticaret, oldukça önemliydi. Osmanlı'yla Venedik arasındaki ticari faaliyetlerde, Sefardilerin rolü büyüktü. Dalmaçya kıyısında bulunan Split (Spalato) kenti, XVI. asrın sonlarına doğru Venedik Sefardilerinden varlıklı iş adamı Daniel Rodriguez'in çabalarıyla, serbest bir liman durumuna gelmişti. Balkanlar ve Mekodanya güzergâhından gelen ticaret yollarının bittiği bu liman, Sefardilerin hâkimiyetinde olan bir ticaret merkezi durumuna dönüşmüştü. Osmanlı Devleti'nin değişik kentlerinden Venedik'e; kurşun, mum, deri, karabiber, keten ve pamuk gibi çeşitli sanayi ürünleri ihraç

⁴⁶ Bengi Su Ertürkmen, *Ankara Yahudi Mahallesi Birlik Sokak'ta Bulunan Ankara Sinagogu İle Albukrek Ve Araf Konutlarının 19. YY Osmanlı Batılılaşması Bağlamında İncelenmesi*, Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2013, s. 32.

⁴⁷ Refika Ocak, *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde*, s. 27.

⁴⁸ Mustafa Yeşildal, *Balat'taki Yahudi Kurumlarının Tarihsel Gelişim Süreci*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 14.

⁴⁹ Muharrem Gürkaynak, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi Ve Yahudi Milleti", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, 2003, s. 280.

ediliyordu. Ayrıca Selanik Yahudileri de kentte, yn dokumacılığına bağlı dokuma sanayisini oluřturmuřtu⁵⁰.

Osmanlı İmparatorluğunun duraklama döneminde XVI. Yüzyılda Hıristiyan azınlıklar, bilhassa ekonomik yönde söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bu durumun ortaya çıkmasında Avrupa'da Hıristiyanlığın yükselişe geçmesi, Kilise ve Hıristiyan toplumunun yardımları etkili olmuştur. Yahudilerin bireysel başarılarını srdrememeleri, sosyal bir atılım gösterememeleri ile birlikte diğer azınlıkların bu dönemdeki çabalarının bir sonucu olarak Yahudilerin sahip oldukları birçok alan ve meslek onlara geçmiştir. Öte yandan Osmanlı topraklarında ortaya çıkan Sabetay Sevi hareketi, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğundaki ekonomik ve sosyal statüsünü olumsuz yönde etkilemiştir ve Yahudilerin ekonomik faaliyetlerine büyük oranda zarar vermiştir. Böylelikle Osmanlı sarayındaki nüfuzlarını da yitirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğunun gerileme döneminde de Sebetay Sevi hareketi neticesinde ortaya çıkan hayal kırıklığı ve umutsuzluk Yahudileri, sosyal, kültürel ve dini yönden bir çöküşe srklemiřtir⁵¹.

XVII. yüzyılın ilk yıllarından sonra Yahudiler, Osmanlı yönetiminde ve sosyo-ekonomik yaşamda etkili oldukları yerlerini kaybetmeye başlamışlardır. Osmanlı sarayındaki Yahudi danışmanların ve bankerlerin yerini, Rumlar ve Ermeniler ele geçirmişlerdir. İ ve Dış ticarete Rum ve Ermeni tüccarlar üstünlüğü sağlamışlardır. Avrupa lkeleri ile Osmanlı imparatorluğu arasında yapılan anlaşmalardaki kapitülasyonlar, Hıristiyanlara yasal, finansal ve ticari ayrıcalıklar elde etme imknı vermiş ve böylelikle vergi serbestliği kazanmışlardır. Öte yandan bu imtiyazlara sahip olamayan Yahudi tüccarlar, eski gücünü yitirmeye başlamışlardır. Glerin azalması sebebiyle Osmanlı Yahudileri, Avrupa'dan yeni bilgi ve teknoloji akışını kaybetmişler, yeni gelişmelerden habersiz kalmışlardır. Ayrıca Avrupa'yla temaslarını sağlayan lisanlarının karışık bir hal alması, Yahudi toplumunun sosyal, kültürel ve ekonomik yönden gerilemesine neden olmuřtur⁵².

XVII. yüzyılda İzmir'e, başta Selanik'ten olmak üzere; Ankara, İstanbul, Patras, Akdeniz ve Ege adaları ile Hollanda ve İtalya kaynaklı bir Yahudi g

⁵⁰ Vincent J. Cornell, Tesniye'nin Gölgesinde *Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Faize (Interest) ve Aşır Faize (Usury) Dair Yaklaşımlar, Rib'yı Anlamak: İslam İktisadında Faiz*, 2017, s. 23-43; Doğa Filiz Subaşı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefardiler, Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 138-139.

⁵¹ şermin Sağkulak, *19. Yüzyılın Sonlarında*, s. 69, 70, 72.

⁵² Melih oban, *Türkiye'de Yahudi Aydınları*, s. 64, 65, 66, 73.

olmuştur. Bilhassa Hollanda ve İtalya'dan gelen ve Marrono (Karayim) olarak bilinen Yahudiler, şehrin ticari hayatında özel bir duruma ulaşmışlardır. Bu kimseler geride bıraktıkları yerlerdeki akrabalarıyla ticari faaliyetlerde bulunmuşlar ve lisanları sayesinde bankalarda, Konsolosluklarda ve Avrupa şirketlerinde çalışmışlardır⁵³.

XVII. yüzyılda Yahudiler, önemli ticaret merkezlerinde çoğunlukla dokumacılık (tekstil) alanında başarı göstermişlerdir. Ayrıca, matbaa ve basım işlerinde de öncü faaliyetlerde bulunmuşlardır. Silah teknolojisi hususunda Osmanlı Devleti'ne katkı sağlamışlardır. Tiyatro gibi bazı meslekleri icra eden Yahudiler, sanat bilgilerini Rumlara ve Ermenilerle paylaşarak eğlence sektöründen kendilerini uzaklaştırmışlardır⁵⁴. XVII. yüzyılda bilhassa İstanbul'daki Yahudiler oldukça zenginleşmişler ve lüks bir yaşamın içerisine girmişlerdir. Öyle ki; Sultan III. Murat, onların lüks hayatlarına bazı sınırlamalar getirmiştir⁵⁵.

XVII. yüzyılda Fransız bir papazın Osmanlı Yahudileri üzerine gözlemi şu şekildedir:

Öyle becerikli ve hünerliler ki herkesin onlara ihtiyacı var. Türkler ve yabancı tüccarlar arasında önemli bir aile yoktur ki hizmetinde, malları değerlendirmek ve iyi olup olmadığını anlamak için, ya da olup biten hakkında fikir vermek için bir Yahudi bulunmasın. Şehirde olan her şeyi, kimde neyin bulunduğunu, kalitesini ve miktarını, satılacak mı yoksa takas mı edileceğini ayrıntılarıyla söyleyebilirler. Öyle ki ticaret hakkındaki bilgileri sadece onlardan alabilirsiniz. Diğer doğu uyruklu olanlar, Rumlar, Ermeniler vb. bu yeteneğe sahip değildir⁵⁶.

XVII. yüzyılın sonları ve XVIII. Yüzyılın ortaları arasında Edirne'de yaşayan Yahudilerin sosyo-iktisadi yönden durumları incelendiğinde, bazı kimselerin, askeri zümreden yüksek rütbeli askerlerle iktisadi alanda yakın ilişki içinde oldukları görülmektedir. Ayrıca Yahudilerin çok sayıda vakıfla, ev/dükkan kiralama ilişkilerinin bulunduğu, mevcut Kadı sicillerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu

⁵³ Fatih Çavuşoğlu, *Lozan Antlaşması Sonrasında İzmir'de Yahudi Azınlıkların Sosyal Ve Ekonomik Durumlarındaki Değişim*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2009, s. 48- 49.

⁵⁴ Ahmet Özgür Çınar, *Lozan'dan Sonra Türkiye Yahudileri (1923-1960)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2005, s. 31.

⁵⁵ Mustafa Yeşildal, *Balat'taki Yahudi Kurumlarının*, s. 15.

⁵⁶ Fatih Çavuşoğlu, *Lozan Antlaşması Sonrasında*, s. 51.

iki unsur Edirne de yaşıayan Yahudilerin, içerisinde buldukları toplumla, sosyo-iktisadi yönden güçlü ilişkisini ortaya koymaktadır⁵⁷.

XVIII. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nde yaşıayan Yahudilerin, gerilemesinin gerçek sebebi; Avrupa'ya sağlanan kapitülasyonlar neticesinde, Yahudi ve Müslüman tüccarların Batılı tüccarlarla rekabet edebilme olanağının ortadan kalkmasıdır. Ayrıca, devşirme kökenli Yeniçerilerin, Yahudilere yönelik baskı, tehdit ve tacizleri de Yahudilerin zayıflamalarında etkili olmuştur⁵⁸. XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devletindeki Yahudiler, dış ticarete gerilemiş olmalarına karşın, i ticarete iyi vaziyetteydiler. Tekstil, ipekli dokuma ve elbise boyamacılığı gibi birtakım faaliyetlerde etkili olan Yahudi loncaları ve zanaatkârlar, kalabalık şehirlerde iktisadi yönden mühim bir varlık sergiliyorlardı. Küçük Asya, Makedonya ve Trakya'daki Yahudi tacirler, kentlerdeki pazar ile köy arasında aracılık hizmetleri veriyor, bölgenin iktisadi yaşamı içerisinde faaliyet gösteriyorlardı⁵⁹.

Fransız ihtilali ile gün yüzüne çıkan milliyetçilik fikri, Avrupalı ölkelerin çabalarıyla Osmanlı İmparatorluğunda da etkisini gösterdi. 1839 senesinde Gülhane Hatt-ı Hümayun Devlet görevlileri ve azınlık ileri gelenleri huzurunda Topkapı Sarayı'nda okundu. Hahambaşı Moşe Fresk, Yahudi tüccarlar ve bankacılar da törene davet edilenler arasındaydı. Tanzimat Fermanıyla yapılan açıklamalara istinaden, Müslüman ve azınlık vatandaşlara eşit haklar sağlanmıştı. Can, Mal ve namus güvenliğinin sağlanması da hiçbir din ve mezhep farkı ayırmaksızın, Osmanlı topraklarında hayatına devam eden herkesin eşit haklara sahip olmaları Ferman'ın en mühim ilkesiydi. Mahkeme huzurunda, Yahudilerinde şahit olarak kabul edilmesi, müsaderenin kaldırılması, dayanaksız tutuklamalar ve idam cezası verilmemesi ve adaletli bir vergi düzeninin oluşturulması mühim maddelerdendi. Gülhane Hattı'ndan sonra Kamu hizmetlerinde görev alan Yahudilerin sayısında artış olmuş ve tüm meclislerde saygınlıkları çoğalmıştı. Tanzimat'tan sonra Batılı güçler, daha çok haklar kazanma gayreti içine girdiler. Bu gayretin bir neticesi olarak Avusturya, Fransa ve Büyük Britanya'nın zorlamalarıyla oluşturulan Islahat Fermanı, 18 şubat 1856 tarihinde Paris Barış Konferansı'ndan önce Gülhane

⁵⁷ Güner Karagedikli, "Altın Çağ" ile Modern Dönem Arasında Osmanlı Yahudileri: Edirne Yahudi Cemaati Örneği (1680-1750)", *Kebikeç, İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 37 (2014): s. 305-33, s. 329, 331.

⁵⁸ Ahmet Özgür ınar, *Lozan'dan Sonra*, s. 32.

⁵⁹ Refika Ocak, *Osmanlı Devleti'nin Son*, s. 50.

Park'ında okundu. Bu fermanla, Osmanlı Devleti Müslümanlarla gayrimüslim tebaaya hak ve görevler hususunda eşitlik sağlamayı amaç edinmiştir. Islahat fermanından sonra devlet yönetiminin herhangi bir yerinde görev alan gayrimüslimlerin sayısı önceki dönemlere göre bir hayli artmıştır. 1876 senesinde I. Meşrutiyet, 24 Temmuz 1908 tarihinde ise II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. Osmanlı Devletindeki gayrimüslimlerin devlete bağlılıklarının sağlanması amaç edinilmiş olsa da bu gayeye erişilememiştir⁶⁰.

Yahudi toplumunda eğitim tekeli bütünüyle hahamların idaresi altındaydı ve hahamların kontrolündeki okullarda tamamen dini eğitim verilirdi. Hayatlarına devam ettikleri ülkenin dilini öğrenememekle birlikte İbraniceyi bile tam olarak öğrenebilmeleri mümkün olmuyordu. Bu durum XIX. yüzyılın ortalarına dek modern okulların açılmasına kadar devam etti. Yahudilerin Batı tarzında eğitim veren modern okullara sahip olabilmeleri Avrupa'daki dindaşları aracılığıyla mümkün olmuştur.1860 senesinde Fransa'da *Alliance Israélite Universelle*, Doğudaki dindaşları için Osmanlı topraklarında okullar açarak onların cehaletten kurtulması ve daha fazla laik bir hayatı benimsemeleri hususunda katkı sağlamıştır⁶¹. Yahudi gençlerine, bu okullarda ticari hayatta ve devlet içerisinde görev almalarına imkân sağlayacak gerekli eğitimler verilmiştir⁶². Alliance okulları 1892-1893 senelerinden itibaren, İbranice ve Tevrat sonrası Yahudi tarihini, öğrencilerine aktarmaya başlamıştır. Böylelikle bu okullardan mezun olan öğrenciler milliyetçilik olgusunun iki önemli aracına malik olabilmişlerdir. Bunlardan birincisi dil, diğeri ise, kendilerini bir millet olarak ifade edebilecekleri tarih anlayışıdır. Öte yandan bu okullar Osmanlı Devleti'nde yaşayan Yahudilerin, ekonomilerini iyileştirmek ve arttırmak için çalışmalar yapmaktaydı. Örneğin genç kızların dikiş nakış başta olmak üzere, yağlıçılık ve ütücülük gibi sahalarda daha iyi yetişmelerini amaç edinmişlerdi. Çıraklık kuruluşlarıyla el emeğiyle üretilen malların, Yahudi esnafına bir kazanç kaynağı oluşturmasına ve böylelikle de Yahudilerin daha iyi bir yaşama kavuşabilmelerine olanak sağladı⁶³.

⁶⁰ Meliha Tokel, *Tarihte ve Günümüzde Edirne Yahudi Cemaati*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s. 16, 17, 18, 19, 21, 22.

⁶¹ Musa Kılıç, "Sicill-i Ahvâl Kayıtlarına göre II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Bürokrasisinde Yahudi Memurlar", *OTAM*, 31, Bahar 2012, s. 135-136.

⁶² Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, Ocak-Nisan 2010, s. 49.

⁶³ Erdem Güven, *Türkiye Yahudileri'nin*, s. 21-22.

Osmanlı imparatorluğu topraklarındaki Yahudi cemaatleri; kökenleri, lisanları ve tabi olunan örf-adetlerince sınıflanmışlardır. Bu grupları şöyle belirtmek mümkündür:

Romaniotlar: Roma ve Bizans döneminden buyana var olan, Grekçe lisanını kullanan Yahudi cemaatidir. Dini geleneklerinde Roma'nın emareleri görölmektedir. Romaniotlar'ın; İstanbul, Selanik ve Edirne gibi şehirlerde yaşadıkları bilinmektedir.

Musta'ribeler: Musta'rab sözcüğü, Arap ve Araplaşmış anlamlarına gelmekte olup, Osmanlı Devleti'nin; Filistin, Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika'da Arapların yaşadıkları bölgeleri ele geçirmesiyle Osmanlı'ya katılmış olan ve Arapça lisanını kullanan Yahudileri tanımlamak için kullanılmıştır.

Karaimler: Türk boyu olup, Hazarların bir kolu durumundadırlar. Peçenek saldırıları nedeniyle Kırım'a göç eden ve Hazarların resmi dini durumundaki Yahudiliği kabul eden fakat Talmud'ured ederek "Karay" isminde ayrı bir mezhep biçiminde ayrılmışlardır.

Aşkenazlar: XV. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'dan gönderilen Yahudilerdir. Ayrıca Avusturya, Polonya, Macaristan ve Rusya Yahudilerini de kapsamaktadır. İbranice Almanca karışımı ismi "Yiddiş" olan bir dil kullanmışlardır.

Seferadlar: Seferad sözcüğü, "İspanya" ve "İspanya'ya ait" olan anlamlarını ifade etmektedir. XV. yüzyılda İspanya'dan gönderilen Yahudilerden büyük çoğunluğu Osmanlı topraklarına gelmiştir. Seferadlar, "ladino" isminde Yahudi İspanyolcası lisanını kullanmışlar ve günümüze dek bu dili muhafaza etmişlerdir⁶⁴. Seferad Yahudileri, Osmanlı Devleti, Avrupa, Hindistan ve Çin arasında ekonomik iş birliğinin sağlanması hususunda, ticari bir köprü oluşturulmasına destek vermişlerdir. Bilhassa vergi toplama, ithalat, tekstil, bankacılık ve silah üretim alanlarında oldukça etkili olmuşlardır⁶⁵.

Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu içerisinde buldukları tüm süreçler göz önüne alındığında, Yahudilerin rahat bir ortamda barış içinde yaşadıkları ifade edilebilmektedir. Avrupa'da yaşayan dindaşlarının aksine, Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudiler, ölüm tehlikesiyle karşılaşmamışlar, diasporaya maruz

⁶⁴ Francine Kaufmann; JosyEisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", çeviren: Mehmet Aydın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, cilt: XXIX, s. 267-283; İlyas Ozan Kaya, *Şer'iyye Sicillerine Göre Galata Yahudi Cemaati (1600-1625)*, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir 2018, s. 13-15.

⁶⁵ İlyas Erbey, *İsrail'de Yahudi Gruplar*, s. 23.

bırakılmamışlar, dinlerini ve kültürlerini yaşatabilmişlerdir⁶⁶. Osmanlı İmparatorluğunda Sultan II. Murad döneminde 1394 yılında Fransa Kralı Altıncı Şarl tarafından Fransa'dan, Fatih Sultan Mehmed döneminde 1470 senesinde Bavyera Kralı Onuncu Ludvig tarafından Bavyera'dan ve 1492 senesinde İspanya'dan göç ettirilen Yahudilere, Osmanlı İmparatorluğu güvenli bir sığınak olmuştur. Öyle ki; Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında da minnet ve şükran duyguları, 16 Şubat 1926 senesinde Türk Musevileri Cemaati Başkanı Jak Nahmiyas ve Türk Musevileri Cemaati Genel Sekreteri Hanri Soriano'nun "Türkiye Cumhuriyeti Yüce Başbakanlığına Teşekkür Sunuşumuzdur" isimli dilekçede, şöyle ifade edilmektedir:

Büyük kurtarıcımız Gazi Paşa Hazretleri'nin dahice önderliğiyle sevgili vatanımızın giriştiği ilerleme yolunda geri kalmak istemeyen Türk Musevileri, yüce hükümetçe tutulan yeni ilkelere göre hareket etmekteki görevin bilincinde olarak yaptıkları özel toplantıda beş yüz yıldan beri Türklerin koruma kanadında Musevi milletinin gördüğü sonsuz ve benzersiz iyilik ve himayeden hiçbir memlekette görülmeyen sevgi belirtilerinden ötürü en büyüğünden en küçüğüne kadar hissettikleri minnet ve şükran hislerini Babamız Cumhurbaşkanımız Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleriyle yüce Cumhuriyetimizin değerli hükümetine sunmak ve belirlenen yeni amaçlar çerçevesinde cemaatin yönetim biçimi hakkında hükümetin emir ve düşüncelerini almak ve her zaman vatanın pek candan evlatları bulunmuş olup sağ oldukça ona bağlılıkları kesin olan Musevilerin bazı dileklerini yüce hükümete sunmak göreviyle özel bir kurulan Hükümet Başkanlığına gönderilmesine karar verilmiş ve bu teşekkür görevini yerine getirmek amacıyla cemaatimiz üyelerinden Üniversite Profesörlerinden Avram Galanti, Hanri Soriano, ve Şimon Levi Efendiler seçilmiş olduğunu ve yüce vatanımızın yükselmesi ve Kurtarıcımız Reisicumhur Paşa Hazretleriyle zatı devletlerinin ve yüce hükümetin başarısının devamı için en içten dileklerde bulunduğumuzu saygıyla bildiririz⁶⁷.

Kurtuluş savaşında Yahudiler; Türklerin, Yunanlılara karşı vermiş oldukları mücadelelerinde Türk tarafına destek olmuşlardır. Ayrıca nüfus mübadelesinden sonra, Türkiye'de Müslüman olmayan kimselerden yalnızca Yahudiler kalmıştı.

⁶⁶ Leyla Burçak, *İstanbul'da Yaşayan*, s. 50.

⁶⁷Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler* (Tarihi, Siyasi Araştırma), Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, 3. Baskı, İstanbul, 1995, s. 22, 73, 74.

Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak saray ve etrafında etkili bir güç olarak diğer azınlıkların yerini alan Yahudiler, Türkiye'nin inşasında da önemli rol almışlardır. Ermeni ve Rum tüccarlarının yerlerine geçen Yahudiler, 1923 senesinden başlayarak Türkiye'nin ekonomik yaşamının biçimlendirilmesinde etkili olmuşlardır. Cumhuriyetin ilk senelerinde çok sayıda Yahudi vatandaşı sahip oldukları sermaye birikimleriyle, Türk ticaret yaşamının canlanmasına katkıda bulunmuşlardır. Türkiye Cumhuriyeti; Yahudiler için güvenli ve istikrarlı bir ülke olmuştur⁶⁸. Türkiye'deki Yahudiler, Mustafa Kemal Atatürk'ü, büyük bir lider olarak kabul etmişlerdir. Avram Galanti, Mustafa Kemal Atatürk'ün kurtuluş mücadelesini, ezilen halklara örnek olarak göstermiş ve dünya halklarının Atatürk'ü örnek alarak bağımsızlığa ulaşabileceklerini belirtmiştir⁶⁹.

1948 senesinde İsrail Devletinin kurulmasından sonra, Türkiye'de yaşayan Yahudilerin büyük çoğunluğu Filistin topraklarına göç etmişlerdir. Türkiye'de nüfusları eksilmiş olsa da halen bir Yahudi toplumu mevcuttur⁷⁰.

5. Yahudilerin Yurt Edinmesi ve Siyonizm

Diaspora süresince farklı ülkelerde yaşayan Yahudilerin tek arzusu, bir gün Filistin topraklarında milli yurt ya da vatan sahibi olabilmektir. Siyonizm ideolojisi etrafında toplanan Yahudiler, Filistin topraklarını tekrardan ele geçirme amaçları doğrultusunda çareler aramaktaydı. XVI. yüzyılda Filistin topraklarının Osmanlı Devleti idaresine geçmesiyle birlikte o bölgede demografik dengenin muhafaza edilmesi önemsenmiş ve tedbirli bir yönetim sistemi uygulanmıştır. Ancak, XIX. yüzyıldan itibaren bölgede önemli değişikler yaşanmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Filistin, Osmanlı Devleti idaresinde olsa da, Siyonist cemiyetinin ve Batılı devletlerin çeşitli müdahaleleriyle karşı karşıya kalmıştır. Siyasi Siyonizm'in kurucusu olarak bilinen Theodor Herzl'in, dünyanın farklı ülkelerinde bulunan zengin Yahudi aileler ile teması neticesinde, Filistin'de milli bir yurt edinme amacına istinaden Filistin topraklarına yönelik göç planları uygulanmaya başlanmıştır. Filistin topraklarında araziler satın alınarak koloniler kuran zengin Yahudi aileler, bu bölgelere yerleşimi mümkün kılmak için, ihtiyaç duyulan maddi ve manevi katkıyı

⁶⁸ Ahmet Özgür Çınar, *Lozan'dan Sonra*, s. 12-13.

⁶⁹ İbrahim Erdal, *Türk Basımına Göre 1930 Yerel Ve 1935 Genel Seçimlerinde Yahudiler, Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık 1. Baskı, İstanbul 2001, s. 273.

⁷⁰ Hatice Duva, *Yahudi Lobileri Örneğinde Lobilerin Siyaset Ve Ticaretteki Yeri*, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa 2017, s. 83.

sağlamışlardır. Ayrıca Theodor Herzl'in Filistin'den toprak satın alınmasına ilişkin, Osmanlı Padişahı II. Abdülhamit ile görüşmesi de Yahudilerin, Siyonizm'e yönelik inançlarının artmasına sebep olmuştur. Öte taraftan Padişah bu teklifi kabul etmemiştir ve Filistin'e yönelik göçlerin durdurulması için çeşitli tedbirler alınmıştır; ancak bu tedbirler yeterli olamamıştır. Yahudi göçmenler, kapitülasyonlardan faydalanarak kendilerine vaat edildiğine inandıkları topraklara yerleşmeye devam etmişlerdir. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Avrupalı Devletler, Filistin toprakları üzerinde kendi menfaatlerini ön planda tutarak çeşitli müdahalelerde bulunmuşlardır. Ayrıca Filistin'deki yerel idare, Osmanlı Devleti'ne karşı itaatsiz bir tutum sergilemiştir. İngiltere, Filistin topraklarında nüfuz elde etme niyetiyle hem Araplara hem de Yahudilere çeşitli vaatlerde bulunmuştur. Gerçekleştirilen vaatlerden en mühim olanı 2 Kasım 1917 yılında İngiltere Dışişleri Bakanının ünlü deklarasyonunda Yahudilerin Filistin'de milli bir yurt sahip olabilmeleri hususunda yardım edecekleri sözüdür. İtalya, Fransa ve Amerika gibi diğer itilaf devletlerinin de deklarasyona arka çıkmasıyla Osmanlı Devleti'nin o bölgeyi koruması zorlaşmıştır. Osmanlı Devleti, Filistin topraklarını korumak için çok mücadele etmiş olmasına rağmen, 9 Aralık 1917 tarihinde İngiltere'nin Kudüs'ü ele geçirmesi neticesinde, Filistin'deki Osmanlı yönetimi sona ermiştir⁷¹.

Siyonizm, XIX. yüzyılın bitiminde çoğalan Anti-semitizm'e yönelik bir tepki biçiminde ortaya çıkan hareketin ismidir. Temel Amacı, dünyanın her tarafına yayılmış olan Yahudileri, uğradıkları zulümlerden kurtararak bir zamanlar sahip oldukları topraklarına (Filistin'e) tekrardan yerleştirmektir. Bu siyasi hareket, 1897 senesinde Theodere Herzl'in öncülüğünde resmi olarak kurulmuştur. Herzl, Siyonizm'in amacını şöyle belirtmektedir: "Siyonizm, çeşitli ülkelerde baskı altında kalan karındaşlarımıza, sığınacakları, daimî, emin ve meşru bir yurt meydana getirmeyi hedeflemektedir⁷²." Öte yandan, Hasan Yıldız'ında ifade ettiği gibi: "Kısacası Siyonizm, Yahudilerin dünya üzerinde hâkimiyet kurma ütopyası olarak değerlendirilebilir⁷³."

⁷¹ Esin Özgül, *1917 Balfour Deklarasyonu Ve Filistin'e Yahudi Göçü*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir 2018, s. 1-3.

⁷² Azmi Erkan, *Osmanlıların Son Döneminde (1840-1920) Filistin'de Yabancılar İle Yahudilerin Toprak Mülkiyeti*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, s. 100.

⁷³ Hasan Yıldız, *Ortadoğu'da Dinler*, s. 14.

Yahudiler arasında Siyonizm'e dair farklı yaklaşımlar mevcut olup, İsrail Devleti kurulduktan sonra da bu ayrı görüşler devam etmekle birlikte; laik, milliyetçi ve dinci siyasi yönelimli hareketler/partiler şeklinde, varlığını devam ettirmiştir. Dini eğilimli siyasi yapılar, Siyonistler ve anti-Siyonistler olarak, başlıca iki ayrı grup olarak ifade edilmektedirler⁷⁴.

Sonuç

XI. yüzyıldan sonra Batı Avrupa'da ulus devletlerin kurulması ve kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, Yahudileri, ticari faaliyetlerden uzaklaştırmak isteyen birçok Avrupa ülkesi dini sebepleri öne sürerek, Yahudileri sürgün etme politikası izlemişler ve bu sürgünler nedeniyle Yahudiler, o zamanın etkili gücü durumundaki Türk Dünyası'na ve Osmanlı İmparatorluğuna sığınmışlardır. Osmanlı Padişahları; Yahudilerin, kabiliyet ve akıllarından yararlanarak imparatorluğun ticaret ve ekonomisinin daha çok güçlenmesini arzu etmiş ve Yahudilerin barış içinde, rahat ve güvenli bir hayata kavuşabilmeleri için gerekli şartları sağlamıştır. Yahudiler, sarayda; sağlık, maliye ve diplomasi gibi alanlarda önemli hizmetlerde görev almışlardır. Ayrıca bilimsel ve teknik becerileriyle, silah teknolojisi, dokumacılık, matbaacılık, sarraflık, para basımı, bankacılık işleri, ithalat, ihracat, gümrük ve ticaret işleriyle, tiyatro gibi sanat dallarıyla katkı da bulunmuşlardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında da Türkiye'nin inşasında önemli rol almışlardır.

Yahudiler, dünya geneline hâkim olabilme arzularını gerçekleştirebilmeleri için malı, amaçlarına ulaştıracak en mühim vasıtalandan biri olarak görmüşlerdir. "Yabancılar Kanunu" ismiyle kabul edilen kuralda; kardeşinden faiz alamazsın fakat yabancıardan faiz alabilirsin ifadesine istinaden, ticarete faiz unsurunu kullanmaları ve gerek Hristiyanlıkta gerek İslam inancında faizin, yasak olmasından dolayı uzak durulmasının bir sonucu olarak Yahudiler, ticarete güçlü bir duruma erişebilmişlerdir. Ayrıca, farklı ülkelerde ayrı milletlerle yaşamlarını sürdürürlerken kendi aralarında çok güçlü bir milli bütünlük sağlamaları ve çoğunlukla ticarete yönelmeleri de oldukça önem taşımaktadır.

Fransız devriminden sonra Avrupa'da Yahudilere yönelik tutum ve davranışlarda olumlu değişiklikler neticesinde Yahudiler, kısmen de olsa rahat bir

⁷⁴ Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi*, s. 69.

yaşama kavuşmuşlardır. Fransız ihtilali ile gün yüzüne çıkan milliyetçilik fikri, Avrupa ülkelerinin de çabalarının bir sonucu olarak, Osmanlı İmparatorluğunda da etkisini göstermiştir. 1839 yılında Tanzimat Fermanı, 1856 yılında Islahat Fermanı, 1876 yılında I. Meşrutiyet ve 1908 tarihinde ise II. Meşrutiyet ilan edilmiştir.

Anti-semitizm ile Yahudi asimilasyonunun Yahudi karşıtlığını önleyemeyeceğine inanan Yahudiler, siyonizm fikrini öne sürmüşlerdir. Haskala hareketi, sonradan “Siyonizm” ismiyle ifade edilen Yahudi milliyetçiliğiyle bütünleşmiştir. I. Dünya Savaşı’nın başlamasıyla birlikte Avrupalı Devletler ve Amerika’nın da desteğiyle Filistin toprakları üzerinde kendi menfaatlerini de ön planda tutarak çeşitli müdahalelerde bulunmuşlardır. 9 Aralık 1917 tarihinde İngiltere’nin Kudüs’ü ele geçirmesiyle, Filistin’deki Osmanlı yönetimi sona ermiştir ve 1948 yılında İsrail Devleti kurulmuştur.

Kaynakça

Adam, Baki. “Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat”. Pınar Yayınları. Ankara, 2001.

Albayrak, Kadir. “Balkanlar’da Üç Dinin Etkileşimi: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet”. *Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut = Islam in the Balkans: Unexpired Hope*. Editör Muhammet Savaş Kafkasyalı. Ankara: Türk İş Birliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA), 2016. s. 351-395.

Akı, Özlem. *Cumhuriyet’ten Günümüze Çanakkale Yahudileri*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale, 2014.

Arık, Durmuş. “Buhara Yahudileri”, *Asya Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 2, Sayı: 2, Bahar 2018, ss. 1-27.

Armstrong, George. *Rothschild Para İmparatorluğu Derin Yahudi Devleti*. Çev. Mert Akçanbaş. Destek Yayınları. İstanbul, 2011.

Arslan, Ali. “Avrupa’dan Türkiye’ye Yahudi Göçünün Stratejik Olarak Kullanılması (1880-1920)”. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 2007, Vol. 3 (5), ss. 7-40.

Arslan, Hammet. “Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu”. *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 11, Sayı: 1. Ocak-Haziran 2014, ss. 119-142.

Ay, Rahim. *Türkiye'de Siyasal İslam Düşünçesinde Yahudi İmajı "Milli Görüş Örneği"*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara, 2011.

Aydın, Mehmet. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik II. Kısım (Talmud Yahudiliği): (1)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 4, 1991, s. 13-34.

Bader Aynur, Eryiğit. *Yahudilik Hıristiyanlık Ve İslam'ın Putperesliğe Bakış i (Kutsal Kitaplar Açısından Bir Değerlendirme)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara, 2008.

Badiou, Alain. *Anti Semitizm Üzerine*. Çev. Oylum Bülbül, Erkal Ünal. Encore Yayınları. İstanbul, 2014.

Batmaz, Kezban. *II. Meşrutiyet Döneminde İttihat Terakki Ve Yahudi İlişkisi (1909-1918)*. Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir, 2002.

Burçak Leyla, *İstanbul'da Yaşayan İstanbul Yahudilerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*, Gazi üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Şubat 2015.

Cornell, Vincent J.. "Tesniye'nin Gölgesinde Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Faize (Interest) ve Aş ırı Faize (Usury) Dair Yaklaş ımlar". *Ribâ'yı Anlamak: İslam İktisadında Faiz*. 2017. s. 23-43.

Çavuşoğlu, Fatih, *Lozan Antlaşması Sonrasında İzmir'de Yahudi Azınlıkların Sosyal Ve Ekonomik Durumlarındaki Değerişim*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2009.

Çetin, Hülya. *İlahi Dinlerde Kurtuluş Anlayış ı*. Kriter Yayıncılık. İstanbul, 2012.

Çetin, Hülya. *Hız. İsa ve Ahlak Öğretisi*. Kriter yayıncılık. İstanbul, 2015.

Çetin, Hülya. "Dağdaki Vaazda Boşanma". *Çankırı Karetekin Üniversitesi Sosyal Bilemler Enstitüsü Dergisi*. Cilt: 3, Sayı:2: 2012. s.227-238.

Çetin, Hülya. "Hz. İsa'nın Dağdaki Vaazına Hristiyanlık Açısından Genel Bir Bakış". *Türk-İslam Araşt ırmalar Dergisi*. Sayı 8. 2013.

Çınar, Ahmet Özgür. *Lozan'dan Sonra Türkiye Yahudileri (1923-1960)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri, 2005.

Çoban, Melih. *Türkiye’de Yahudi Aydımları*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul, 2009.

Demirci, Kürşat. *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*. Ayışığı Yayınları. İstanbul, 1999.

Duva, Hatice, *Yahudi Lobileri Örneğinde Lobilerin Siyaset Ve Ticaretteki Yeri*. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Manisa, 2017.

Erbey, İlyas. *İsrail’de Yahudi Gruplar Arası Farklılıklar Ve Çatışmaların İsrail Siyasal Sistemi üzerindeki Etkileri*. Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2015.

Erdal, İbrahim. “Türk Basınına Göre 1930 Yerel Ve 1935 Genel Seçimlerinde Yahudiler”. *Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık 1. Baskı. İstanbul, 2001, s. 273-283.

Erdemir, Hatice P.; Erdemir, Halil. “Kudüs’te Yahudi İsyanı ve Yahudiler”, *History Studies, Ortadoğu Özel Sayısı*. 2010, ss. 117-136.

Erkan, Azmi, *Osmanlıların Son Döneminde (1840-1920) Filistin’de Yabancılar İle Yahudilerin Toprak Mülkiyeti*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015.

Ertürkmen, Bengi Su. *Ankara Yahudi Mahallesi Birlik Sokak’ta Bulunan Ankara Sinagogu İle Albukrek Ve Araf Konutlarının 19. YY Osmanlı Batılılaşması Bağlamında İncelenmesi*. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2013.

Ford, Henry. *Yahudi Enternasyonalı*. Çev. Mert Akçanbaş. Destek Yayınları. İstanbul, 2013.

Galanti, Avram. *Türkler ve Yahudiler (Tarihi, Siyasi Araştırma)*. Gözlem Gazetecilik Basın Yayın. 3. Baskı. İstanbul, 1995.

Göçmen, Akif. *Yahudi-Müslüman Diyalogunun İmkânı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2010.

Güner, Yasemin. *Ortaçağ Avrupa’sında Yahudi Göçleri Ve Yahudi Kültürü*, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir, 2007.

Gürkaynak, Muharrem. "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi Ve Yahudi Milleti". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*. Cilt: 9, Sayı: 2. 2003, ss. 275-290.

Güven, Erdem. *Türkiye Yahudileri'nin İsrail'e Entegrasyonu*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2006.

Güven, Zeliha Zuhul. *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1999.

Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Adalet". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*. Sayı: 18. 2013, s. 20-24

İpek, Nurdan. *Selanik Ve İstanbul'da Seçkin Yahudi Bankerler (1850-1908)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul, 2011.

İslamoğlu, Hatice. *Elmalılı Tefsirinde Yahudi Ve Hıristiyanlara Bakış*. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Şanlıurfa, 2008.

Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman. Pozitif Yayınları. İstanbul, 2001.

Karagedikli, Gürer. "Altın Çağ" ile Modern Dönem Arasında Osmanlı Yahudileri: Edirne Yahudi Cemaati Örneği (1680-1750)". *Kebikeç*. Sayı 37. 2014, ss. 305-336.

Kaufmann, Francine; Eisenberg, Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik". Çeviren: Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XXIX. 1987, s. 267-283.

Kaya, İlyas Ozan. *Şer'iyeye Sicillerine Göre Galata Yahudi Cemaati (1600-1625)*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir, 2018.

Kaygısız, Hüseyin. *Filistin'e Yapılan Yahudi Göçleri (1881-1917)*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kilis, 2014.

Kaynar, Nilgün. *Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya, 2009.

Kılıç, Musa. "Osmanlı Diplomasisi Hizmetinde Yahudiler". *Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık 1. Baskı. İstanbul, 2011, ss. 91-128.

Kılıç, Musa. "Sicill-i Ahvâl Kayıtlarına göre II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Bürokrasisinde Yahudi Memurlar". *OTAM*. 31. Bahar 2012, ss. 129-155.

Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 7, Sayı: 1. Ocak-Nisan 2010, ss. 33-59.

Metli, Ebru. *Hasidizm'in Yahudi Ve Öteki Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2006.

Ocak, Refika. *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Yahudiler*. Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir, 2004.

Özalkan, Seda. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*. Marmara Üniversitesi Ortadoğu Ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2017.

Özen, Adem. *Cumhuriyetten Günümüze İstanbul Yahudileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 1993.

Özgül, Esin. *1917 Balfour Deklarasyonu Ve Filistin'e Yahudi Göçü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir, 2018.

Özmen, Seda. *Yahudiliğinin İki Temel Dökümanı: Pittsburg Ve Columbus Platformları*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale, 2007.

Sağkulak, Şermin. *19. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Topraklarına Yahudi Göçü*. Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2011.

Sartre, Jean Paul. "Yahudi Düşmanı,". Çev. Emin Türk Eliçin. Salyangoz Yayınları. 1. Baskı. İstanbul, 2008.

Sayar, Süleyman. "Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. Cilt: 9, Sayı: 9. 2000, ss. 1-13.

Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*. ev. Ahmet Emin Dağ. Anka Yayınları. 3. Baskı. İstanbul, 2004.

Subaşı, Doğa Filiz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefardiler". *Türk Sosyal Ve Siyasi Hayatında Yahudiler*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık. 1. Baskı. İstanbul, 2011, ss. 129-159.

Taner, Hülya. "*Kur'an Yolu Tefsiri*"nde Yahudilik İle İlgili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elzığ, 2018.

Tiryaki, Hatice. *Reformist Yahudilik*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2006.

Tokalak, İsmail. *Paranın İmparatorları Rotschild'lerin Küresel Gücü*. Ataç Yayınları. İstanbul, 2014.

Tokel, Meliha. *Tarihte ve Günümüzde Edirne Yahudi Cemaati*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2010.

nal, Asife. "Yahudi Düğün Gelenekleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2. 2016, ss. 225-241.

Yavuz, Nazmiye. *Kitabı Mukaddes Açısından Yahudilik Ve Hristiyanlıkta Seçilmişlik Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2006.

Yeşildal, Mustafa. *Balat'taki Yahudi Kurumlarının Tarihsel Gelişim Süreci*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2006.

Yıldız, Hasan. *OrtaDoğu'da Dinler zerine Bir Araştırma (Yahudilik-Hristiyanlık-İslamiyet)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Tezli Yüksek Lisans Tezi. Elzığ, 2008.

Doğu Hıristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış

Ayşe İÇÖZ*

Özet

Fetihler neticesinde Ortaçağ'da İslam egemenliği altına giren Hıristiyan grupların Arapça'yı yazı dili olarak benimsemeleri 8. yüzyıl'dan 11. yüzyıla kadar süren yaklaşık üç asırlık bir süreci kapsamaktadır. Bu süreçte Arapça eserler veren Hıristiyan yazarlar dili kullanma açısından farklı yaklaşımlar sergilediler. Bu makale Hıristiyan yazarların Arapça'yı yazı dili olarak benimseme sürecinde bu dilin İslam dini ile olan bağlantısının farkında olup olmadıklarını ve bu farkındalığın Arapça'yı benimseme noktasında gösterdikleri yaklaşımlar üzerinde ne denli belirleyici olduğunu değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Eserler incelendiğinde bu farkındalığın bazı Hıristiyan yazarların Arapça'ya olan yaklaşımlarını etkilediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça Konuşan Hıristiyanlar, Doğu Hıristiyanlığı, Melkî, Nesturî, Yakubî

An Overview of the Differing Attitudes of Eastern Christians During the Process of Adopting Arabic as the Literary Language

Abstract

For Medieval Christians who fell under the Islamic rule, the process of adopting Arabic as the literary language took place in the span of three hundred years from the 8th to the 11th century. Christians who wrote in Arabic showed different approaches towards using the language. This article studies whether those Christian authors were aware of the connection between the Arabic language and Islam during this process and how this awareness influenced their attitudes. Their writings show that some authors were conscious of the link between Islam and the Arabic language and this had an impact on their use of the language.

Keywords: Arabic Speaking Christians, Eastern Christianity, Melkite, Nestorian, Jacobite

* Dr., Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Giriş

İspanyol yazar Maria Angeles Gallego “The Impact of Diglossia among the Muslims, Jews and Christians of al-Andalus” (Diglosya’nın Endülüs’te yaşayan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler Üzerindeki Etkisi) başlıklı yazısında Arapça’nın iki farklı varyantı olan standart Arapça (al-‘arabiyya al-fuşha) ve diyalektik Arapça’nın (al-‘âmiyya) ortaçağda Endülüs’te yaşayan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi gruplar tarafından nasıl benimsenip kullanıldığını inceler. “Üst dil” olarak da adlandırılan, resmi yazışmalar, dini ve edebi metinlerde yaygın olarak kullanılan standart Arapça, Kur’an’ın dili olması sebebiyle Müslümanlar tarafından dilin en mükemmel formu olarak görülmüş ve kutsal kabul edilmiştir.¹

Endülüs’te yaşayan gayr-i müslimlerin diyalektik Arapça’yı konuşma dili olarak benimsemeleri sürecinde bir direnç gösterdiklerine dair herhangi bir veri yoktur. Ancak bölgede yaşayan Yahudi ve Hıristiyan gruplar yazı dili olan standart Arapça’yı benimseyip kullanma noktasında farklı temayüller göstermişlerdir. Yahudiler Arapça’nın kullanımı sürecinde üç temel tavır geliştirmişlerdir. Buna göre, resmi yazışmalar için standart Arapça kabul edilip kullanılmış, felsefe, tıp ve gramer gibi ilmi eserler ise Yahudi Arapçası² ile kaleme alınmıştır. Bunun yanında Tevrat’ın ilk olarak kaleme alındığı dil olan İbranice, Arapça ile eşit bir konuma getirilerek derin linguistik analizlere tabi tutulmuş, edebi eserler, özellikle şiirsel metinler bu dilde kompoze edilmiştir. Endülüs’teki Hıristiyanlar, son derece güçlü İslamî çağrışımı sebebiyle, Arapça’nın benimsenmesi sürecinde özellikle Latince’nin geri plana atılmasından duydukları rahatsızlığı sıkça dile getirmişlerdir. Bu süreçte Hıristiyan entelektüeller arasında standart Arapça eser üreten edebiyatçı sayısı iki şair ile sınırlıdır. Bunların dışındaki Arapça yazılmış eserler diyalektik Arapça ile kaleme alınmıştır ve metinlerin gramer ve kelime yapısında Latince’nin etkisi görülmektedir. Neticede standart Arapça’nın sonradan Müslüman olan yerli halk tarafından kabulü ve kullanımı noktasında herhangi bir direnç görülmezken, Yahudiler standart Arapça’nın kullanımını resmi yazışmalarla sınırlandırmış, kendi

¹ Maria Angeles Gallego, “The Impact of Arabic Diglossia among the Muslims, Jews and Christians of al-Andalus” *Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula*, (ed. F. C. Aseguinolaza, A.B. Gonzalez, C. Dominguez), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2010, ss. 352 – 363.

² İbranice karakterler ile yazılan, İbranice’den geçen kelimelerin yoğun olarak görüldüğü, Ortaçağ’da Sefarad Yahudileri tarafından kullanılan Arapça’nın farklı bir formu. Yahudi Arapçasının ortaya ve çıkışı ile ilgili linguistik bir değerlendirme için bkz. Ella Shohat, “The Invention of Judeo-Arabic Nation, Partition and the Linguistic Imaginary” *Intercensions: International Journal of Postcolonial Studies*, sayı 19 (2), ss. 153 – 200.

kutsal metinlerinin dili olan İbranice'yi Arapça ile benzer bir konuma yerleştirerek edebi eserlerini daha çok bu dilde kaleme almışlardır. Yerel Hıristiyan grupların standart Arapça'yı benimseme noktasında son derece isteksiz oldukları, bu dilde eser üreten edebiyatçıların sayısının iki ile sınırlı olmasından, ürettikleri Arapça eserlerdeki Latince etkisinden açıkça anlaşılmaktadır. Gallego, Endülü'steki gayr-i müslim grupların standart Arapça'ya olan bu muhtelif yaklaşımlarının arkasındaki temel nedenin, dilin Kur'an ve İslam dini ile olan bağlantısı olduğunu ifade etmektedir.³

Bu çalışma, Doğu Hıristiyanlarının⁴ İslam egemenliği altına girdikten sonra Arapça'yı yazı dili olarak benimsemeleri sürecinde, Gallego'nun bahsettiği türden linguistik bir farkındalığa sahip olup olmadıklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. İslam toplumunda mevcut olan Arapça'nın kutsal ve mükemmel dil olduğu inanç ve söyleminin etkisinin bölgede yaşayan Hıristiyanların Arapça'yı kullanımları esnasında etkili olup olmadığını değerlendirmek amacıyla, ilk olarak fetihlerin ortaya çıkardığı sosyo-kültürel durum değerlendirilmiş sonrasında bu dilin yazı dili olarak benimsendiği 8. ve 11. yüzyıllar arasında bu coğrafyada yaşamış olan farklı Nasturî, Melkâî ve Yakubî yazarların kaleme aldıkları teolojik eserler dili kullanma şekli açısından, makalenin amacına uygun olarak üç farklı başlık altında incelenmiştir: 1) Arap dilini pratik fayda için benimseyen yazarlar 2) Arapça belîğ eserler kaleme alan yazarlar 3) Müslümanlar'ın Arapça'nın mükemmelliğine dair söylemlerine açıkça karşı çıkan yazarlar. Makalede bu Hıristiyan yazarların Kur'an'ın dili olan Arapça'yı benimseyip eserlerinde kullanma sürecinde dilin İslam dini ile olan bağlantısının farkında olup olmadıkları ve bu farkındalığın onların kaleme aldıkları eserlerin üslup ve tarzını etkileyip etkilemediği soruları metinlerden örnekler verilerek değerlendirilecektir. Makalede seçilen metinler imparatorluk merkezine yakın bölgelerde yaşayan ve fetihleri takiben ilk asırdan itibaren Arapça

³ Gallego, "The Impact of Arabic Diglossia", s. 363 - 365.

⁴ Bu kavram genel olarak 1054'teki büyük bölünme sonrası (schisma) Latin Kilisesi ve Papa'nın otoritesini reddeden kilise mensupları için kullanılmıştır. Bugün Arap ülkeleri, Kuzey Afrika, İran, Etiyopya gibi ülkelerde yaşayan Hıristiyanlar bu başlık altında değerlendirilmektedir. Bu makalede Ortaçağ'da fetihler neticesinde İslam egemenliği altına giren coğrafyada yaşayan farklı mezheplere mensup Hıristiyanlar bu kavram ile ifade edilmiştir. Doğu Hıristiyanları ile ilgili bilgi için bkz. Françoise Briquel-Chatonnet, "Tout commence à Édesse", L'histoire, sayı: 337, 2008, s. 43.

eser üretmeye başlayan Melkâî, Nasturî ve Yakubî yazarların eserlerinden seçilmiştir.⁵

1. Fetihler Neticesinde Ortaya Çıkan Kültürel Atmosfer

İslam ordularının 7. yüzyıldan itibaren başlattığı fetih hareketleri, sadece Gallego'nun çalışmasında konu ettiği İber yarımadasında değil, Orta Doğu ve Afrika'yı da kapsayan geniş bir bölgede yaşayan gayr-i müslim gruplar için sosyopolitik ve kültürel anlamda son derece önemli değişikliklerin gerçekleştiği yeni bir dönemin başlamasına sebep oldu. 8. Yüzyılın ortalarında İslam devletinin sınırları o dönem Sasani İmparatorluğu'nun merkezinde kalan İran'ı içine alacak şekilde doğuda bugünkü Afganistan-Hindistan sınırına, Batı'da Atlas okyanusuna ulaşmıştı. Böylece başta Arap yarımadası olmak üzere Mezopotamya havzası, Suriye, Filistin ve Ürdün bölgelerinde yaşayan farklı mezheplere mensup Hıristiyan gruplar bir yüzyıl içinde kendilerini İslam egemenliği altında buldular. Fetihler neticesinde İslam devletinin sınırları içinde dini azınlık olarak "zımmî" statüsünde yaşayan Hıristiyan nüfus, o dönem dünya üzerinde yaşayan Hıristiyan popülasyonunun hemen hemen yarısını oluşturacak kadar genişti.⁶

Bugün "Arapça konuşan Hıristiyanlar" şeklinde genel bir başlık altında sınıflandırılan bu Hıristiyan gruplar, o dönem fetihler neticesinde ortaya çıkan yeni siyasi duruma hem politik hem kültürel anlamda uyum sağlamak zorunda kaldılar. Entelektüel açıdan İslam egemenliği altına giren Hıristiyanların ilk aşamada baş etmeleri gereken iki temel güçlük vardı: mensubu oldukları yeni imparatorluğun ortak diline (*lingua-franca*) uyum sağlamak ve yeni din mensuplarının kendi inançlarına getirdikleri eleştirilere cevap vermek. Fetihlerden önce Kudüs Patrikliğine bağlı Filistin ve Ürdün civarında yaşayan Melkâîlerin ibadet ve yazı dili ağırlıklı olarak Grekçe idi. Batı Mezopotamya bölgesine hâkim olan Süryani Ortodoks kilisesi mensupları "Yâkubîler" ile ağırlıklı olarak Sasani imparatorluğu

⁵ Kuzey Afrika'da yaşayan Kiptîlerin Arapça'yı yazı dili olarak benimsemeleri süreci diğerlerinden çok daha geç bir dönemde, 10. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Bu nedenle Kiptî yazarların eserleri makaleye dahil edilmemiştir. Farklı Hıristiyan grupların Arapça'yı yazı dili olarak benimseme süreci ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Sidney Griffith, "The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic", *The Muslim World*, 1988, sayı 78, ss. 1 - 28.

⁶ Fetih hareketleri ve sonuçları için bkz. Robert Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2015, ss. 9-12. Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 11. Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Hampshire: Variorum, 1992, s. 57.

topraklarında yaşayan "Nasturî" cemaatleri ise Aramicenin bir lehçesi olan Süryanice'yi kullanıyorlardı.⁷ Söz konusu Hıristiyan gruplar yeni şartlara entelektüel anlamda uyum sağlamakta epey erken davrandılar ve İslam egemenliğine girmelerinin üzerinden bir asır geçmeden Arapça yazılmış eserler üretmeye başladılar.

Arapça'nın İslam egemenliği altına giren farklı Hıristiyan gruplar tarafından kabulü önce Filistin ve Suriye bölgelerinde 8. yüzyılın ortalarında başlamış ve 10. yüzyılın sonunda Kuzey Afrika'da son bulmuştur. Günümüzde bilinen en eski Arapça apoloji Filistin bölgesinde Azize Katerina manastırında tek bir yazma nüshası olan anonim bir eserdir.⁸ Kuzey Afrika bölgesindeki Kiptî'ler tarafından yazılmış elimize ulaşan en eski Arapça eserler 10. yüzyılın ortalarına dayamaktadır.⁹ Dolayısıyla Ortaçağ'da Arapça'nın İslam egemenliği altına giren Hıristiyan gruplar tarafından benimsenmesinin kademeli bir gelişim gösterdiği açıktır. 11. yüzyıla gelene kadar tüm İslam coğrafyası altında yaşayan Hıristiyan topluluklarının Arap dilini yazı dili olarak benimsemeleri açısından homojen bir durumda olduğunu söylemememiz mümkün değildir. Bu kültürel değişim ilk olarak imparatorluk merkezine yakın bölgelerde yaşayan Melkâî, Nasturî ve Yakubî yazarların eserlerinde kendisini göstermiştir.

Arapça vahiy dili olması sebebiyle Müslümanlar için ilk asırlardan itibaren kutsal bir konuma sahipti. Kur'an-ı Kerim'i doğru anlama ve yorumlama çabası, Kur'anın nüzüülünden sonra başlayan dilbilim çalışmalarının temel motivasyon kaynağı olmuştur.¹⁰ Müslüman yazarların eserlerinde Arapçanın diğer dillerden üstün olduğunu acıkça ifade ettiklerini görüyoruz. Mesela Câhiz (ö. 868) dünya üzerinde entellektüel açıdan mükemmelliğe ulaşan Araplar, Hintliler, Yunanlılar ve Farslılar olmak üzere yalnızca dört millet olduğunu söyler ve bunların içinde

⁷ Sidney Griffith, "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods", *Dumbarton Oaks Papers*, 1997, sayı 51, s. 13. Fred Donner, *The Early Islamic Conquests*, New Jersey: Princeton University Press, 1981, s. 94.

⁸ Hıristiyan azınlıkların Arapça eserler üretme süreci hakkında bilgi için bkz. Sidney Griffith, "The Monks of Palestine", ss. 1 - 28. Samir Samir Khalil. "Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period.'" *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, (ed. M.J.L. Young, J.D Latham, and R.B. Serjeant), Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 446. Bilinen en eski Arapça apolojinin neşri ve değerlendirilmesi için bkz. Samir Khalil Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity." *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period*, (ed. Samir Khalil Samir and Jorgen Nielsen), Brill, Leiden, 1994, ss. 57 - 115.

⁹ Griffith, "The Monks of Palestine", 6.

¹⁰ Arapça gramerin ortaya çıkışı ile ilgili bkz. Abdurrahmân bin Muhammed ibnu'l-enbârî, *Nuzhetu'l- edibbâ' fi Tabaqātu'l-'udebâ*. (nşr. Attia Amer), Almqvist&Wiksell, Stockholm, 1963, s. 6.

dillerinin kelime hazinesinin zenginliği, belâgat ve şiirlerinin mükemmelliği sebebiyle Arapların bu sıranın en üstünde yer aldığını ifade eder.¹¹

Dolayısıyla İslam egemenliği altına giren Hıristiyan gruplar bu dinin etkisini sadece politik alanda değil, kültürel ve entelektüel alanlarda da yoğun olarak hissettiler. Arapça'nın yazı dili olarak benimsenmesi süreci onların bu değişime entelektüel anlamda uyum sağlama çabalarından biridir. Bu süreçte Hıristiyan yazarlar dili kullanma noktasında farklı temayüller göstermişlerdir.

2. Arapça'yı Pratik Fayda İçin Benimseyen Yazarlar

Arapça yeni kurulan İslam devletinin resmi diliydi, bu nedenle İslam egemenliği altına giren azınlıkların bu dili öğrenmeleri kültürel anlamda yeni topluma entegrasyonları için hayati bir önem taşımaktaydı. Daha önce kendi yerel ibadet dillerinde formüle ettikleri teolojilerini tamamen farklı bir dinin, İslam'ın, teolojik terminolojisi tarafından şekillenmiş bir dil olan Arapça'da, bu dinin mensuplarının doktrinlerine yönelttikleri eleştirileri de dikkate alarak tekrar ifade etmek esasen Hıristiyanların daha önce hiç karşılaşmadıkları bir durumdu. Bu alışılmadık yeni durum Ortadoğu ve çevresinde yaşayan Hıristiyanların sosyal hayatları ve teolojilerinde Siney Griffith'in "gelişim" olarak tanımladığı kalıcı değişikliklere sebep oldu.¹²

9. yüzyılda yaşamış olan Melkâî apolojist Teodor Ebû Kurrâ'nın (ö. 820) Teslis doktrinini kelam tartışmalarındaki sıfatlar bağlamında açıklaması bu durumun örneklerinden sadece biridir. Eserinde Ebû Kurrâ önce Kitab-ı Mukaddes'teki Tekvin bahsine atıfta bulunarak Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını ifade eden Tekvin 1 – 27 ayetini hatırlatır ve devam eder:

Adem'in yaratılışında üstünlükler ve kusurlar mevcuttur. Adem'in doğasına baktığımızda o bugün vardır, yarın yoktur, yaşar ve olur, hem bilgili hem cahildir, hem akıllı hem akılsızdır, hem güçlü hem zayıftır. Onun bütün sıfatları bu şekilde meziyet ve kusurlar olmak üzere çiftler halindedir.¹³

¹¹ Charles Pellat, "Al-Gahiz. Les nations civilisées et les croyances religieuses," *Journal Asiatique*, 1967, sayı 255, ss. 68-87.

¹² Griffith, *The Church in the Shadow*, s. 156.

¹³ Tevdürus Ebû Kurrâ, *Maymar fi vucüd el-hâlik ve'd-dîn el-kavîm*, (nşr. Ignace Dick), el-Mektebu'l-Bülûsiye, Cûniye, 1982, s. 220.

Ebû Kurrâ'ya göre Adem'e bakarak onun sıfatları vasıtasıyla Allah'ı tanıyabiliriz. Ancak bu noktada Adem'in sıfatlarının üstünlük ve kusurluluk şeklinde iki yönlü olduğu, yaratıcının ise her türlü kusur ve noksanlıktan münezzeh olduğu hususu akıldan çıkarılmamalıdır. Ebû Kurrâ Allah'ın sıfatlarından bahsederken o dönemin İslam kaynaklarında çokça zikredilen sıfatları özellikle seçer:

Öyleyse biz Adem'in bildiğini gördüğümüzde deriz ki "Âdem biliyordu, o halde o kimden geliyorsa O da biliyor. Böylece Âdem biliyorsa anlıyoruz ki Allah da biliyor ('alim). Ancak Allah'ın bilgisi Adem'in bilgisi gibi değildir, ondan çok daha üstündür. Çünkü Adem'in bilgisi onun duyularından gelir veya o bilgiyi başka biri kendisine öğretmiştir.¹⁴

Ebû Kurrâ burada Kitâb-ı Mukaddese dayanan bir öğretiyi kelimeler tartışmalarında yeri olan Allah'ın sıfatları konusuna uyarlayarak açıklamaktadır.

Benzer şekilde, Ebû Kurrâ'nın çağdaşı "Nasturî" ilahiyatçı 'Ammâr el-Basrî Allah'ın "hayat" ve "kelam" sıfatlarını Teslis'in "Kutsal Ruh" ve "Oğul" öğeleri ile irtibatlandırır ve Tanrı'nın bu sıfatlara sahip olması gerektiğini ifade eder:

Biz Tanrı üçtür [üç ilahi cevherden oluşur] demiyoruz. Bizim Baba, Oğul ve Kutsal Ruh öğretimiz Tanrı'nın yaşadığı ve konuştuğu inancının bir ifadesidir. Bu anlamda Baba hayat ve kelam sahibidir. Hayat Kutsal Ruh, kelam Oğuldur.¹⁵

Yâkubî Ebû Râita (ö. 835) çağdaşlarından biraz daha farklı bir yol izleyerek öncelikle "birlik" kavramının anlamı üzerinde durur ve Müslüman ve Hıristiyanların "birlik" tanımlarının farklı olduğunun altını çizer.¹⁶ Aristo'nun "bireleşme ilkesi"ni temel alarak birliğin cins, tür ve sayı olmak üzere üç açıdan değerlendirilebileceğini ifade eder.

Ebû Râita'ya göre Müslümanlar "birlik" kavramını eşyanın sayı olarak birliği şeklinde anlayarak Hıristiyanların Teslis inancını eleştirmekte ve yanlışlığına düşmektedirler. Tanrı "tür" olarak kendisinde farklı varoluşları bulunduran "bir"dir. Onun birliği sayı ile değil "tür" bakımındandır. Ebû Râita burada Tanrı'nın varlığı için Grekçe "ousia" terimini Arapça'ya "cevher" şeklinde tercüme eder. Ona göre bu

¹⁴ Ebû Kurrâ, *Maymar fi vucûd el-hâlik*, s. 222.

¹⁵ 'Ammâr el-Basrî, *Kitâb el-burhân ve'l-kitâb el-mesê'il ve'l-ecvibe*, (nşr. Michel Hayek), Dâru'l-meşriku'l-mektebe el-şarkıyye, Beyrut, 1977, s. 48.

¹⁶ Ebû Râita, *Ebû Râita el-Tikritî ve risâlatuhu fî'l-sâlûs el-mukaddes*, (nşr. Salim Dakkaş), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2005, ss. 65 - 66.

terim Tanrı'nın diğer bütün yaratılmışlardan üstün oluşunu ve onlarla karşılaştırılmayacağını ifade eder. Sayılar genel olarak tek ve çift olmak üzere iki gruba ayrılır ve bu iki grup Tanrı'nın özünün bir parçası olan üç hipostazda mükemmel bir şekilde ifadesini bulur.¹⁷

Ebû Râita bir cevher ve üç hipostaz formülünün Tanrı'nın zatını tarif etmede en mükemmel tanım olduğu argümanını takiben Müslümanlara aşına olan Allah'ın sıfatları konusu ile bağlantı kurar ve Allah'ı tasvir eden sıfatların ezeliği hususunu sorgular. İlim, hayat ve hikmet gibi sıfatların onun zatının bir parçası olarak ezeli kabul edilmesi gerektiğini ifade eder, aksi durumda zamanda geri gidildiğinde Allah'ın bu özelliklere sahip olmadığı bir dönemin olduğu gibi bir yanlışlığa ortaya çıkar ki bu Allah'ın her bakımdan üstünlüğüne gölge düşürür.¹⁸ Ebû Râita burada o dönem Müslümanlarının aşına olduğu Allah'ın zati ve fiili sıfatları hususu ile bunların ezeliği tartışmasına atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın hipostazlarının da onun sıfatları gibi yorumlanması gerektiğini detaylarıyla açıklar.

Görüldüğü gibi 9. yüzyılda Arapça eserler kaleme alan bu yazarlar Hristiyan okurların ihtiyacına binâen, Müslüman yazarların eleştirilerini dikkate alarak Teslis inancını sıfatlar bağlamında açıklamışlardır. Söz konusu yazarların İslam'daki kelam tartışmalarına hâkim olup bu hususları sık sık eserlerinde dile getirmeleri bu Hristiyan ilahiyatçıların bazı modern araştırmacılar tarafından "Hristiyan mütekelimler" olarak tanımlanmasına sebep olmuştur.¹⁹

10. yüzyılda yaşamış olan Yakubî filozof, apolojist Yahyâ ibn 'Adî (ö. 974) de tevhid tartışmalarında Ebû Râita'yı takip ederek Aristo'nun bireyleşme ilkesini kullananlardandır. Nasturî filozof Mattâ ibn Yunus ve Farabî'nin öğrencisi olan, Mattâ ibn Yunus'un 940'ta ölmesi ve Farabî'nin Halep'e taşınmasından sonra, 974 senesindeki vefatına kadar Bağdat'ta önemli bir entelektüel figür olarak hayatını sürdüren Yahyâ, kendisinden önceki Hristiyan yazarlara göre daha felsefi bir yol izlemiştir.²⁰ Felsefeci kimliği yazdığı eserlerde de ön plana çıkmış, kendi döneminde

¹⁷ Ebû Râita, *Ebû Râita el-Tikritî ve risâlatuhu*, 68 - 70.

¹⁸ Ebû Râita, *Ebû Râita el-Tikritî ve risâlatuhu*, 74 - 75.

¹⁹ Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam. Theodore Abû Qurrah on Discerning the True Religion", *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, (ed. Samir Khalil Samir ve Jorgen Nielsen), Leiden: Brill, 1994, s. 5. Sandra Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abû Râita*, Brill, Leiden, 2006, s. 34.

²⁰ Hayatı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yahyâ ibn 'Adî, *The Reformation of Morals / Yahyâ ibn 'Adî: A Parallel English-Arabic Text Translated and Introduced by Sidney H. Griffith*, (nsr. Sidney Griffith), Brigham Young University Press, Utah, 2002, ss. xiv - xxviii.

felsefeciler ve gelenekçiler arasındaki gerilimde felsefecilerin safında yer alarak bu konuda bir risale kaleme almıştır.²¹ Eserlerinin daha çok felsefi konulara eğilmesi nedeniyle kullandığı dil de felsefi bir niteliktedir. Yahyâ'nın polemik karakter taşımayan eserlerinde kullandığı Arapça metinlerin dilleri, türleri ve içerikleri itibarıyla çok fazla dini ifade ve terimler içermez. Öyle ki, kendisine nispet edilen ahlak risalesi *Risâle fî Tehdîb el-ahlâk* daha önce birçok defa Câhiz (ö. 255/868), İbnu'l Heysem, (ö. 432/1041) Muhyiddîn ibn Arabî (ö. 638/1240) gibi farklı Müslüman yazarlara atfedilmiştir.²²

Özetle, bu gruptaki yazarların eserlerini incelediğimizde Arapça'yı çağdaşları olan Müslümanların Hıristiyanlığa yönelttikleri eleştirilere cevaben dindaşları için teolojik eserler kaleme almak gibi pratik bir fayda için kullandıklarını görüyoruz. Kullandıkları dil ve eserlerinin içeriği mensubu oldukları yeni toplumun dini inancının etkilerini yansıtmaktadır. Yazarlar teolojinin konularını açıklarken o dönemin Müslümanlarının temel kelimeler tartışmalarına atıfta bulunarak kendi dini doktrinlerine yöneltilen eleştirilere bir anlamda cevap vermektedirler. Bu entelektüel çaba, temel Hıristiyan doktrinlerinin yeniden yorumlanıp, o dönem İslam egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların anlayacağı ve ikna olacağı şekilde Arap diline tercümesi şeklinde değerlendirilebilir. Bu yazarların eserlerinde Arapça'nın İslam'ın kutsal kitabının dili olması sebebiyle bu din ile bağlantısına dair açık ya da üstü kapalı herhangi ifadeye rastlanmamaktadır.

3. Arapça Belîğ Eserler Kaleme Alan Yazarlar

Bazı Hıristiyan yazarlar çok erken tarihlerden itibaren Arapça "belîğ" eserler kaleme almaya başladılar. Örneğin günümüzde "En Erken Arapça Apoloji" olarak bilinen *Fî Teslîs Allah el-Vâhid* başlıklı anonim eserin giriş kısmı Mekki surelere benzer şekilde secî usulünde kompozede edilmiştir.

Eser genel olarak Müslümanların eleştirilerine hedef olan temel Hıristiyan doktrinleri Teslis ve Enkarnasyon konularını işler. Eserin giriş bölümü aşağıdaki

²¹ Risalenin neşri için bk. Gerhard Endress, "Maqâlat Yahyâ Ibn 'Adî ibn Hamîd ibn Zakariyyâ fî tabyînal-faşl bayna şinâ'atay al-mantiq al-falsafî wa-l-naḥw al-'arabî", *Journal for the History of Arabic Science*, 1978. sayı 2, ss. 181-193.

²² Sindy Griffith, "The 'Philosophical Life' in Tenth Century Baghdad: The Contribution of Yahyâ Ibn 'Adî's Kitâb tahdhîb al-akhlâq", *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, (ed. David Richard Thomas), Brill, Leiden, 2003, s. 132.

örnekte olduğu gibi Tanrı'yı öven bir kısım dualardan oluşur ve Kur'anî ifadeler içerir.

Ente erhamu'r-râhimîn

'Alâ'l 'arşi isteveyte²³

Sen merhametlilerin merhametlisisin.

Arş-ı âlâya istiva ettin.

Bu ifadeler Kur'an'ın Taha suresi 5. ayetindeki "Rahman arşın üzerine istiva etti" ifadesini hatırlatmaktadır. Burada yazarın ilk cümlede Allah'ın "Rahman" sıfatı üzerine vurgu yapması da bu anlamda okuyucuyu bir sonraki ifadeye hazırlar niteliktedir. Bu anlamda yazarın Kur'an'daki anlatıma aşına olduğunu görüyoruz. İlk cümlede yazarın yaratıcıyı Kur'an'da ifade edildiği şekilde Arapça "erhamu'r-râhimîn" şeklinde tasvir etmesi de bu bağlamda dikkat çekicidir.

Benzer şekilde yazar Kitab-ı Mukaddes'te ismi geçen önemli şahıslardan ve peygamberlerden bahsederken de Kur'anî bir dil kullanır. Örneğin Hz. Adem'in yaratılışını anlatırken "Şümme eskennêhu'l-cenneh"²⁴ ifadesini kullanır. Bu ifade Bakara Suresi 35. ve Araf suresi 19. ayetlerinde kullanılan "Yâ Âdem üskün ente ve zevcûke el-cenneh" "Ey Âdem sen ve eşin cennete yerleşin" ifadelerini hatırlatmaktadır. Hz. İsa'dan bahsederken de yazar birçok Kur'anî ifadeye başvurur. Mesela "Allah kendi kelimesi ve nurunu insanlara rahmet ve rehber olarak gönderdi"²⁵ ifadesi de yine Kur'an'da Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi²⁶, rahmeti²⁷ olarak tasvir eden ayetlerle paralellik arz etmektedir. Ayrıca burada İncil'i rehber ve nur olarak tasvir eden Maide suresi 56. ayetinin de bir yansımasını görüyoruz.²⁸ Samir Khalil eserin özellikle giriş kısmının Hıristiyan bir çevreden geldiğine dair hiçbir işaret olmadığını ifade eder ve bu tarzın yazarın üzerindeki İslam etkisinin bir göstergesi olduğunu söyler.²⁹

Secî usulünde kaleme alınmış olan eserlerin en gelişmiş ve sembolik örneğini 10. yüzyıl sonlarında "Nasturî" bir Hıristiyan tarafından kaleme alınmış

²³ Samir, "The Earliest Apology", s. 68.

²⁴ Samir, "The Earliest Apology", s. 77.

²⁵ Samir, The Earliest Apology, ss. 75 - 76.

²⁶ el-Nisa, 4/ 171.

²⁷ el-Meryem, 19/21.

²⁸ Samir, "The Earliest Apology", ss. 75 - 76.

²⁹ Samir, "The Earliest Apology", s. 69.

olan Kitâbu'l-Mecdel oluşturur.³⁰ Yedi ana bölümden oluşan eser Hıristiyan teolojisinin temel doktrinleri Teslis ve Enkarnasyondan Kilise tarihine, Hıristiyanlığın ahlaki meselelerinden Yahudi şeriatının reddine oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Arap dilinde kaleme alınmış ilk teolojik ansiklopedi olma özelliğini taşıyan eser baştan sona secî usulünde kaleme alınmıştır. Bazı istisnalar dışında yazar takip ettiği bu tarzı eserin sonuna kadar devam ettirir. Bo Holmberg, Kitâbu'l-Mecdel'in 2. bölümünün "zürve" başlıklı ilk kısmının linguistik yönlerini incelediği makalesinde morfoloji, sentaks, fonetik ve kafiye gibi unsurlar dikkate alınmadan eserin tam olarak anlaşılamayacağını ifade eder. Kitâbu'l-Mecdel'in 2. bölümün ilk faslı aşağıdaki ifadelerle başlar:

Zürvetu'l-îmani tevhid Allah el-mevcûdu'l-ḥayyu'n-nâtik

Bârî'ü's-semâvîti ve'l-erdi ve mubdî'î's-sâira'l-ḥalâik

Münşî' el-berâye bi'l-nî'meti ve'l-faḍl

Mübdî' el-eşyâ bi'l-ḥikmeti ve'l-'adl³¹

İmanın zirvesi var olan, yaşayan, kelim sahibi Allah'ın birliğidir.

[O ki] Yeri ve göğü yoktan var eden, bütün canlıların yaratıcısıdır.

³⁰ Eserin yalnızca bazı bölümleri neşredilmiştir. Neşredilen bölümlerin listesi için bkz. Mark Swanson, "Kitâb al-Majdal", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, (ed. David Thomas, Alex Mallet), Brill, Leiden, 2010, II, ss. 629 - 632. Eserin bazı nüshaları 'Amr ibn Mattâ'ya atfedilirken, kilise tarihini ihtiva eden beşinci bölümüne ait bazı nüshalarında 12. yüzyılda yaşamış olan Mâri ibn Süleyman'ın ismi geçmektedir. Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur* adlı eserinde daha önceki yazarlar Assemani, Henrico Gismondi ve Gustav Westphal'in ifadelerine dayanarak eseri 12. yüzyılda yaşamış olan Mâri ibn Süleyman'a atfetmiştir. Buna göre 'Amr ibn Mattâ 14. yüzyılda Kitâbu'l-Mecdel'i model olarak beş bölümlük *Esfârü'l-esrâr* isimli eseri kompoze etmiştir. Bu eser 14. yüzyılda yaşamış olan Salîba ibn Yuhanna isimli bir rahip tarafından intihal edilerek günümüze ulaşmıştır. Bo Holmberg "A Reconsideration of the Kitâb al-Magdal" başlıklı makalesinde bu teorinin yazmalardaki bilgilerle çeliştiğini ifade eder. Eserin en eski yazma nüshalarında 'Amr ibn Mattâ'nın ismi geçerken, Mâri ibn Süleyman'ın ismi sadece kilise tarihi ile ilgili bölümde birinci tekil şahıs formunda zikredilmiştir. Bunun yanında yazar yaptığı bazı alıntılarda 10. yüzyılda yaşamış olan Hıristiyan yazarlardan "çağdaşlarımız" şeklinde bahsetmiştir. Yazmalardaki atıfları ve bu ifadeleri dikkate alarak yaptığı değerlendirmede Holmberg Kitâbu'l-Mecdel'in 'Amr ibn Mattâ tarafından 9. yüzyıl sonları ile 10. yüzyıl başlarında kaleme alındığını, Mâri ibn Süleyman'ın ismi kilise tarihi ile ilgili bölümünü tamamlayan kişi olduğunu, Salîba ibn Yuhanna'nın ise 14. yüzyılda Kitâbu'l-Mecdel'i model olarak kendi eseri *Esfârü'l-esrâr*'i yazdığını belirtir. Günümüzde Kitâbu'l-Mecdel'in yazarı ve tarihi ile ilgili akademik çevrelerde kabul gören teori Holmberg'e ait olan teoridir. Kitâbu'l-Mecdel *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* isimli ansiklopedik eserin 900 - 1050 tarihleri arasındaki periyodu kapsayan II. cildinde yer almıştır. Burada 'Amr ibn Mattâ Kitâbu'l-Mecdel'in muhtemel yazarı olarak zikredilmiştir. Bu nedenle bu makalede yazar ve eserin tarihi ile ilgili Holmberg'ün teorisi temel alınmıştır. Georg Graf'ın teorisinin için bkz. Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. c. 3. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947, 200, 216 - 217. Graf'ın tepisinin detaylı analizi ve Holmberg'ün değerlendirmesi için bkz. Bo Holmberg "A Reconsideration of the Kitâb al-Magdal" *Parole de l'Orient: Revue Semestrielle des Études Syriaques et Arabes Chrétiennes: Recherches Orientales: Revue D'études et de Recherches sur les Églises de Langue Syriacque*, sayı 18, 1993, ss. 255 - 273. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*'deki madde için bkz. Swanson, "Kitâb al-Majdal", ss. 627-632.

³¹ Bo Holmberg, "Language and Thought in Kitâb al-majdal, bab 2, fasl 1, al-Dhurwa", *Christians at the Heart of Islamic rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, (ed. David Thomas), Brill, Leiden, 2003, s. 166.

[Kendisi] Yaratılmışları fazlı ve nimeti ile ortaya çıkaran

Her şeyi hikmet ve adalet ile yaratandır.

Bu cümlelerde dize sonlarındaki kafiyeli ifadeler seci usulünün en temel unsuru olarak dikkat çekmektedir. Bunun dışında son iki cümle aynı hece sayısına sahiptir. Cümle yapısı bakımından her iki cümle de izafet tamlaması ile başlayıp “bi” harfi cerri ile devam etmiştir. Bütün bunların dışında ilk cümledeki kelimeler morfolojik açıdan takip eden cümledeki kelimeler ile paralellik gösterir. Arapça ifadedeki “Mübdî” kelimesi “Münşî” ile, “bi’l-ḥikme” ifadesi “bi’n-nîme” ifadesi ile, “ve’l-’adl” ifadesi “ve’l-’adl” ifadesi ile aynı ritim ve tınıya sahiptir.³²

Bo Holmberg yazısında eserde Kur’anî kelime ve ifadelerin kullanımının oldukça yaygın olduğunu ifade eder ve yazarın ilahi sıfatlara “esmâ’ül-ḥüsnâ” şeklinde atıfta bulunmasını örnek gösterir. Bu ifadenin geçtiği bölümde el-kavî, el-ḥakîm, el-’alîm, el-ḡanî, el-kâdir, er-raḥmân, şeklinde yazar tarafından zikredilen sıfatların bir çoğunun İslam geleneğinde “esmâ’ül-ḥüsnâ” başlığı altında sınıflandırılan Allah’ın isimlerinden olması yazarın Müslümanların bu konudaki söylemlerini bildiğine işaret etmektedir.³³ ‘Amr’ın eserde “esmâ’ül-ḥüsnâ” ifadesini, Kur’andaki Arapça ifadeye paralel olarak “lehu’l-esmâ’ül-ḥüsnâ” şeklinde kullanması dikkat çeken bir başka husustur.³⁴ Kur’an’da “esmâ’ül-ḥüsnâ”nın zikredildiği dört ayetten üçünde ifade Arapça olarak bu şekilde zikredilmiştir.³⁵

Holmberg gibi, *Bibliographic History of Christian Muslim Relations* isimli ansiklopedik eserde Kitâbu’l-Mecdel maddesini yazan Mark Swanson da ‘Amr ibn Mattâ’nın kullandığı dilin Kur’anî ifade ve terimler açısından zengin olduğunu belirtir.³⁶ Bu noktada sorulması gereken soru her iki Batılı yazarı da eserin dili ile ilgili böyle bir yorum yapmaya iten sebebin ne olduğudur.

Kitâbu’l-Mecdel’in yazma nüshaları incelendiğinde Holmberg ve Swanson’ın neden böyle bir izlenim edindiği daha net anlaşılmaktadır. Eserin Bibliothèque Nationale de France’da bulunan en eski nüshası kafiyeli bir şekilde “Bismillâhirraḥmânirraḥîm ve’l-kuvvetu billahi ‘aliyyi’l-azîm” ifadesi ile başlar.

³² Holmberg, “Language and Thought”, s. 166.

³³ Holmberg, “Language and Thought”, s. 170 - 171.

³⁴ ‘Amr ibn Mattâ, Kitâbu’l-Mecdel, Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits Arabes, Manuscrits Crétiens, Arabe 190, 39a. Eserin bu nüshası kütüphane katalogunda Mâri ibn Süleyman’a atfedilmiştir ve bu şekilde kayıtlıdır.

³⁵ el-Araf, 7/180, el-Isra, 17/110, el-Ḥaşr, 59/24, el-Taha, 20/8.

³⁶ Mark Swanson, “Kitâb al-Majdal”, s. 630.

Besmele'nin Kur'an'daki surelerin başında kullanılan bir başlangıç tümcesi olduğu açıktır. Ortaçağ'da Hıristiyanlar zaman zaman bu ifadeyi eserlerinin başlangıcında kullansalar da genellikle yanına eserin Hıristiyan bir yazara ait olduğunu belirtmek amacıyla haç gibi bir sembol koyarlardı. Bazı Hıristiyanlar eserlerinin başında Kur'an kaynaklı olan bu ifadeyi kullanmak yerine Hıristiyanlığa uyarladıkları "Bismi'l-eb ve'l-ibn ve rûhu'l-kuds" ifadesini kullanmayı tercih ediyorlardı.³⁷ Kitâbu'l-Mecdel'de kullanılan besmelenin başında ya da sonuna eserin Hıristiyan bir yazara ait olduğunu belirtecek herhangi bir işaret yoktur. Besmeleyi takip eden ifade bir çok Müslümanın günlük hayatta kullandığı, "la havle ve lâ kuvvete illâ billahî'l-'aliyyî'l-'azîm" ifadesini çağrıştırmaktadır.³⁸ Bu noktada yazarın besmelenin İslami bir ifade olduğunun farkında olup olmadığı sorulabilir. Eserin ikinci bölümünün son kısmında 'Amr ibn Mattâ Müslümanların Kur'an'a "Bismillâhirrahmânirrahîm" şeklinde başladıklarını belirterek bu ifadenin Kur'an kaynaklı olduğunu açıkça ifade eder:

Müslümanlar Kur'an'larına *Bismillâhirrahmânirrahîm* ile başlarlar. [Onlar bu şekilde] hipostazların sayısında hiçbir eksiltme ya da artırma yapmadan zikrederken, Tanrı'nın bir olduğunu söylerler. Bu ifadede üç farklı sıfat, tek bir Tanrı'yı ifade etmek için bir araya gelmiştir.³⁹

Burada 'Amr açıkça besmelenin kaynağının Kur'an olduğunu söylerken, kendisinden önceki Hıristiyan yazarların Teslis'i açıklarken kullandıkları sıfatlar polemigine atıfta bulunmaktadır. Bu noktada kendisi eserine Hıristiyanların daha yaygın kullandıkları "Bismi'l-eb ve'l-ibn ve rûhu'l-kuds" ifadesi yerine İslami olduğunu bildiği "Bismillâhirrahmânirrahîm" ile başlamıştır.

Eserin bölüm başlıkları incelendiğinde yine yazarın İslami terimleri kullanmaktan çekinmediğini görüyoruz. Örneğin ahlakî konuların işlendiği "el-Meşâbih" başlıklı bölümün ilk alt bölümü "Takvâ" şeklinde isimlendirilmiştir.⁴⁰ Aynı bölümde yazar ahlaklı bir yaşam tarzının Tanrı'nın buyruklarına uymak ile gerçekleşeceğini anlatırken "Vallâhu lem ye'mûru bi'l-fahşâ ve lâ yuhibbu men ya'melu'l-sû" (Allah ahlaksızlık emretmez ve kötülük yapanları sevmez) ifadesini

³⁷ Karin Almladh, "The "Basmala" in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians" *Orientalia Suecana*, sayı59 (2010), s. 56.

³⁸ Buhârî, "Kitâbu'd-Daavât", 67, Hadis No: 6347.

³⁹ 'Amr ibn Mattâ, *Kitâbu'l-Mecdel*, 85a.

⁴⁰ 'Amr ibn Mattâ, *Kitâbu'l-Mecdel*, 152b.

kullanır.⁴¹ Bu cümlelerin ilk kısmı Kuran'daki "İnnallahe lâ ye'müru bi'l-faḥṣâ" ayeti ile neredeyse aynıdır.⁴² Genel olarak bu örnekler değerlendirildiğinde Batılı yazarların neden eserin dilindeki Kuran etkisini vurguladıkları anlaşılmalıdır.

Beliğ Arapça ile yazılan teolojik eserlere bir başka örnek olarak 10. yüzyıl sonlarında yaşamış olan Melkâî piskopos Süleyman el-gazzî'nin (ö. 1027'ten sonra) Divân'ı örnek gösterilebilir. Farklı teolojik konuların işlendiği uzunluğu üç bin satır geçen bu eser doksan yedi kasideden oluşur. Yazar genel olarak eserde türe ait bütün vezinleri kullanır ancak sık sık vezni bozacak şekilde yerel ifadelere yer verir. Benzer şekilde eserde konular da çok hızlı bir şekilde değişir. Eserde Melkâîyye doktrinlerinin doğruluğu hem Hıristiyan gruplara karşı hem de Müslümanlara karşı onların inanç esaslarındaki yanlışlar ortaya konarak savunulur. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'te Musa peygamber ve Meryem ile ilgili hadiseleri aktarırken Müslümanlara aşına olacak Kur'anî ifadeler kullanır. Bir Hıristiyan tarafından kaleme alınmış bilinen ilk teolojik şiir olma özelliği taşıyan Divan'ın en eski nüshası 15. yüzyıla aittir. Kırktan fazla yazması bulunan bu eser iki defa neşredilmiştir.⁴³

Genel olarak Hıristiyanların ürettiği belîğ Arapça eserlere bakıldığında, bu eserlerin bir başka ortak özelliği olduğu görülmektedir. Bu metinler Kur'an'dan alınmış birçok ifade ve terim içermektedir. Bu durum Hıristiyan yazarların Arapça'nın İslam dininin kutsal kitabı ile olan bağlantısının farkında olduklarının bir göstergesidir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu eserlerdeki Kurani dil Batılı araştırmacılar tarafından da fark edilmiştir.

Scott Bridger Arapça secî usulünde kaleme alınmış en erken anonim apolojetik eser ile ilgili yaptığı değerlendirmede yazarın metinde sık sık Kur'anî ifadeler kullanmasının amacının dinleyiciler üzerinde Kur'an'ın bıraktığı duygusal etkiyi bırakmak olduğunu ifade eder.⁴⁴ Bu gruptaki yazarların eserlerini belîğ bir dille kaleme alırken, Kur'anî terim ve ifadeleri yoğun olarak kullanmaları, Müslümanlar tarafında dillendirilen Kur'an ile standart Arapça'nın yakın ilişkisinin farkında olduklarının açık bir göstergesidir.

⁴¹ 'Amr ibn Mattâ, *Kitâbu'l-Mecdel*, 154a.

⁴² el-Araf, 7/28

⁴³ Samuel Noble, "Sulaymân al-Ghazzî", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, (ed. David Thomas, Alex Mallet), Brill, Leiden, 2010, II, 618 - 619.

⁴⁴ Scott Bridger, *Christian Exegesis of the Qur'an*, Pickwick Publications, Oregon, 2015, s. 100.

4. Arapça'nın Üstünlüğünü Reddeden Yazarlar

Bu dönemde eser üreten Hıristiyan yazarlar arasında Arapça'nın mükemmelliği ve diğer dillere olan üstünlüğü söylemlerine açıkça karşı çıkanlar da olmuştur. Nusaybinli İliya'nın (ö. 1046) vezir Ebû Kâsim el-Hüseyn ibn Ali el-Mağribî ile 1026 ve 1027 yılları arasında yaptığı çeşitli görüşmelerin kaydını içeren eseri *Kitabu'l-Mecâlîs*'in altıncı bölümünde bu konu detaylı olarak apolojetik bağlamda tartışılmıştır. Eserin bu bölümü Arapça'nın gramer, sentaks, kelime zenginliği ve yazı stilleri gibi birçok hususta Süryanice ile karşılaştırılması konusuna odaklanmıştır.⁴⁵ Esasen, Hıristiyan inanç esaslarının tartışıldığı apolojetik bir karakterdeki *Kitabu'l-Mecâlîs*'te böyle bir bölümün olması Arap dilinin üstünlüğü söyleminin dönemin Müslüman ve Hıristiyan entelektüelleri arasında bir tartışma hususu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Tartışma vezirin "Sizde de Müslümanlar'da olan ilimlerden var mı" şeklindeki sorusuyla başlar. İliya'nın Müslümanların sahip olduğu ilimlerden birçoğunun Süryanice'den tercüme edildiğini söylemesiyle münazara Arap dili ile Süryanice'nin karşılaştırılmasına evrilir.⁴⁶ Görüşme daha çok "monolog" tarzında devam eder, vezir soru soran taraf, İliya ise cevap verendir.

Vezir İliya'dan Arapça gramer ile Süryanice grameri karşılaştırmasını istediğinde İliya Süryanice gramerin Arapça gramere göre daha güzel ve faydalı olduğunu ifade eder. Bunun üzerine vezir İliya'ya fâil ile mef'ûl'u nasıl ayırt ettiklerini sorar. İliya Süryanilerin karışıklık olması ihtimali ortaya çıktığında mefulun önüne "lam" harfi eklediklerini ifade eder.⁴⁷ Burada İliya açıkça Süryanice'nin Arapça'ya göre daha sarîh bir dil olduğunu ifade etmektedir. Eserin ilerleyen bölümlerinde kendisinin son derece ileri düzeyde Arapça ve Süryanice gramer bilgisine sahip olduğu net bir şekilde gözlemlenebilir.

Yine bir başka karşılaştırma konusu her iki dilde metafor kullanımudur. Vezir kendisine Süryanice'de mecaz kullanımının yaygın olup olmadığını sorduğunda, İliya zaruret olmadıkça kullanmadıklarını, bunu kendilerince

⁴⁵ Eserin yakın bir zamanda yayınlanan edisyonu ve Rusca tercümesi için bkz. Nusaybinli İliya, *Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абū-л-Қасимом ал-Х усайном ибн 'Али ал-Мағрибū и Послание митрополита Илии везиру Абū-л-Қасиму / Kitābu'l-Mecālîs li-Mār Iliyā mutrān Nuṣaybīn ve'r-Risāletuhu ilā'l-vazīru'l-kāmil eb'l-Qāsim el-Huseyn ibn 'Alī el-Mağribī / Liber sessionum sive disputatio inter Eliam metropolitan Nisibenum et vezirum Abū 'l-Qāsim al-Husayn ibn 'Alī al- Mağribī et Epistola eiusdem Eliae Nisibeni ad vezirum Abū 'l-Qāsim (nsr. Ve terc. Nikolai Seleznyov), Grifon, Moskova, 2017/8, s, 210 + ۲۶۸.*

⁴⁶ İliya, s. 105- 106.

⁴⁷ İliya, s. 109.

konuşanın dili kullanma açısından zayıflığını gösterdiğini ifade eder. Vezir bu cevaba “Eğer mecaz kullanımı bir eksiklik ise o halde neden Kur’an’ın büyük bölümü mecaz içerir?” şeklinde karşılık verir. İliya Kur’an’daki mecaz hususunda konuşmak istemediğini belirterek bu konuda vezirden izin ister.⁴⁸ Burada Müslüman vezirin Kur’an’dan delil getirmesi şüphesiz onu Arap edebiyatının en mükemmel örneği ve Allah’ın sözü olarak görmesinin bir neticesidir.

İliya da Hıristiyan olmasına rağmen münazara esnasında zaman zaman argümanlarını Kur’an’dan ve İslami ilimlerden örnekler vererek açıklar. El-Mağribî, Süryanice alfabenin güzellik, doğruluk ve fayda açısından Arap harfleri ile karşılaştırılmasını istediğinde İliya Süryanice harflerin noktasız olması, birbirine daha az benzemesi sebebiyle Arapça alfabeden daha kullanışlı olduğunu söyler. Bu noktada Arapça yazıda birbirinden sadece nokta farkı ya da sayısı ile ayrılan bütün Arapça harfleri sıralar. Bu benzerlikler sebebiyle Kur’an kıraatinde farklılıklar olduğunu ifade ederek kıraat-i seb’a meselesine atıfta bulunur. Burada Kur’an’da kıraat farklılıkları olan ayetlerden örnekler verir. Okuyuşların hangi imama ait olduğunu belirtmez ancak sure isimlerini ve ilgili ayetleri zikretmekle yetinir.⁴⁹ Yine de bir Hıristiyan entelektüel olarak İliya’nın okuyuşlar hakkında bu derinlikte bir bilgiye sahip olması ve bunu kendi görüşünü desteklemek için kullanması dikkat çekicidir.

İliya’nın Arapça ile Süryaniceyi karşılaştırırken yaptığı değerlendirmelerde kendisinin her zaman Süryanicenin üstünlüğünü vurgulama eğiliminde olduğunu ve subjektif değerlendirmelerde bulunduğunu açıktır. Ancak aynı zamanda eserde tam yedi yerde Araplardan bahsederken birinci tekil şahıs kullanmıştır. Kendisini “Arap” olarak tanımlayıp, eserini Arap dilinde kaleme almış olmasına rağmen el-Mağribî’ye karşı Süryanice’nin Arapça’ya olan üstünlüğünü savunması onun bu yaklaşımının ardında apolojetik bir motivasyon olduğunun göstergesidir.⁵⁰

Arap dilinin en belîğ dil olduğu, Kur’an’ın bu dilin en güzel örneği olduğu kabulüne en açık eleştiri 9. yüzyılda halife Me’mun’un sarayında kaleme alındığı düşünülen “Kindî Risalesi” ya da “Kindî’nin Savunması” olarak bilinen eserde dile

⁴⁸ İliya, s. 125- 126

⁴⁹ İliya, 130- 168

⁵⁰ Tartışmanın apolojetik yönlerinin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. David Bertaina, “Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages” *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2011, sayı 22, s. 197 – 207.

getirilir. Risalenin yazarına dair meşhur Hıristiyan Kinde kabilesine mensup olması ve 'Abdu'l-mesih ebü İshak el-Kindî müstear ismi dışında elimizde çok fazla bilgi yoktur. Eseri kendisini İslam'a davet eden Abdullah bin İsmail el-Hâşimî ismiyle bilinen bir Müslümanın mektubuna cevap olarak, onun İslam ile ilgili iddialarına yanıt vermek ve kendisini Hıristiyanlığa geçmeye ikna etmek için yazmıştır. Eserde Kur'an'ın dili ile ilgili aşağıdaki eleştiriler dile getirilir:

Şimdi bana [Kur'an ayetini kastederek] efendinin "Eğer bütün insanlar ve cinler bir araya gelse de, bir kısmı bir kısmına yardım etse de, Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri mümkün değil" ifadesinden haber ver.⁵¹ Eğer Arapça'dan daha belîğ bir dil olup olmadığını sorarsan, bizim cevabımız "evet" olur. Grekçe Yunanlılar için, Zend İranlılar, Süryanice Edessa ve Suriye halkı için, Kudüs İbrancesi Yahudiler için en belîğ dildir. Aslında her dil kullanıcılarına diğer dillerden daha belîğ görünür. Her dilde kullanıcıların iletişim kurduğu sana yabancı gelen ifadeler vardır, tıpkı senin Arapça'nın onlara yabancı gelmesi gibi.⁵²

Kindî Kur'an'ın dilinin Arap belagatinin en mükemmel örneği olduğu kabulünü de reddeder ve Arap dilinde bu usulde yazılmış birçok şiirsel metin olduğunu ifade eder. Ona göre bu şiirlerin içerikleri daha anlamlı dilleri daha belîğ iken Kur'an'daki sureler anlamsal olarak bir bütünlükten uzaktır.⁵³

Her iki yazarı değerlendirdiğimizde, İliya'nın Kur'an'ın belagatinin üstünlüğünü kabul edip ondan örnekler verirken Kindî'nin bunu kabul etmediğini görüyoruz. Yazarların ikisinin de Arap dilinin üstünlüğünü eleştirmelerine rağmen Arapça eser vermiş olmaları dikkat çekicidir. Yazarlar Arapça'nın Kur'an ile bağlantısının farkındadır. Kindî'nin ifadelerinde hem Arap dilinin üstünlüğü iddiası hem de Kur'an'ın bunun en mükemmel örneği olduğu kabulünü eleştirmesi yine Arap dilinin Hıristiyanlar tarafından İslam'ın kutsal kitabı ile yakından ilişkili görülmesinin bir ifadesidir.

Hıristiyan yazarlar bu rahatsızlıklarını Süryanice yazdıkları eserlerde de dile getirmişlerdir. Örneğin, 9. yüzyılda yaşadığı düşünülen Tikrit'li Anthony Arapların Arapça'nın diğer bütün dillerden daha üstün olduğu iddialarından şikâyet

⁵¹ 17/ el-İsra: 90.

⁵² 'Abdu'l-Mesih el-Kindî, *Risâle 'Abdullah bin İsmâ'il el-Hâşimî ilâ 'Abdu'l-Mesih bin İshâk el-Kindî yad'ûhu bihâ ilâ'l-İslâm ve-risâlat 'Abdu'l-Mesih ilâ'l-Hâşimî yaruddu bihâ 'aleyhi ve-yed'ûhu ilâ'l-Nasrâniyye*, (nsr. Anton Tien), Turkish Mission Aid Society, 1885, s. 85.

⁵³ el-Kindî, *Risâle*, s. 86 - 87.

eder. Eserinin 5. bölümünde bazılarının Süryanice'yi yetersiz, kapsama alanı dar ve zayıf bir dil şeklinde tasvir etmelerinin yanlışlığını göstermek ve Süryanice'nin mükemmelliğini ispatlamak için kaleme aldığını ifade eder.⁵⁴ Aynı şekilde daha geç bir dönemde yaşamış olan Abdišo bar Brikha (o. 1318), Arapça'daki makâmat formunda Süryanice kompoze ettiği eserinde bazı Arapların Süryanice'yi zayıf, kaba ve duygusuz olarak tanımladıklarını ifade eder ve kendisinin bu eseri bu iddialara cevap olarak kaleme aldığını dile getirir. Aynı yazar Yeni Ahit'i secî usulünde Arap diline tercüme etmiştir ⁵⁵ Bahsedilen her iki örnekte de yazarlar "Araplar" şeklinde ifade ettikleri Müslümanların kendi dillerine yönelttikleri eleştirilerden açıkça bahsetmişler ve yazdıkları Süryanice eserleri bu eleştirileri çürütmek için kaleme aldıklarını ifade etmişlerdir.

Yazarların Arapça kullanımına olan farklı yaklaşımlarının ardındaki muhtemel sebebe geçmeden önce, ilk milenyumun sonu itibarıyla ortaya çıkan, İslam etkisinin Hıristiyan dünyasında başta literatür olmak üzere mimari gibi birçok alanda kendisini baskın olarak hissettirdiği, günümüz araştırmacıları tarafından "Süryani Rönesansı" olarak adlandırılan akıma dikkat çekmek faydalı olabilir. 11. ve 13. yüzyıllar arasındaki süreci kapsayan bu dönemde ortaya çıkan Süryanice eserlerin içeriğinde ve dilinde egemenliği altında yaşadıkları Arap ve İslam kültürünün etkisi açıkça görülmektedir. Bu etkinin bir neticesi olarak Arapça bilimsel ve felsefi eserler Süryanice'ye tercüme edilmiş, Arap dilinde secî usulü ve recez gibi şiir türleri Süryanice eserlere uyarlanmış, Süryanice gramer Arapça gramer kuralları temel alınarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla, Arapça ile tanışmak Hıristiyan yazarların ürettiği hem Süryanice hem de Arapça eserlerde edebi anlamda bir çeşitlilik ve zenginliğe sebep olmuştur.⁵⁶ Süryani edebiyatı üzerinde görülen bu etki, Gallego'nun yazısında bahsettiği İber yarımadasındaki Yahudilerin İbranice'yi Arapça ile eşit bir konuma getirerek linguistik analizlere tabi tutmaları ve edebi dil olarak kullanmalarına benzerdir.

⁵⁴ John Watt, "Guarding the Syriac Language in an Arabic Environment: Antony of Tagrit on the Use of Grammar and Rhetoric", *Syriac Polemic: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, (ed. Bekkum et al.), Leuven: Peeters, 2007, s. 138.

⁵⁵ Naoya Katsumata "The Style of the Maqâma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac", *Middle Eastern Literatures*, 2002, sy. 5, s. 122. Abdišo'nun Yeni Ahit tercemesi için bkz. Samir Khalil Samir, "Les prologues de l'évangélique rimé de 'Abdishu' de Nisibe", *Proche-orient Chrétien*, 1981, sy. 31, 43-70. Samir Khalil Samir, "La Préface de l'évangélique rimé de 'Abdishu' de Nisibe", *Proche-Orient Chrétien*, 1983, sy. 33, s. 19 - 33.

⁵⁶ Herman Teule, "The Syriac Renaissance" *The Syriac Renaissance*, (ed. Teule H.G.B., Fotescu Tauwinkl C., ter Haar Romeny R.B., van Ginkel J.J.), Peeters Publishers, Leuven, 2010, ss. 1 - 31.

Sonuç olarak bu grupta değerlendirilen yazarların kaleme aldıkları eserlerden ve kullandıkları argümanlardan Arapça'nın İslam ile olan bağlantısının çok net farkında oldukları anlaşılmaktadır. Arapça'nın üstünlüğü iddiasına karşı çıkmalarının temel nedeni de budur. Buna rağmen İliya ve Kindi'nin eserlerini Arapça kaleme almaları dikkat çekicidir.

5. Hıristiyan Yazarların Farklı Yaklaşımlar Sergilemesinin Ardındaki Muhtemel Sebep

Görüldüğü gibi Arapça eser veren Hıristiyan yazarlar dili kullanma açısından farklı yaklaşımlar göstermişlerdir. Bu yazarlardan ilk grupta değerlendirilenlerin eserlerinden Arapça'nın İslam dini ile olan bağlantısı hakkında bir farkındalığa sahip olup olmadıklarına dair bir çıkarımda bulunmamız mümkün değildir ancak Arapça belîğ eserler kaleme alan yazarlar ile Arapça'nın üstünlüğüne açıkça karşı çıkan yazarların Arapça ile İslam dini arasındaki ilişkinin farkında oldukları açıktır.

Sidney Griffith, İslam egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların apolojetik kaygılarının ürettikleri eserlerin içeriği ve kurgusunda kendisini çok net gösterdiğini ifade eder. Buna göre, o dönem eser üreten Hıristiyan yazarlar, Hıristiyan okuyucu kitlesi için kaleme aldıkları teolojik eserlerin içeriğinin özellikle kelamcılar tarafından Hıristiyan doktrinlerine yöneltilen eleştirilere göre düzenlemişlerdir. Bu eserlerin birçoğu Allah'ın birliğini tartışarak başlar, Teslis ve Enkarnasyon doktrinlerinin açıklamasını takiben kurtuluş doktrini ve bazı Hıristiyan uygulamalarının savunması ile biter. Bu makalede ilk kategoride değerlendirilen Arapça'yı pratik amaçlarla benimseyip kullanan Hıristiyan yazarların Teslis inancını Arapça'da Allah'ın sıfatları tartışması bağlamında açıklamaları da yine bu etkinin bir neticesidir.⁵⁷

İslam toplumunda Arapça'nın Kur'an'ın dili olması sebebiyle üstün ve mükemmel dil olduğuna dair güçlü bir algı ve söylem olduğunu görüyoruz. Bu algı kendisini Müslüman yazarların eserlerinde gösterdiği gibi Hıristiyan yazarların eserlerinde de göstermektedir. Dolayısıyla Arapça eserler kaleme alan Hıristiyanların bu söyleme kayıtsız kaldığını düşünmemiz söz konusu olamaz. Bu durum Arapça eser kaleme alıp, bu dilin üstünlüğünü reddeden yazarların söylemlerinde son

⁵⁷ Sidney Griffith, "Islam and The Summa Theologiae Arabica: Rabi' I, 264 AH" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı 13, 1990, s. 238.

derece açık bir şekilde görülmektedir. Arapça belîğ eserler kompoze eden grupta bulunan yazarların temelde bu dilin İslam dini ve Kur'an ile bağlantısının bilincinde oldukları eserlerinde kullandıkları Kur'anî ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu gruptaki yazarlar, diğerleri gibi Arapça'nın üstünlüğü söylemini eleştirmek yerine, Kur'an'ın dili olan Arapça'yı güzel ve etkili kullanarak kendi Hıristiyan okurlarını etkileyecek şekilde Kur'an'ı çağrıştıran metinler kaleme almışlardır. Bütün veriler değerlendirildiğinde yazarların dile olan farklı yaklaşımlarının ardındaki temel etkenin Müslümanların Arapça ile ilgili söylemlerine bağlı olarak ortaya çıkan apolojetik kaygılar olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu dönem eser üreten Hıristiyan yazarların eserlerinin bazılarının içeriği ve kurgusu, bazılarının dili ve üslubu, Müslümanların bu hususlardaki söylemlerinden etkilenmiş ve buna göre şekillenmiştir.

Sonuç

7. yüzyılda başlayan fetih hareketleriyle birlikte dünya üzerinde yaşayan Hıristiyan topluluklarının büyük bir bölümü İslam egemenliği altına girdi. Fetihler neticesinde ortaya çıkan yeni durum Hıristiyanlar için hem sosyo-politik anlamda hem de entelektüel anlamda yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Hıristiyanlar fetihleri takip eden ilk yüzyıldan itibaren mensubu oldukları yeni imparatorluğun ortak dili olan Arapça'yı benimseyerek eserlerinde kullanmaya başladılar. Yaklaşık üç asır devam eden bu süreçte Hıristiyanların Arap dilini benimseme noktasında farklı yaklaşımlar gösterdiği görülmektedir. Arapça'yı pratik amaçlarla benimseyenler, Arap dilinde belîğ eserler kaleme alanlar ve Arap dilinin üstünlüğüne açıkça karşı çıkanlar şeklinde genel olarak üç başlık altında incelenen Hıristiyan yazarlardan belîğ Arapça eserler kaleme alanlar ile, Arapça'nın üstünlüğünü reddedenlerin İslam dünyasında yüksek sesle dile getirilen Arapça'nın İslam dini ile bağlantısının ve dillerden üstün olduğu söyleminin farkında oldukları görülmektedir. Bu farkındalık onların apolojetik kaygılarla Arapça'ya karşı yaklaşımlarını etkilemiştir.

Kaynakça

ʿAmmar el-Basrî. Kitâb el-burhân ve'l-kitâb el-mesâ'il ve'l-ecvibe. (nşr. Michel Hayek). Dâru'l-Meşrikul-Mektebe el-şarkıyye, Beyrut, 1977.

ʿAmr ibn Mattâ, Kitâbu'l-Mecdel, Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits Arabes, Manuscrits Crétiens, Arabe 190.

Almbladh, Karin. "The "Basmala" in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians" *Orientalia Suecana*, Department of Linguistics and Philology, Uppsala University, Uppsala, 2010, sayı 59, ss. 45 – 60.

Bertaina, David. "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac languages" *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2011, sayı 22:2, s. 197 – 207.

Bridger, Scott. *Christian Exegesis of the Qur'an*. Oregon: Pickwick Publications, 2015.

Briquel-Chatonnet, Françoise. "Tout commence à Édesse", *L'histoire*, sayı: 337, 2008, ss. 42 – 51.

Brock, Sebastian. *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Variorum, Hampshire, 1992

Donner, Fred. *The Early Islamic Conquests*. Princeton University Press, New Jersey, 1981.

Ebû Kurrâ, Tevdûrus. *Maymar fî vucûd el-hâlik ve'd-dîn el-kavîm*. (nşr. Ignace Dick), el-Mektebe'l-Bûlûsiye, Cûniye, 1982

Ebû Râita. Ebû Râita el-Tikritî ve risâlatuhu fî'l-sâlûs el-mukaddes, (nşr. Salim Dakkaş), Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2005.

el-Kindî, ʿAbdu'l-Mesîh. *Risâle ʿAbdullâh bin Ismâ'il el-Hâşimî ilâ ʿAbdu'l-Mesîh bin Ishâk el-Kindî yad ʿûhu bihâ ilâ'l-Islâm ve-risâlât ʿAbdu'l-Mesîh ilâ'l-Hâşimî yaruddu bihâ ʿaleyhi ve-yed ʿûhu ilâ'l-Nasrâniyye*, (nşr. Anton Tien), Turkish Mission Aid Society, 1885.

Endress, Gerhard. "Maqâlat Yaḥyâ Ibn ʿAdî ibn Ḥamîd ibn Zakariyyâ fî tabyînal-faşl bayna şinâʿatay al-mantîq al-falsafî wa-l-naḥw al-ʿarabî." *Journal for the History of Arabic Science*, 1978. sayı 2, ss. 181-193.

Gallego, Maria Angeles. "The Impact of Arabic Diglossia among the Muslims, Jews and Christians of al-Andalus" *Comparative History of Literatures in the*

Iberian Peninsula, (ed. F. C. Aseguinolaza, A.B. Gonzalez, C. Dominguez), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2010, s. 351 - 365.

Graf, Georg. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947

Griffith, Sidney. "Faith and reason in Christian kalam. Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion." *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*. (ed. Samir Khalil Samir ve Jorgen Nielsen). Brill, Leiden, 1994, ss. 1 - 43.

Griffith, Sidney. "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods", *Dumbarton Oaks Papers*, 1997, s. 11 - 31.

Griffith, Sidney. "Islam and The Summa Theologiae Arabica: Rabī' I, 264 AH." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, The Hebrew University, Jerusalem, 1990, sayı, 13, ss. 225 - 264.

Griffith, Sidney. "The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic." *The Muslim World*, 1988, sayı 78, ss. 1 - 28.

Griffith, Sidney. *The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton University Press, Princeton, 2008

Griffith, Sidney. "The 'Philosophical Life' in Tenth Century Baghdad: The Contribution of Yahyā Ibn 'Adī's Kitāb tahdhīb al-akhlāq." *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*. (ed. David Richard Thomas). Brill, Leiden, 2003, ss. 129 - 149.

Holmberg, Bo. "A Reconsideration of the Kitab al-Magdal" *Parole de l'Orient: Revue Semestrielle des Études Syriennes et Arabes Chrétiennes: Recherches Orientales: Revue D'études et de Recherches sur les Églises de Langue Syrienne*, sayı 18, 1993, ss. 255 - 273.

Holmberg, Bo. "Language and Thought in Kitab al-majdal, bab 2, fasl 1, al-Dhurwa." *Christians at the Heart of Islamic rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*. (ed. David Thomas), Brill, Leiden, 2003, 159 - 175.

Hoyland, Robert. *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. Oxford University Press, Oxford, 2015.

Ibnū'l-enbārī, Abdurrahmān bin Muḥammed. *Nuzhetu'l- edibbâ' fî Tabaqâtu'l-'udebâ*. (nşr. Attia Amer), Almqwist&Wiksell, Stockholm, 1963.

Katsumata, Naoya. "The Style of the Maqāma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac." *Middle Eastern Literatures*, 2002, sayı 5, ss. 117 – 137.

Keating, Sandra Toenies. *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rāiṭah*. Brill, Leiden, 2006.

Noble, Samuel. "Sulaymān al-Ghazzī". *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, (ed. David Thomas, Alex Mallet). Leiden: Brill, 2010, ss. 617 – 623.

Nusaybinli İliya. *Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абū-л-Қаџимом ал-Х усайном ибн 'Алū ал-Мағрибū и Послание митрополита Илии везиру Абū-л-Қаџиму / Kitābu'l-Mecālīs li-Mār İliyyā miṭrān Nuṣaybīn ve'r-Risāletuhu ilā'l-oazīru'l-kāmil ebī'l-Qāsim el-Huseyn ibn 'Alī el-Mağribī / Liber sessionum sive disputatio inter Eliam metropolitan Nisibenum et vezirum Abū 'l-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al- Mağribī et Epistola eiusdem Eliae Nisibeni ad vezirum Abū 'l-Qāsim (nşr. ve terc. Nikolai Seleznyov), Grifon, Moskova, 2017/8, 210 + ٢٦٨.*

Pellat, Charles. "Al-Gahiz. Les Nations Civilisées et les Croyances Religieuses," *Journal Asiatique*, 1967, sayı 255, ss. 68-87

Samir, Samir Khalil. "Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period'." *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, (ed. M.J.L. Young, J.D Latham, and R.B. Serjeant), Cambridge University Press, Cambridge, 1990, ss. 446 – 460.

Samir, Samir Khalil. "La Préface de l'évangélique rimé de 'Abdishu' de Nisibe." *Proche-Orient Chrétien*, 1983, sayı. 33, ss. 19 – 33.

Samir, Samir Khalil. "Les prologues de l'évangélique rimé de 'Abdishu' de Nisibe", *Proche-orient Chrétien*, 1981, sy. 31, s. 43-70

Samir, Samir Khalil. "The Earliest Arab Apology for Christianity." *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period*, (ed. Samir Khalil Samir and Jorgen Nielsen). Brill, Leiden, 1994, ss. 57 – 115.

Shohat, Ella. "The Invention of Judeo-Arabic Nation, Partition and the Linguistic Imaginary" *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, sayı 19 (2), ss. 153 – 200.

Swanson, Mark. "Kitāb al-Majdal." *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, (ed. David Thomas, Alex Mallet), Brill, Leiden, 2010, ss. 627 – 632.

Teule, Herman. "The Syriac Renaissance" *The Syriac Renaissance*, (ed. Teule H.G.B., Fotescu Tauwinkl C., ter Haar Romeny R.B., van Ginkel J.J.), Peeters Publishers, Leuven, 2010, ss. 1 - 31.

Watt, John. "Guarding the Syriac Language in an Arabic Environment: Antony of Tagrit on the Use of Grammar and Rhetoric." *Syriac Polemic: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, (ed. Bekkum et al.), Leuven: Peeters, 2007, s. 133 - 150.

Yahyā ibn ‘Adī. *The Reformation of Morals / Yahyā ibn ‘Adī: A Parallel English-Arabic Text Translated and Introduced by Sidney H. Griffith*. (nşr. Sidney Griffith). Brigham Young University Press, Utah, 2002.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin Baz Tasavvufi Görüşleri

Muhammed Ali YILDIZ*

Özet

Bu makalede, genel olarak Elmalılı Hamdi Efendi'nin bazı tasavvufi görüşleri ele alınmaktadır. Elmalılı Hamdi Efendi'nin tasavvufi görüşlerine geçmeden önce hayatı ve eserlerinden kısaca bahsedilmektedir. Daha sonra ise tevhit başlığı altında Allah, âlem ve vahdet-i vücüt hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. Bu kavramların dışında kalp, akıl ve nefis kavramları çerçevesindeki tasavvufi görüşleri irdelenmekte ve en sonunda çalışma kapsamında ulaşılan sonuçlara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tevhit, Âlem, Kalp, Akıl

Abstract

Some Sufistic Views of Elmalılı Hamdi Effendi

In this article, some sufistic opinion by Elmalılı Hamdi is to be handled in general. Elmalılı Hamdi 's life and works will be briefly mentioned before he changes to his mystical views. Then, under the name of Allah, the title of allhit, the world and the head of the worship is addressed. Apart from these concepts, there is a place in the heart, mind and exquisite, together Sufism is examined there, and finally there is room for the results achieved in the study area.

Keywords: Tasawwuf, Tawheed, Universe, Heart, Reason

Giriş

Elmalılı Hamdi Efendi, Osmanlı'nın yıkılış, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemlerinde yaşamış, çalkantılı bu dönemlere şahit olmuş ve bu vesileyle muazzam tecrübeler edinmiş bir kişidir. Bu tecrübelerini eserlerine başarılı bir şekilde yansıtabilmiştir. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili adlı eseri ile meşhur olmuş, bu eserin yanında daha başka birçok eser ve makale de kaleme almıştır. Kelam, fıkıh, felsefe, tefsir, tercüme vb. alanlardaki

* Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.

çalışmaları nedeniyle ilmi kişiliği ile öne çıkmış olmasının yanı sıra siyasi faaliyetler içinde de bulunmuştur. Damat Ferit Paşa hükümetleri döneminde milletvekilliği ve bakanlık ta yapmış olan Elmalılı Hamdi Efendi, Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla geçmiş hükümetlerde aldığı görevler nedeniyle yargılanmış ve bir süre hapis hayatı yaşamıştır. Kendi savunmasını kendisi yazarak masumiyetini ispatlamış, özgürlüğüne kavuşmuş fakat kalan hayatı boyunca hep kısıtlı bir hayat yaşamak zorunda kalmıştır. Geçim sıkıntısı ve sağlık sorunları ile mücadele ederek geçirdiği kalan ömründe, donanımı nedeniyle kendisine teklif edilen Kur'an tefsiri ve mealini yazma görevini başarıyla tamamlamış, zamanında ve daha sonraki yıllarda en çok okunan ve basılan eserler sıralamasında birinciliği kimseye kaptırmamıştır. İlmî ve siyasi alanda aktif olması ile öne çıkan Elmalılı Hamdi Efendi, sanata ve şiire de düşkün bir kişilik olmuştur. Hattatlığı ve şairliği onun öne çıkan diğer özelliklerindedir. Şiirlerinde ve eserlerinde duygusal yönü ve kafiyeli üslubu hemen göze çarpmaktadır. Bu mizacı sebebiyle tasavvufa da ilgi duymuş ve Şabaniyye tarikatına girmiştir. Tüm bu yönleri ile tanınmaya layık bir şahsiyettir. Fakat biz bu çalışmamızda akademisyeni olduğumuz tasavvuf alanı bağlamında Elmalılı Hamdi'nin bazı tasavvufî görüşlerini gün yüzüne çıkarmaya hedeflemekteyiz. Bu çerçevede onun eserlerinden faydalanarak tasavvuf anlayışına dikkat çekmeye çalışmaktayız.

Bu çalışmada Elmalılı Hamdi Efendi'nin bazı tasavvufî görüşlerine geçmeden önce hayatı ve eserleri hakkında bazı bilgilendirmede bulunacağız. Hayatını genel olarak anlattıktan sonra eserleri ile ilgili kısa açıklamalardan oluşan bilgilendirmeler yapacağız. Daha sonra ise onun tasavvufî görüşlerini irdelemeye geçeceğiz. Bu bağlamda ilk olarak tevhit başlığı altında; Allah, âlem ve vahdet-i vücud hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Zira bir kişinin Allah ve âlem tasavvurunu ortaya çıkarmak demek, onun doğal olarak tasavvuf anlayışını da kolayca görmek anlamına gelmektedir. Tabi Allah ve âlem münasebeti içinde olmazsa olmaz insan faktörü hakkındaki bazı görüşleri de bu iki alt başlık altında irdelenecektir. Allah ve âlem hakkındaki görüşlerinden hemen sonra ise tasavvuf kurumunun önemli bir nazariyesi olan vahdet-i vücud hakkındaki görüşlerine bakmaya gayret edeceğiz. Vahdet-i vücud tasavvurunu benimsediğini fakat bunu Hallac-ı Mansur gibi anlamadığını ifade ettiği görüş ve düşüncelerine de yer

vereceğiz. Elbette birinci madde olan tevhit kavramı başlığı altında ele aldığımız alt başlıklarda geçen bu kavramlar hakkında Elmalılı Hamdi Efendi'nin görüşlerini ele almadan önce, ilgili kavram hakkında Kur'an'da, hadislerde, sözlükte ve geçmişte yaşamış önemli mutasavvıfların eserlerindeki tanımlamalara da yer vereceğiz. Tevhit kavramı çerçevesinde Allah, âlem ve vahdet-i vücüt tasavvurunu ele aldıktan sonra sırası ile kalp, akıl ve nefis kavramları hakkındaki görüşlerini eserlerinden hareketle gün yüzüne çıkarmaya gayret edeceğiz. Bu kavramları ele alırken de öncelikle Kuran ve hadislerdeki tanımlamalarına, daha sonra ise önceki mutasavvıfların eserlerinde bu kavramlar hakkında geçen tanımlamalara yer vereceğiz. Bu yöntem ile ortaya çıkarmaya gayret ettiğimiz Elmalılı Hamdi Efendi hakkındaki son değerlendirmelerimizi ise sonuç kısmında vererek çalışmamızı sonlandıracağız. Elbette Elmalılı Hamdi Efendi bu mütevazı çalışma kapsamında tüm yönleri ile anlatmak mümkün değildir. Bu çalışmada yalnızca bir yönünün bir parçası incelenmektedir. Tarihe damgasını vurmuş böyle bir şahsiyetin tüm yönleri ile bir kitap çalışması ile ilim dünyasına kazandırmak gibi bir hedefimiz de mevcuttur. Çaba bizden sonuç Allah'tandır.

1. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Hayatı

Tam adı Elmalılı Muhammed (Mehmet) Hamdi Yazır olan Elmalılı Hamdi Efendi, Antalya ilinin Elmalı ilçesinde doğmuştur.¹ Elmalılı unvanı ile meşhur olması bu sebeptendir. Babası Burdur'un Gölhisar İlçesinin Yazır köyünden Elmalı'ya göç etmiştir.² Yazır soyadı Elmalılı Hamdi Efendi'nin ailesinin soyadı olarak bilinmektedir. Soyadı kanunu (2 Temmuz 1934) çıktıktan sonra babasının köyünün ismini soyadı olarak almış olsa da daha çok doğum yeri olan Elmalı'ya nispetle tanınmaktadır.³ Hocası Mahmut Hamdi Efendi ile Elmalılı Hamdi Efendi'nin isimleri benzer olduğundan ilerleyen zamanlarda Elmalılı Hamdi Efendi'ye Küçük Hamdi ismi verilmiştir. Elmalılı Hamdi Efendi kendi yazılarında da bu lakabı kullanmıştır.⁴ Elmalılı Hamdi Efendi, 1878'de Antalya'nın Elmalı ilçesinde dünyaya gelmiştir.⁵

¹ Asım Cüneyt Köksal, *Osmanlı'nın Bilgeleri Elmalılı M. Hamdi Yazır*, İlke Yayınevi, İstanbul, 2017, s.13.

² Hatice Öz Saraç, *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1996, s. 21.

³ Öz Saraç, *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 23.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, c.11, s.57.

⁵ Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi" s.57;

Elmalılı Hamdi Efendi'nin babası Hoca Numan Efendi'dir. Babası küçük yaşında Burdur'un Gölhisar kazasının Yazır köyünden o yöredeki Aydın Medreselerinde okuduktan sonra ayrılarak Elmalı'ya gelmiş ve Şer'iyye Mahkemesi Başkâtibi olmuştur.⁶ Elmalılı Hamdi Efendi'nin babasının vefat tarihi bilinmemektedir. Elmalılı Hamdi Efendi'nin babası Hoca Numan Efendi'nin kabri daha sonra Elmalılı Hamdi Efendi'nin de defnedileceği Sahrayı Cedit mezarlığındadır.⁷ Elmalılı Hamdi Efendi'nin annesi, Elmalı ulemasından Sarıları Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır.⁸ Anne tarafından dedeleri Mehmet, Bekir, Hasan ve Bedrettin Efendiler ilmiye sınıfına mensup önde gelen âlimlerdendir.⁹ Elmalılı Hamdi Efendi aslen bir yörüktür.¹⁰ Elmalılı Hamdi Efendi'nin Ahmet Muhtar (1910-1987), Numan (1916-1931), Ham dun (1919-1988) isimlerinde üç oğlu ve Fatma Fitnat adında bir kızı vardır.¹¹ Damadı bu günlerde de faaliyetleri ile adını duyurmaya devam eden İlim Yayma Cemiyetinin kurucularından Hulusi Topbaş'tır.¹² Elmalılı Hamdi Efendi'nin damadı Hulusi Topbaş ve kızı Fatma Fitnat hanımdan olma Faruk ve Eymen adında iki torunu olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.¹³ Ayrıca popüler basında çıkan bazı haberlere göre Okan Bayülgen adında medyatik bir kişinin Elmalılı Hamdi Efendi'nin soyundan geldiği iddiaları mevcuttur.¹⁴ İlk ve orta tahsilini Antalya'nın Elmalı ilçesinde bitiren Hamdi Efendi, dayısı Hoca Mustafa Sarıları birlikte İstanbul'a gelmiş ve Küçük Ayasofya Medresesine yerleşmiştir.¹⁵ Daha sonra Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'nin ve diğer meşhur hocaların derslerine devam

⁶ Ali Kozan, Bir Türk İslam Mütefekkeri: M. Hamdi Yazır ve Siyaset Felsefesi, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara, 2015.

⁷ Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 16.

⁸ Yavuz, "Elmalı Muhammed Hamdi", s.57.

⁹ Mardin, Ebu'l Ülä, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1966, c. II, s. 24.

¹⁰ Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul, 1935, c.1, s. 17.

¹¹ Recep Kılıç, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş-Elmalı Hamdi Yazır-*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s. XI.

¹² Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s. 18.

¹³ "Hulusi Topbaş'tan olma torunları Faruk ve Eymen, Elmalı Hamdi Efendi'nin hayatının son yıllarında en büyük neşesi olmuş, hastalığının ve değişik nedenlerden kaynaklı üzüntülerinin ıstıraplarını ona unutturmuştur." Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s. 18.

¹⁴ Bu iddialar Okan Bayülgen'in büyükannesi ve ilk kadın avukatlardan olan Rahime Akman Hanım'ın Elmalı Hamdi Efendi'nin mensubu olduğu aileden gelmesinden dolayıdır. Bkz. Abdullah Muradoğlu, "Devlet Buyruklarına Yeni Buyruktu, Yeni şafak Gazetesi, 11 Mayıs 2008. Rahime Akman, Okan Bayülgen'in öz dedesi Ceza Avukatı Hamdi Üge'nin (Okan Bayülgen'in babası Ümit Bayülgen'in babası) yaptığı beş evlilikten biri olan eşidir. Bkz. Cemal A. Kalyoncu, *Saklı Hayatlar*, Zaman Kitap, İstanbul, 2004, s.28.

¹⁵ Yavuz, "Elmalı Muhammed Hamdi", s. 57.

ederek icazet almıştır.¹⁶ Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'nin öğrencisi olup ondan icazet almaya karar vermeden önce birçok hoca ve medrese gezmiş olan Elmalılı Hamdi Efendi en sonunda Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'de karar kılmış ve ona talebe olmuştur.¹⁷ Elmalılı Hamdi Efendi hafızlığını çocuk yaşlarında bitirmiş¹⁸, İslami ilimlerde ön bilgileri edinmiş ve Arapça okuryazar duruma gelmiş bir vaziyette hocası Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'nin talebeliğine girmiş olduğu ve Farsça öğrenip, sanata merak saldığı ve hat öğrendiği de bilinmektedir.¹⁹ 1905'te Mekteb-i Nüvvab'a ruus imtihanını büyük bir başarı ile kazanarak girmiş ve buradan kadı icazetnamesini birincilikle mezun olarak almıştır.²⁰ 1905-1908 yılları arasında Bâyezid Camii'nde dersler vermiş, bu vazife başındayken Meşihat Dairesi Mektûbî kalemine 1906 senesinde tayin edilmiştir. Öte yandan çeşitli mektep ve medreselerde dersler vererek, Meclis-i Maârif âzâlığı yapmış ve 1908'de dersiam olmuştur.²¹ Ayrıca bu yıllarda kendi kendine çalışarak Fransızca öğrenmiş, dışarıdan felsefe, edebiyat, riyaziyye tahsili yapmış, Sami ve Bakkal Ârif Efendilerden hat dersleri almıştır.²² Kendisinin zapt ettirdiğine göre Kanun-i Esâsî ve Mehâkim-i Şer'iyeye kanunu esbâb-ı mucibe mazbatalarını yazarken, Fransızca'yı kendi kendine kırk günde öğrenmiştir.²³ 1909 yılında Mülkiye Mektebi'nde 'Ahkâm-ı Evkâf ve Arazî' dersleri okutmuş ve yine aynı yıllarda Mekteb-i Kuzâta fıkıh dersleri vermiştir.²⁴ Elmalılı Hamdi Efendi, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kurulan Meclis-i Mebusa Antalya mebusu olarak girmiş, Damat Ferit Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde Evkaf Nazırlığı yapmıştır.²⁵ 15 Eylül 1919'da Heyet-i Â'yan azalığına getirilmiştir. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Damat Ferit Paşa kabinelerindeki görevi dolayısıyla, Millî Mücadele aleyhinde bu kabinedeki alınan kararlardan dolayı sorumlu tutulmuş,

¹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İbrahim sarıçam vd, Azim Dağıtım, İstanbul, 2017, s. 15.

¹⁷ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s. 4.

¹⁸ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s. 3.

¹⁹ Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s. 6-7.

²⁰ Murat Kaya, Köksal, A. Cüneyd, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s.13

²¹ Kaya, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", s. 13.

²² Sâmî Efendi'den ta'lik ve celi sülüs, Arif Efendi'den ise sülüs ve nesih yazılarından icazet almıştır. Bkz. Kaya, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", s. 13. İlim ve öğrenme aşkı yanında Küçük Hamdi, etrafı ve ailesi ile de ilgili sosyal ve duyarlı bir yapıya da sahipti Onun çocuk yaşlardan komşu hanımlarına nakış modelleri çizmek, dantel örneği çıkarmak, kız kardeşine elbise dikmek, mühür kazmak gibi özellikleri de vardı. Bkz. Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", s.3.

²³ İsmet Ersöz, Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, TDV Yay, Ankara, 1993, s. 170.

²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 15.

²⁵ Kaya, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", s. 15.

gıyabında da idama mahkûm edilmiştir. Fakat daha sonraları Ankara İstiklal Mahkemesi'nde verilen bir kararla beraat etmiş ve İstanbul'a dönerek burada inzivaya çekilmiştir. Bu inziva döneminde Metalib ve Mezahib adlı tercümesini tamamlamış, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca kendisine teklif edilen Kur'an tefsirini kaleme almıştır. Şabaniye Tarikatına müntesip olan Elmalılı Hamdi, 27 Mayıs 1942'de Hakkın rahmetine kavuşarak Sahrayı Cedit Mezarlığı'nda babasının kabrine defin edilmiştir.²⁶

2. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Eserleri

2.1. Hak Dini Kur'an Dili: Bu eser, Elmalılı Hamdi Efendi'nin meşhur olduğu eseridir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1935 ile 1939 yılları arasında 9 cilt halinde bastırılarak neşredilmiştir. Daha sonraki yıllarda birçok baskısı yapılan bu esere 1982 yılında bir heyet tarafından fihrist eklenerek, 10 cilt şeklinde basımı gerçekleştirilmiştir. Eserin ilk basımından 50 yıl kadar sonra ise eserin dili ile toplumun dili arasında açılan ara sebebiyle eserin anlaşılması için sadeleştirme çalışmaları yapılmıştır.²⁷ Eser ülkemizde en yaygın okunan Kur'an tefsiri olma özelliğini korumaya devam etmektedir. Elmalılı Hamdi Efendi'nin hattat kardeşi Mahmut Bedrettin Yazır, ağabeyi Elmalılı Hamdi Efendi'nin kaleme aldığı bu tefsirinin müsveddelerini kullanarak on iki yıllık çalışma sonucu bir nüshasını da Hamdi Topbaş için temize çekmiştir. Bu eserin yirmi beş bin sayfalık el yazma nüshasının aslı İlam kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu nüsha 2015 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından tıpkıbasım şeklinde ve çok itinalı bir çalışma ile basılmıştır.²⁸

2.2. İrşâdu'l-Ahlâf Fî Ahkâmî'l-Evkâf: Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu eseri, mülkiye mektebinde okuttuğu ahkâm-ı evkâf adlı derslerinin notlarından oluşan esridir. Nazif Öztürk tarafından Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar başlığıyla Türkiye Diyanet Vakfı yayınları tarafından 1995 yılında sadeleştirilerek basılmıştır. Eser iki kısımdan oluşmakta olup her iki kısımda kendi içinde üç bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda vakfın mahiyeti, kuruluşu, dini hükmü ve asr-ı sadette

²⁶ Kaya, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", s. 13.

²⁷ Mehmet Şirin Ayış, *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 56.

²⁸ Köksal, *Osmanlı'nın Bilgeleri Elmalılı M. Hamdi Yazır*, s. 100.

kurulan vakıflar gibi konular işlenmiştir. İkinci kısımda ise vakfın çeşitleri, vakıfların idare şekilleri ve bütçe gibi konular işlenmiştir.²⁹

2.3. Metâlib ve Mezâhib: Elmalılı Hamdi'nin bu eseri, Fransız felsefe tarihçileri Paul Janet ve Gabriel Seailles adındaki iki bilim adamının birlikte hazırladıkları 'Histoire de la Philosophie' isimli felsefe tarihi kitabının ilahiyat ve metafizik kısımlarının tercümesidir. Elmalılı Hamdi Efendi yaptığı bu çeviri kitabının baş tarafına kırk sayfalık bir dibace eklemiştir. Dibace bölümündeki derinliği ve felsefeye hâkimiyeti onun ne derece kıvrak bir zekâyâ sahip olduğunun açık bir delilidir. Ayrıca dibacede ele aldığı konulara bakıldığında batıdaki din felsefe geleneğinde eksik olan nübüvvet meselesini bu disiplinin içine çok ustaca yedirmiş olduğu görülmektedir. Bu yönü ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk din felsefecisi olarak kabul edilebilir. Dibace dışında eserin tercüme ettiği kısımlarına da birçok dipnotlar ilave ederek çeşitli düşünce ve felsefeciler hakkındaki kanaatlerini ortaya koymuştur.³⁰

2.4. Diğer Eserleri ve Makaleleri: Elmalılı Hamdi'nin yukarıda bahsetmiş olduğumuz üç temel eserinin yanında başka eserleri ve çeşitli dergilerde yayımlanmış muhtelif makaleleri de bulunmaktadır. Bahsetmiş olduğumuz üç temel eserinin yanında öne çıkan bazı eserleri ve makaleleri şunlardır. "Hz. Muhammed'in Dini İslam" başlıklı eseri, Angilkan Kilisesi'nin dini eserler kütüphanesi müdürü tarafından yöneltilen sorulara, şeyhülislamlık makamı adına verdiği cevapları içeren bir eserdir.³¹ "İhlas Suresi Tefsiri" başlıklı eseri, müstakil olarak ihlas suresinin tefsirini içinde barındıran bir eserdir. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından basılmıştır. "Sefer Bahsi" başlıklı eseri, seferi durumda oruç tutma hususu ile ilgili fıkhi değerlendirmeleri ihtiva etmektedir. Bu eser, 1960 yılında Nebioğlu Basımevinde, Elmalılı Hamdi Efendi'nin büyük oğlu tarafından bastırılmıştır.³² "Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu" başlıklı eseri, Prens Abbas Halim Paşa'nın (ö.1934) teşvikiyle Elmalılı Hamdi Efendi'nin kaleme almaya başladığı fakat Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsir çalışmasına başlaması nedeniyle yarım bıraktığı bir eserdir. Alfabetik sırayla hazırlanmış 341 sayfalık bu eserde 4378

²⁹ Nazif Öztürk, *Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 27.

³⁰ Paul Janet,- Seailles Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib*, Çeviren: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.

³¹ Ayış, *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, s.57.

³² İsmet Ersöz, *Elmalılı Mehmet Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1985, s. 172.

madde bulunmaktadır. Bu maddelerin 1578 tanesinin eserde sadece isimleri bulunmakta, karşılarında herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Eser Neşriyat tarafından 1997 yılında beş cilt olarak basılmıştır.³³ “Osmanlı Anayasasına Dair” başlıklı eseri, Asım Cüneyt Köksal tarafından bu başlıkla ufuk yayınlarından 2014 yılında bastırılmıştır. Bu eserde Elmalılı Hamdi Efendi’nin 1909 yılında Kanun-ı Esâsî üzerinde gerçekleştirilen kapsamlı tadilatın gerekçelerini ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı rapor ile Mehâkim-i Şer’iyye Kanunu’nun gerekçelerini ortaya koyduğu raporu yer almaktadır.³⁴ Elmalılı Hamdi’nin Sırat-ı Müstakîm, Sebilü’r-Reşad, Ceride-i İlmiyye, Tesisat, İkdâm, Tasvir-i Efkâr ve Beyânü’l-Hak gibi çeşitli mecmua ve yayın organlarında irili ufaklı birçok makalesi yayımlanmıştır.³⁵ Elmalılı Hamdi’nin basılmış bu eserlerinin yanı sıra basılmamış Usûl-i Fıkh’a dair bir eseri, Mantık-ı İstintâcî ve İstikrâî adlı eseri, Hücetu’l-lahi’l-bâliğa adlı bir tercümesi, Usûl-i Fıkha dair bir eseri ve eksik bir divanı da bulunmaktadır.

3. Elmalılı Hamdi Efendi’nin Tasavvuf Anlayışı

3.1. Tevhit

3.1.1. Allah

Allah canlı cansız tüm âlemi yaratan, yöneten ve idare eden üstün ve aşkın güçtür. Yarattığı hiçbir şeye benzemeyen, varlığı kendinden olan, eşi-benzeri bulunmayan, tek olan ve kendisinden başka hiçbir gerçek ilah bulunmayandır.³⁶ Tevhit ise, Arapça bir kelime olup Allah’ın bir olduğunu dil ile söyleyip, söylenen bu ifadeye gönülden iman ederek tasdik etmek anlamına gelmekte olup Allah’ı tasavvur edilen şeylerin hepsinde birlemek ve gönlü ondan gayrı şeylerden ayırmak anlamında da kullanılmaktadır.³⁷ İki çeşit tevhit vardır. Birincisi kusûdî tevhittir ki bu sadece Allah’ı kastetmek, istemek veya Allah’ın istediğini istemektir. Yani kulun ve Allah’ın iradesinin bir noktada birleşmesidir. Bu kulun iradesini Hakk’ın iradesinde eritmesi anlamına da gelmektedir. İkinci tevhid ise şuhudî tevhittir ki bu da sâlikin vecd halinde masıvayı terk ederek sadece Hakk’ı görmesidir. Buna vicdanî ve zevkî tevhidde denir.³⁸ Tevhit, sözlükte birleme bir şeyin bir olduğuna karar

³³ Köksal, Osmanlı’nın Bilgeleri Elmalılı M. Hamdi Yazır, s. 72.

³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s.8.

³⁵ Köksal, *Osmanlı’nın Bilgeleri Elmalılı M. Hamdi Yazır*, s. 69.

³⁶ İhlas, 112/1-4.

³⁷ Mevlânâ, *Fihî Mâfilh*, Çev. Meliha Ülker Anbarcioğlu, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,1985, s. 389.

³⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 718.

verme, tek kılma, "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın resulüdür" anlamına gelen "Lailahe illallah, Muhammedün Resulullah" cümlesine kalb ile inanıp dil ile söyleme anlamına gelir. Ayrıca tevhit Allah'ı zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birleme, tek ve eşsiz olduğuna inanma, O'na hiçbir şeyi ortak koşmadan, ibadeti yalnızca Allah için yapma anlamlarına gelmekte olup, Allah'ı zatında sıfatlarında ve fiillerinde birleyerek, O'nun tek ve eşsiz olduğuna inanarak, O'na hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadeti yalnızca O'nun için yapma anlamında da kullanılmaktadır.³⁹ Bütün bu yapılan tariflerden hareketle denilebilir ki; tevhit, âlemi ve onda bulunan her şeyi Allah'a dayanarak anlamak başka bir ifadeyle Allah'tan başkasını tanımamaktır.⁴⁰

Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre Allah'ın özel ismi olan lafzatullah yani Allah ismi, O'nun zatına delalet eden ve yalnızca O'na ait olan özel bir isimdir. "Sen O'nun bir adaşı olduğuna şahit oldun mu?"⁴¹ mealindeki ayetin doğrudan Allah ismine işaret ettiği kanaatini taşımaktadır. Elmalılı adaşı olmayan Allah lafzının bu sebeple ikili ve çoğulunun da olmadığını ifade etmektedir.⁴² Ayrıca ona göre bu özel isim türemiş ve başka bir dilden Arapça'ya nakledilmiş değildir. Başlangıçtan itibaren özel bir isim olarak kullanılmıştır. Aynı yüce Allah'ın zatı, bütün isimler ve vasıflardan önce bulunduğu gibi Allah ismi de bu şekilde en öndedir. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre, Kur'an bize Allah'ı 'bismillah' ifadesi ile ilk olarak anlatmaya başladığından ve her işe Allah ismine yemin ile başladığından, Allah isminin yerini hiçbir isim tutamaz. Allah'ın bu özel ismi ona göre bizzat Allah'ın Zatına karşılık gelen özel bir isimdir.⁴³ Allah ismi Allah'ın ilahlık vasfından değil, ilahlık ve mabudiyet vasfı Allah lafzından alınmıştır. Yani başka bir deyişle Allah, ibadet edilen zat olduğu için Allah değil, Allah olduğu için kendisine ibadet edilendir. Allah'ın "Allah" lığı, tapılmaya ve kulluk edilmeye layık olması kendiliğindedir. Bu düşüncesini temellendirmek için şu örneği vermektedir. İnsan puta tapar, ateşe tapar, güneşe tapar, kahramanlara, zorbalara veya bazı sevdiği şeylere tapar, taptığı zaman onlar ilah olurlar, daha sonra bunlardan çayar tanımaz olur, o zaman onlarda iğreti alınmış tanrılık özelliklerini kaybederler. Hâlbuki insanlar ister Allah'ı mabut tanınsın, ister mabut tanımasınlar. O

³⁹ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Editör: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara, 2009, s. 365.

⁴⁰ William, Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev: Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.30.

⁴¹ Meryem, 19/25.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 65.

⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 63-64.

bizzat mabuttur. O'na her şey ibadet ve kulluk borçludur. Hatta O'nu inkâr edenler bile bilmeyerek olsa dahi ona kulluk etmek zorundadırlar.⁴⁴ Bu sebeple bir işe başlarken mutlaka besmele ile başlamak gerekir. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre Yüce Allah'ın besmelede geçen iki önemli sıfatı olan Rahman ve Rahîm sıfatları arasındaki ana fark şudur. Rahman sıfatı sadece Allah'ın kendi zatı ile alakalı iken Rahîm sıfatı irade sahiplerinin de kısmen Allah'ın Rahman sıfatından pay almaları ile sahip oldukları rahmetin tecellisidir. Mesela ana kuşlar, Rahman'ın bir eseri ile yaratılıştan var olan içgüdüleri ile yavrularının başında kanat çırpar, ahlaklı insanlar da Rahîm olma etkisi ile hayır işleri üzerinde acıma ve şefkatle yarışır. Ona göre Allah'ın başlangıçta çalışana, çalışmayana bakmadan varlık âlemine insanları göndermesi ve o şekilde idare etmesi Rahman oluşunun bir rahmeti iken, daha sonra çalışanlara çalıştıkları maksatlarını da ayrıca bağışlamak Rahîm oluşunun bir rahmetidir.⁴⁵

Elmalılı Hamdi Efendi, Allah'ın insanlara kendini ilahlığını kavratırken üstün bir güç olduğu gerçeğini kabullendirmekle işe başladığını savunur. Kuran'ın önsözü niteliğinde olan Fatıha'da şu şekilde tarif ettiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre hiçbir geçici varlık insanoğluna sonsuz olduğunu ve her istediğini verebileceğini vadedemez. Güneş ve Ay bile bu güvenceyi veremez. O güvenceyi yalnızca Hay ve Kayyum olan Allah verebilir. Bu sebeple tek ibadet edilmeye layık olan Allah'tır.⁴⁷ Ona göre Yüce Allah'ın Zât'ı öyle baskın bir gerçekliktir ki; tüm ruhların derinliklerinde Allah'ın Zât'ının tasdiki mevcuttur. Ve tüm varlıklarda Zâtullah'a istemsiz bir ilgi ve manevi bir duygu yönelişi vardır. İşte bu duygu tüm ilimlerin temelini oluşturur. Ve işte yine bu gizli duygu akıl, fikir ve sınırlı duyguların hepsini kuşatır. Bu ise gaflete düşmemiş uyanık bir kalp ile mümkün olur. Fakat bu kavrayışı diğer duyu organlarında olduğu gibi sürekli bir kavrayış, arzulamak, imkânsız istemek anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Böyle bir hal bütün his ve varlık kökünden tamamen kopmak demektir. Bu durum da yokluğa karışmak olur bu ikilem arasında kalarak nefislerin gururu ile şuhut

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* s. 70-71.

⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 76.

⁴⁶ "Ey insanlar! Ey akıl sahipleri siz sadece iyiliğe, kayıtsız, şartsız olgunluğa saygı gösterenlerden iseniz bilin ki ben Allah'ım, her olgunluk benimdir ve eğer kudret (güç) ve iyilik etmeye saygı gösterenlerden iseniz ben âlemlerin Rabbiyim. Eğer geleceğe tama' ederek saygı gösterenlerden iseniz ben Rahman-ı Rahim'im ve eğer korku ve ürkme ile saygı gösterenlerden iseniz ben din gününün sahibiyim. Bunlardan dolayı saygının bütün sebeplerini zatında toplayan ve kendisine ibadet edilen tek ilahım." Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 133.

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 37.

zevkine varamayıp ben Allah'ı aradım fakat bulamadım diyenler, Allah'ı sezme için kalp aygıtının önemini tam olarak idrak edemeyenlerdir.⁴⁸

Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre yüce Allah, varlığı zaruri olan öyle bir zattır ki, gerek nesnel ve gerek öznel varlığımızın gidişatında varlığının zaruretini gösterir. İnsanoğlunun ruhunun derinliklerinde her şeyden önce Hakk'ın zatına ait kesin bir tasdik var olduğu inkâr kabul etmez bir gerçektir. Hatta bizim varlığımızda bu yüce gerçeğe basit, öz ve sınırsız bir ilgimiz, gizli bir manevi duygumuz vardır. İnsanoğlunun bütün ilimlerinin kaynağı işte bu gizli duygudur. Bu gizli duygu esasında sınırlı duygu ve düşüncelerimizden daha kuşatıcı ve hepsinden daha doğru bilgi veren ve hepsinden daha kuvvetli olan bir nitelik sahibidir. Bu duygu bu kadar kuşatıcı olmasına rağmen Allah'ın Zat'ı sınırlanmaz.⁴⁹ Ona göre Yüce Allah gerçekte görülmez ya da görülemez bir varlık değildir. O elbette kendisini görebilecek gözler de yaratmaya kadirdir. Fakat ona bu gözler dayanamaz yani O'nu kuşatamaz. Bizim dünyada yararı O'na gıyabında iman etmek, aklı ve kalbî şahadetle inanıp, gönülden iman etmektir.⁵⁰ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre eşyaya "şey" denmesi onun Allah tarafından dilenmiş olmasından dolayıdır. Bu sebeple Allah hiçbir şekilde edilgen manada bir "şey" olamaz. Etken ve dileyen manasında "şey" kapsamı içine girebilir. Mesela "Allah her şeye kadirdir." Derken bu ifadedeki şey içine Allah'ı dâhil edemeyiz. Fakat "Allah her şeyi bilicidir." İfadesi içindeki "şey" Allah'ı da kapsar. O yaptığı bu kurgu neticesinde bazı hastalıklı kalbe sahip olanların "Allah kendi gibi başka bir Allah yaratabilir mi?" şeklindeki kuruntu tarzındaki sorulara da mahal olmadığını ifade eder.⁵¹

Elmalılı Hamdi Efendi, Allah'ın gerçek mahiyetinin ruhun ve cismin ötesinde teklik mertebesinde bir yerde olduğunu ifade etmektedir. O'nun ruhu kendi emridir ve O kendi emri olan ruhuna da hâkimdir. Bundan dolayı insanoğlunun varlığının ve bâki olmasının dayanağı Allah'ın varlığı ve bâki olmasındadır. İnsan kendi bâki oluşu ile değil, Allah'ın bâki oluşu ile bâki olabilmektedir. Bu görüşünü kuvvetlendirmek amacıyla Elmalılı Hamdi, "Allah'tan geldik, yine O'na döneceğiz"⁵² mealindeki ayet ile ilgili bu âyet Allah'ın bakılığı ile bâki olmayı anlatmaktadır,

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 61-62.

⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ss. 61-62.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 76.

⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 283.

⁵² Bakara, 2/156.

demektedir.⁵³ Elmalılı Hamdi'ye göre tevhit genel olarak iki kısımdan ibarettir. Birinci kısım Tevhid-i Rububiyet, ikinci kısım ise Tevhid-i Ubudiyettir. Tevhid-i Rububiyet, Allah'ın vahdet-i zâtiye ve hakikiyesini itiraf-ü kabul iken, Tevhid-i Ubudiyet, bir vahdet-i içtimaiyye için bir inşa-i taahhüttür.⁵⁴ O, tevhidi bu şekilde genel olarak ikiye ayırdıktan sonra mertebe olarak ta tevhidi üçe ayırmaktadır. Ona göre birinci tevhit mertebesi zât mertebesidir ki bu mertebeye istimlak makamı ya da başka bir ifade ile "fenafillah" makamı denir. Bu makamda Allah'tan başka mevcut yoktur. Her şey bu makamda fâni olur ve bu makamda sadece Allah'ın zâtı kalır. İkinci tevhit mertebesi sıfat mertebesidir. Bu mertebede kesrette olan yani müteferrik olmuş her şeyi Allah'ın kudretinde, her bilgiyi de Allah'ın ilminde yok olmuş görmek ve hatta her kemâli O'nun kemalinin bir cüzü olarak görmek durumu vardır. Üçüncü tevhit mertebesi ise, ef'al mertebesidir. Bu mertebede kişi tüm varlıklarda Allah'tan başka gerçek etki sahibi olmadığına ilme'l yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn olarak iman eder.⁵⁵

3.1.2. Âlem

Yaratılmış olan kâinat yaratıcı olan Allah'ın varlığının, kâinattaki dirlik ve düzen ise yaratıcının birliğinin en büyük delilidir. Bu sebeple Allah'ın yaratma faaliyeti ile ortaya çıkan varlık dünyasının tamamı Kur'an'da âlem olarak isimlendirilmektedir.⁵⁶ Kur'an'da Allah-âlem ilişkisinin izleri dikkatle sürüldüğünde görülecektir ki âlemler; Allah'ın varlığının ve birliğinin önünde secde eden bir sâcittir. "Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar".⁵⁷ Allah'ı bütün noksan sıfatlardan tenzih eden bir müsebbihdir. "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamt ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır".⁵⁸ Allah'ın emrine kayıtsız şartsız teslim olmuş bir müslimdir. "Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar! Oysa göklerde olanlar da yer de olanlar da isteyerek veya istemeyerek

⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 37.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 111.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1935), s. 6285.

⁵⁶ Yasin Pişgin, "Vahdet Bilincinin Kur'an'daki Temelleri", *Elmalı'da Vahdet Bilinci ve Anadolu'nun Birliği*, Editör: Ahmet Ögke, Yazar Ofset Matbaacılık, Antalya, 2014, s. 25.

⁵⁷ Hac, 22/18.

⁵⁸ İsrâ, 17/44.

hep O'na boyun eğmişlerdir ve O'na döndürüleceklerdir".⁵⁹ Bu yönüyle en küçük zerresinden en büyük parçasına kadar tüm kâinat, yaratıcısına sürekli ibadet eden bir âbid sıfatıyla düzensizlik ve çelişkiden eser olamayan insicam ve intizamıyla Allah'ın varlığına ve birliğine alâmet eden bir vahdaniyet simgesidir. Kâinat, Kur'an-ı Kerim mucizesinin bir nevi mufassal tefsiri demektir.⁶⁰ Bir başka ifade ile Kur'an-ı Kerim, kelimelerden oluşan bir cihan; kâinat ise kelimeleri olmayan bir kitaptır.⁶¹ 'Alamet' kökünden gelen bu kelime, içinde bulunduğu düzen itibarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine delil olan kâinatın bütününe ifade etmektedir.⁶² Elmalılı Hamdi, âlemi hikmetle yazılmış bir kitap olarak tarif etmektedir.⁶³

Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre âlem, masivaullah; Allah, maverây-ı âlemdir. Ve biz bu âlem vesilesiyle, Allah-u Teâlâ'yı hakkiyyet denen bir şuur nispetiyle tasdik ederiz.⁶⁴ Elmalılı Hamdi Efendi, melekût âlemi hakkında görüş ifade ettiği gibi görüntüler âlemi olarak ta ifade ettiğimiz misal âlemi ile ilgili de görüş beyan etmektedir. Elmalılı Hamdi'ye göre mücerred mânâ âlemi ile madde arasında, muallak bir misal âlemi vardır. Mânâ maddede, madde manada bununla temessül eder. Uyanırken ve özellikle bir karanlıkta veya gözler yumulmuş olarak bir murakabe halinde, bir sinema manzarası gibi görülen bir takım misâli manzaralar meydana gelir. Bunlar, sıradan hatıra ve hayale gelen şeyler gibi sönük değil, tıpkı bir rü'yet kadar parlak ve açık olarak gözlenir. Tıpkı bir rüya gibi, misâlen ve bazı da aynen tabir ve te'viliyle sonradan gerçekleşirler.⁶⁵ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre âlem kelimesinin kökü açısından asıl olan manası bilgi edinmeye alet ve vasıta olan şey demektir. Bu sebeple Allah'tan başkası olan ve nedensellik ilişkisi ile Allah'a

⁵⁹ Âl-i İmrân/83.

⁶⁰ Pişgin, "Vahdet Bilincinin Kur'an'daki Temelleri", s. 26.

⁶¹ Osman Nuri Topbaş, *Kâinat, Kur'an ve İnsan*, Yüz akı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 50.

⁶² Ebul-Hasen Maverdi, *En-Nühket ve'l-Uyun*, Tahkik eden: Seyyid İbn Abdul Maksûd İbn Abdîrrahim, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihşiz, c. I, ss. 54-55.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1935), s. 925.

⁶⁴ Bu konuda Elmalılı Hamdi Beyân-ül Hak'ta yayınlanan şu ifadeleri dikkat çekicidir. "Ulum-u İslâmiyye-Âleme Bir Nazar" başlıklı makalesinde şu ifadeler yer vermektedir. "Kudretullah âlemi öyle bir nizâm-ı mükemmel üzere yertib ve teköin eylemiştir ki hâl-i ibtidâide bulunan bir akıl, kemâlât-i beşeriyede kat'-ı merâhil eden bir hâkim-i zâfînünün da ondan Vücut-u Bârî'ye istidlal edebilir. Hülâsası ise ise kâinat ve havâssını mümkün merite bilip her zerrenin bir müessirden mütesir olduğunu anlayarak suver-i muhtelifle ile eserden müessire istidlâl eylemek ve o müessirin âsarı arasına hulûl edemeyeceğini ve herhalde âsârından istîğnâ-yı tam üzere bulunduğunu tasdik ve iz'an edebilmektir. Bundan dolayıdır ki fânus-u hidayet-i İslâmiyan olan Kur'an-ı Azîmüştân birçok ayâtında kâinata ve ondaki nizâm-ı bedîe bakarak semâvât ve arzın ve beynlerindeki mevcudât-ı zâhira ve bâtınanın abes ve oyuncak kabildinden olmayıp cümlesinin bir gayet, bir netice-i hikmete ve bir Hâlık-ı Hâkim-i Müteâle müstenid bulunduğunu ve erbab-ı idrakin O Hâkim-i Müteâl'in emr ve nehyine, mücâzât ve mükâfatına imân ve itikâd ederek ona göre amel etmeleri iktizâ edeceğini her akıla ta'lim ve beyan buyuruyor." Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Makaleler -I-, Hazırlayanlar: Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya, Kitabevi Yayınları. İstanbul, 1997, s. 294.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1935), s. 2868.

deleat eden varlıkların hepsi âlemdir. Bu sebeple Allah âlemin ötesidir. Ona göre insanoğlu kâinat vasıtası ile kâinatın ötesindeki Allah'ı haklılık dediğimiz bir idrak ilişkisi ile kabul ve tasdik etmektedir.⁶⁶ Ona göre Allah'a izafe edilmeden anlaşılmaya çalışılan âlemi tanımak mümkün değildir.⁶⁷ Elmalılı Hamdi Efendi, tüm âlemin bir mülk ve saltanata bağlı bir memleket olduğunu yani melekût âleminin varlığını, bu memleketi zapt ve idare eden saltanat kanunlarının Allah Teâlâ tarafından elçilerinin kalbine indirildiğini ifade etmektedir. Bu hakikatlerin kafa gözü ile değil kalp gözü ile görülebileceğini nitekim özellikle bu yasaları Allah'ın İbrahim Peygambere kalp gözü aracılığı ile gösterdiği ve bu gerçekleri kafa gözü ile görüyormuşçasına açık seçik müşahede ettiğini söylemektedir.⁶⁸ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre bu âlem Allah'ın kudret ve kuvvetinin bir parıltısıdır.⁶⁹ Âlemin yüce Allah'ın zatının bir parıltısı, tecellisi olduğunu fark edemeyen gafil kalpler bu gafletten kendilerini uyandıracak akıl vasıtası ile elde edilecek delil ve vasıtalara ihtiyaç duyarlar. Kâinat bu hatırlatmayı yapacak Allah'ın ayetleri (işaretleri) ile doludur. Kur'an bize kâinattaki bu ayetleri kısa ve özlü sözlerle özetlemektedir. İşte bu sebepten dolayı Kur'an'ın bir ismi de 'Ez-Zikr' dir.⁷⁰

Elmalılı Hamdi, genel olarak âlemi görünen ve görünmeyen âlem olarak ikiye ayırmaktadır. Fakat birçok âlimin çoğu kimsenin aksine görünmeyen âlem olarak isimlendirdiğimiz 'gayri meşhut' âlemin hakiki bilginin kaynak yeri olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Tabiat yani görünen âlem aslında bir hayalden ibarettir. Bu hayal yaratanın hareket tecellisinin bir hayali olarak ortaya çıkmaktadır. Hakikat gaybdır. Hakikat yalnızca basiret ve kalp gözü ile görülebilir. Dış görüşle ve kafa gözüyle değil.⁷¹ Elmalılı Hamdi Efendi, İnsanoğlunu âlemdeki diğer varlıklara nicelik olarak kıyaslarken şu şekilde bir ifade kullanmaktadır. "*Âdemoğlu cinlerin onda biri, cinler yeryüzü hayvanlarının onda biri, diğer hepsi kuşların tümünün onda biri ve*

⁶⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İbrahim sarıçam vd., Azim Dağıtım, İstanbul, 2017, c. I, s. 110.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 105.

⁶⁸ Bu bağlamda En'am Suresinin 75. Ayetini tefsir ederken şu ifadeleri kullanmaktadır. "*Hz. İbrahim'in gözüne Allah, Yıldızları, Ay ve Güneşi gökleri ve yeri gösterdikten sonra tümü ile bütün âlemin bir mülk, bir saltanata tabi olduğunu ve bu saltanatın kuralları olduğunu elçisine göstermektedir. Bütün bu hadiseler İbrahim peygamberin cismani bedeninde değil ruhunda gerçekleşiyordu. İbrahim rabbinin bütün âlemleri toplayıp kendi nefsinde ona müşahade ettirebiliyordu. O halde İbrahim gökteki yıldızlardan Rabbine daha uzak değildi. Hatta İbrahim'in şerefi onlardan daha bile yüksekti. Bu gerçeği gören bir kulun bu gerçekleri kendisine gösteren rabbinin dışındaki mahlûklara kul ve köle olması elbette düşünülemez.*" Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 499.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 62.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 63.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ss. 206-208.

diğer bütün hepsi ise âlemin birinci katındaki semadaki meleklerin onda biri kadardır. İkinci gök meleklerinden yedinci gök meleklerine kadar tüm melekler de diğer gök katmanlarındaki melek sayısına oranla bu şekilde nicelik olarak artmaktadır” demektedir. Kur'an'daki yedi kat sema ifadesinin son zamanlarda atmosferin yedi katmanı olarak genel kabulünün aksine Elmalılı Hamdi, dünyanın üstündeki bütün yıldızların süslediği çıplak gözle ve son derece gelişmiş teleskoplarla görülebilen semanın Allah'ın Kur'an'da yedi kat gök olarak ifade ettiği göklerin ilk basamağı olduğunu düşünmektedir.⁷² Bu sema ismi ile isimlendirdiği ilk gökten hariç Hz. Muhammed'in Miraçta kat ettiği arş, kürs, levh-i mahfuz gibi altı gök katmanının bulunduğu ifade etmektedir. Aslında bütün maddi kâinat Elmalılı Hamdi'ye göre semadır. Dünya, yedi kat gök katmanlarının ilk katmanıdır. Bir başka ifade ile sema, arz ve görünen her madde yedi kat göklerin birinci basamağıdır. Durum böyle olunca diğer âlemlerde gezinen meleklerin mahiyetleri, hakikati ve makamlarının ne kadar yüce olduğu biraz daha tasavvuru kolay bir konu haline gelecektir.⁷³ Elmalılı Hamdi Efendi, Kur'an'da geçen Türkçeye 'âlemler' olarak tercüme ettiğimiz 'âlemin' kelimesinin, gramatik olarak 'avalim' diye gelmesi gerekirken insanlar için kullanılan kalıpta 'âlemin' olarak gelmesi durumunun manidar olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple 'Rabbülâlemin' tam Türkçe karşılığı Elmalılı Hamdi'ye göre tam olarak "Bütün âlemlerin ve bütün parçalarının ve özellikle hepsinden üstün olan akıllı varlık âlemlerinin yegâne Rabbi" şeklinde olmalıdır.⁷⁴ Anlaşıldığı kadarı ile denilebilir ki ona göre her varlık Allah'ı göstermekle birlikte, insanın Allah'ın sanatını, terbiyesini göstermesi daha ileri düzeydedir. Mesela Mimar Sinan'ın yapmış olduğu herhangi bir köprü de onun sanatını gösterirken Selimiye Cami'si onun sanatını bize daha güzel bir şekilde göstermektedir.⁷⁵

Elmalılı Hamdi'ye göre âlem üzerinde Allah'ın tam bir terbiyesi mevcuttur. Kur'an'da Allah'ın âlemlerin rabbi olduğu ifade edilmektedir.⁷⁶ Rab, terbiye eden demektir. Bazıları görmek istemese de bütün âlemler ilahî bir terbiyeden geçmiştir. Şayet âlem üzerinde Allah'ın bir terbiyesi yok kabul edilirse, bütün terbiye davalarını da yok kabul etmek gerekir.⁷⁷ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre âlemdaki ses, ısı, ışık

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 322.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 311.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ss. 103-104.

⁷⁵ Şadi Eren, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dan Tefsir Nükteleri*, Zafer Yayınları, İstanbul, 1998, s. 34.

⁷⁶ Fâtiha, 1/2.

⁷⁷ Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu bağlamdaki şu ifadeleri gayet dikkat çekicidir. "Terbiye bir şeyi basamak basamak, yavaş yavaş olgunluğa ulaştırmaktır ki, bunun alameti, seçme ve olgunlaşma olur. Âlemlerin her kısmında ise

gibi varlıkların hepsi harekete dönüşmektedir. Hareket var olan cisimlerin en küçük atomlarında dahi vardır. Bu hareketi tetikleyen muharrik bir güç bulunmaktadır. Dolayısı ile her hareket bir muharrik gücün eseridir. Mesela elektrik birçok hareketin tetikleyicisi olarak bir muharrik güçtür. Buna benzer bir şekilde dini literatürde hareket ettirici muharrik güce “melek” denilmektedir. Zorlama meleği, yanma meleği vb. isimlendirmeler bilimin açıklamalarının özüne de uygun açıklamalardır. Yani artı elektriği eksi elektriğe saldırtan “zorlama meleğidir” ve bu vuruşmadan ortaya çıkan ses yani gök gürültüsü aslında o meleğin kendisidir ve onun sesidir.⁷⁸ Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Efendi'nin, gök gürültüsünü meleğin sesi ve şimşegi de meleklerin bulutları sürdüğü kamçısı şeklinde açıklayan sahabe ve tabiin de içinde olduğu kendisinden önceki bazı müfessirlerin görüşleriyle paralel bir yorum yaptığı görülmektedir.⁷⁹

3.1.3 Vahdet-i Vücut

Vahdet, tevhit kelimesinden türemiş bir kavramdır. Vahdet kavramı, teklik ve bir olma anlamlarına gelmektedir. Kesretin yani çokluğun zıddıdır. Ulûhiyet, vahdetten türemiştir. Uluhiyyet kelimesi ibadet anlamında Arapça bir kelimedir.⁸⁰ Vahdet mertebesi, tasavvuf ıstılahında Hakikat-ı Muhammediye, taayyün-i evvel mertebesi gibi anlamlarda kullanılmakta ve en üstün makam anlamına

terbiye ve olgunlaşma kanunlarının hareketi her an ve her saniye görünüyor. Ve bundan dolayı böyle sonsuz bir gücün Allah'a ait olduğu, dünya işlerinde şeksiz ve şüphesiz olarak okunmaktadır. Fakat bazı filozoflar kâinatın şeklinin böyle yavaş yavaş gerçekleşen bir terbiye ve olgunlaşma kanunu takip ettiğini görememiş. Bunlardan bir kısmı hepsinin bir defada sebepli veya sebepsiz olarak birdenbire meydana gelmiş olduğunu, bir kısmı da tabiat kanunu iddiası ile kâinatın sonradan meydana geldiğini inkâr edercesine kâinatın bugünkü şeklinin ve varlık düzeninin başlangıçsız olduğunu iddia etmeye kadar varmıştır.” Yazır, a.g.e, s.105. Yine başka bir yerde bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır. “Aslında tabiat her gelişmenin son sınırında kendi dışından gelen bir uygunluk vardır. Bu ise normal bir gelişme değil, terbiye ile elde edilen bir gelişmedir. Bunun içindir ki, bütün ilim ve sanatlar, felsefe ve hikmet 'noksandan tam çıkmaz, fakat tamdan noksan çıkabilir' temel kuralına bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, söylediğini anlatarak söyleyen ilim ve hikmet sahibi kimseler tabiatın, tekâmül kanununa mahkûm olduğunu söylerken bu tekâmülün ve bu tabiatın bizzat kayıtsız şartsız en mükemmel ilk sebebin yani, Allah Teâlâ'nın kayıtsız şartsız kemalinden faydalandığını unutmuyarak söylerler. Tabii tekâmül kanunun en son savunucusu sayılan filozof Spencer bile bunun için Allah'ın varlığının gerekli olduğunu ve tabiatın sınırlı olan tekâmülünün üstünde varlığı zorunlu olan Allah'ın sınırsız ve sonsuz kemalinin hükümran bulunduğunu ve şu kadar var ki bizim tam ve gerçek sebep olan mutlak kemali kavramaya, sınırlı ve izafi olan bilgimiz ve idrakimiz yetmeyeceğinden, tecrübi bilimlerimiz, bunun yalnızca tabiatı, yani gözle görülebilen âlemde mevcut tekâmül kanunu çerçevesinde geçerli olabileceğini anlatmış ve ortaya koymuş iken sözde ilme bağlılık iddiasında olanlar, 'tabiatı tekâmül vardır' derken, Allah'ı ve O'nun yüce kemalini unutup ve söz konusu tekâmülü terbiyeden yoksun bir tekâmül sanıyorlar. Ve aynı zamanda bunlar pratikte kendi teorik görüşlerini böylece hergün, her an geçersiz kılıyor ve bozulmuş oluyorlar. Çünkü 'Edakasyon, pedagoji' adı altında terbiye ve çocuk terbiyesi davasından vazgeçmiyorlar ve tam can atarcasına terbiyeciler olmaya çalışıyorlar. Düşünmüyorlar ki, tabiat üzerinde Cenab-ı Hak'ın terbiyesi yoksa bütün terbiye iddiaları yok olur gider” Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, s. 109.

⁷⁸ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, ss. 281-282.

⁷⁹ Muhammed bin Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988. c. I, ss. 150-153.

⁸⁰ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Beyrût, Yayınevi Yok, 1990, s. 450.

gelmektedir.⁸¹ Bu mertebeye birçok farklı isimler de verilmektedir.⁸² Arapça bir kelime olan vahdet birlik anlamına gelmektedir. Vahdeti vücut ise varlığın birliği inancına dayanan düşünce sistemi demektir. Buna göre hakikat, varlığın birliğindedir. Her şey Allah'ın birliğinden ibarettir. Allah'ın sonsuzdur ve O'nun varlığı dışında hiçbir varlık yoktur. Hakiki varlık yalnızca Allah'tır. Evren O'nun tecellisidir. Bu suretle bütün görünen ve düşünülen âlemlerin kökü olan gizli varlık, ne duyularla ne de akılla kavranabilir. Evren hakiki varlığın geçici bir gölgesidir. Vahdet-i vücut, İbni Arabî tarafından geliştirilmiş bir sistemdir. İbn Arabî, Allah ile âlem arasında hiçbir şekilde hülûl olduğunu savunmamıştır. Onun düşüncesinin panteizm ile de alakası yoktur. İslam tasavvufunda ilk kez "Ben Hakım" diyen Hallaç da hulul veya panteizm taraftarı değildir.⁸³

Elmalılı Hamdi Efendi vahdet-i vücut bir işe besmele ile başlamayı bağlantılandırmıştır. O, vahdet-i vücut ile besmele arasında şu şekilde bir bağ kurmaktadır. Bir işe başlarken "falan adına" demek, "ben bunu ona isnat ederek, onun yerine, onu temsil ederek, onun bir aleti olarak yapıyorum, bu iş gerçekten benim veya başkasının değil, ancak onundur" demek olur. Bu da vahdet-i vücut düşüncesi ile ilgili bir fena fillah durumudur ki, ancak peygamberlik, velilik, hâkim olma ve tasarruf sahibi olma gibi özel manevi makamlarla ilgilidir. Mesela "Falancanın adına hükmediyorum" diyen bir hâkim veya "Falancanın adına istiyorum" diyen bir elçinin kendi şahsiyetinden sıyrılarak istekte bulunması veya karar vermesi buna benzer bir durumdur. Bu durumda tek vücut olma durumudur. Örneğin bir elçi, bağlı olduğu kişinin şahsiyeti içinde kendi şahsiyetini eritmekle yetki aldığı kaynağın asıl olduğunu ve onunla bir vücut gibi olduğunu ilan etmiştir. Bu da peygamberlik, velilik, hikmet sahibi olmak ve manevi güce sahip olmak gibi özel manevi makamlardan birinde bulunan Müslümanın durumuna benzer.⁸⁴ Elmalılı Hamdi Efendi'nin vahdet-i vücut anlayışı, Hallacı Mansur'un vahdet-i vücut anlayışından farklıdır.⁸⁵ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre her mevcut Allah'tır demek

⁸¹ Muhammed A'la bin Ali Tahevânî, *Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut, Tarihsiz, s. 1464.

⁸² Mahmud Erol Kılç, *Muhyiddin İbn Arabî'de Varlık Mertebeleri*, İstanbul, 1995, s. 226.

⁸³ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücut*, Sadeleştiren Ethem Cebecioğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yay, Ank, 1994, s. 55.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ss. 83-84.

⁸⁵ "Vahdet-i vücut yani seni arşa tanımak meselesinde, yani istiva meselesi denilen bu karışık iman içinde, vicdan ile vücudu karıştırıp (Ene-l' Hak= Hak Benim) diyenler olmuş. (Ben) i yok etmeden sana varanlar, vücut olarak değil, vicdan olarak varadıklarının farkına varamamışlardır. Sana vücut olarak varanlar kendi vücutlarını yok etmiş bulunurlar. Çünkü vücudunun karşısında diğer vücutlar mahvolmak mecburiyetindedirler. Göz ile görmek bile vicdani

şirktir. Bunun yanında “Allah’tan başka mevcut yoktur” tarzında özetlenen vahdet-i vücud nazariyesini, Allah’ı yegâne vacibu’l-vücud, masivayı da ona bağlı olan mümkün ve izafi varlıklar şeklinde anlamakta sakınca yoktur. Keşfe mazhar olan havas marifetullah konusunda ileri merhalelere ulaşabilir. Ancak bunların görüşleri vahiy gibi telakki edilmemeli, zahir ulemasının her söylediği de mutlaka doğru görülmemelidir. Hakikat-i Muhammediyye’nin zuhuru bütün hilkatin gayesidir.⁸⁶ Elmalılı Hamdi Efendi, Allah’ı tam anlamıyla bilebilmenin tek yolunun marifetullah olduğunu söyler.⁸⁷ Elmalılı Hamdi Efendi Allah’ı hakkıyla tanıyabilmenin yolunun beş duyu organının ötesine geçebilmekle mümkün olacağını savunur. O beş duyu ötesindeki bu hakiki idrak merkezini vicdan olarak isimlendirmektedir. Bu vicdan her vücudun (nefsin-bedenin) içinde yaratılıştan bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle vicdan bir buluş, vücut ise bir bulunuştur.⁸⁸ Elmalılı Hamdi Efendi’ye göre insan bu hakikatlere vakıf olmak için çok uyanık olmalı ve ömrünü boş yere israf etmemelidir. Ona göre göre ömür, insan için çok önemli bir sermayedir. Ne kazanacaksa onunla kazanacaktır. O ömür ise zamandan bir parçadır. Onunla akmaktadır. Hatta insan için zaman, kendi ömründen hatta ömrünün içinde bulunduğu anından ibaret gibidir. Bu hakikat deryasında kazançsız geçen her an, bu kıymetli ömür sermayesinden giden bir kayıptır. Bununla birlikte, yıllarca zayi edilen bir ömür, içinde bulunulan son bir anda kişiyi ebedî cennete kavuşturacak güzel bir amele muvaffak olunması halinde telafi edilir ve böyle bir durumda insan için zaman o bir

bir buluşma demektir. Cemalini görenler (Ente Rabbi lâ-ilâhe-illâ ente, halakteni) diyebilirler. Mansur sana geldi ise (Ene-l’ Hak=Hak Benim) dediği zaman değil, asılıp, (Ben) den tamimiyle soyulup çıktığı zaman gelebilmiştir. Taklit edenin tevhidî (Lâilâhe illallah) arif olanın tevhidî (Lâilâhe illa ente) dir. (Lâilâhe illa ene) ancak senin tevhidindir” (Janet, Metâlib ve Mezâhib, s. XXIV).

⁸⁶ Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, s. 59.

⁸⁷ Ulûm-u İslamiye- Âleme bir Nazar başlıklı Beyânü’l Hak’ ta yayınlanan bir makalesinde şu ifadelere yer vermektedir. “Dîn-i İslam’da tahsîl-i mârif herkes için vâcibâtı umurdandır. Evvel-i vâcib ise marifetullahtır. Allah’ı, Vacib-ül Vücud’u, O Hayy-ı Allâm-ı Kadîri, O Hâlık-ı Mürid-i Basîr’i bilmek; bu âlem-i kevn ü fesadda müşahedey-i ayanîyye (açıkça müşahede) ile mümkün veya mu’tad olamayp yalnız nazar ü istidlâl suretine vâbeste bulunduğundan nazar fî mârifetullah da mukaddeme-i vâcib-i mutlak olarak vâcibât-ı İslam’dan ma’âd olmuştur” Yazır, Makaleler, s. 293.

⁸⁸ Bu hususta *Metâlib ve Mezâhip* adlı tercümesinin başında sesleniş başlığıyla kaleme aldığı hutbenin şu bölümü dikkat çekicidir. “Ey yüce Rabb! Sen şu görünürdeki ayrılığı içteki kavuşmaya ulaştırmasa idin, ben beni göremez, seni sezemezdim. Anlayanlarla bir halli olmak, anlamayanlara da yol göstermek istemezdim. Sen bana vicdan dedikleri bir buluş, vücut diye bir bulunuş bahsettin. Ben bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum. Bu sayede, başka varlıklara varıyor, vicdanlarını kendime katıyorum. Vicdan, her an açıkça görünen, besbelli bir olay, vücut ise bu aynaya aksetmiş başka bir olay. Vicdan, vücudu kendinden önce gelen zaruri bir şart buluyor. Bu suretle, vücut vicdanın iliştiği olan ilk şey oluyor. Vücut olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücut açıkça görünemeyecek. Kişinin vicdanı ile vücudunun birleşmesinde senin misalin, yani vekilin olan nefis, âlemin vücudunun birleşme başlangıcında da sen kendin belirmehtesin. Ey Rabb! Sen bizi böyle, bir taraftan vicdan, bir taraftan vücut adında iki olaylar zinciri içinde yüzdürüyorsun. İçimde dışımda, her an birer hal noktası olarak uçuşup duran olay parıltılarını fırlatıyor, birbirlerine bağlayıp, taneler, diziler, cüzümler, küller, hey’etler, toplumlara, milletler, devletler, hâsılı âlemler gösteriyorsun.” Janet, *Metâlib ve Mezâhib*, s.XXIII.

andan ibaret olmuş olur. Bundan dolayı insan içinde bulunduğu anın fırsat bilmekle, daha önce kaybettiği fırsatları bir dereceye kadar telafi imkânı bulur. Bu şekilde vaktinin kıymetini bilmek anlamına, tasavvuf ehli ibnul-vakt olmalıdır, yani ömrünün ve bilhassa içinde bulunduğu anın kıymetini bilmelidir. Nasıl ki, ahirete inanmayanlar bugünün yarını yoktur, diyerek her an gönüllerine göre dünya zevki sürmek, zamanın gereği gibi çıkarını sağlamak düşüncesindeyseler. Vakit, gerek üretmek gerek tüketmek, gerek kar, gerek zarar için yapılacak iş zamanıdır. İşte vakit böyle bir fırsat ve ömür bütün anlariyle kar ve zarara elverişli bir sermaye ve zaman bir taraftan artma bir taraftan eksilme durumundaki temel nimetlerden bir nimet olduğu için zamanın, ömrün kıymeti ve mahiyetine dikkat çekmek maksadıyla Kur'an Kerim'de asra yani zamana, yemin edilmektedir.⁸⁹

3.2 Kalp

Kalp Arapça bir kelimedir. Kur'an-ı Kerim'de, farklı biçimlerde yüz otuz iki yerde geçmektedir. Kalp Arapça bir kelimedir. Sözlükte bir şeyi bulunduğu hâlden bir başka hâle çevirmek, bir taraftan başka bir tarafa döndürmek gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁰ İnsan kalbi, sürekli yön değiştirip hâlden hâle geçtiği için bu isim ile isimlendirilmiştir.⁹¹ İnsanı "âlim", "ârif" ve "müdrük" yapan da insanın yine ruhânî yönü olan kalbidir.⁹² İnsanın idrak eden ve bilen, muhatap olarak alınan, cezalandırılan ve aranılan kısmı olan bu kalp, gayb âlemine dayanmaktadır.⁹³ Kalp kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, farklı biçimlerde yüz otuz iki yerde geçmektedir.⁹⁴ Allah'ın, insanda kendisini muhatap aldığı yöndür.⁹⁵ Kur'an'da kalb, "doğru",⁹⁶ "kibirli",⁹⁷ "yalvaran",⁹⁸ "günahkâr",⁹⁹ "iman ile tatmin olmuş",¹⁰⁰ "Allah'ı anmakta gaflet içinde olan",¹⁰¹ "hasta olan",¹⁰² "hidayete ulaşan",¹⁰³ "anlama kabiliyetine

⁸⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (1935), s. 6071-6072.

⁹⁰ Şadi, Eren, *Kalp Ülkesi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2005, s. 13.

⁹¹ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 192.

⁹² Gazâlî, *İhyâ*, c.III., s. 113.

⁹³ Frager, Robert, *Kalb Nefs ve Ruh*, İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul, 2005, s. 28.

⁹⁴ Muhammed Fuât, Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1987.

⁹⁵ Bakara, 2/6; Al-i İmrân, 3/151-154.

⁹⁶ Şuarâ, 26/46; Sâffât, 37/84.

⁹⁷ Mü'min, 40/35.

⁹⁸ Kâf, 50/33.

⁹⁹ Bakara, 2/283.

¹⁰⁰ Bakara, 2/260; Rad, 13/28; Nahl, 16/106.

¹⁰¹ Kehf, 18/28.

¹⁰² Ahzâb, 33/32.

¹⁰³ Tegabün, 64/11.

sahip olan",¹⁰⁴ "takva sahibi olan",¹⁰⁵ "imanın mekânı"¹⁰⁶ ve "onun vasıtası ile akdedilen"¹⁰⁷ olarak çeşitli özellikleri ile vasıflandırılmıştır. Kalb, insanın düşünen, kavrayan, anlayan, inanan, şüphe eden tarafı,¹⁰⁸ kin ve öfkesinin gizlendiği yerdir.¹⁰⁹ Tasavvuf geleneğinde kalp çoğunlukla "ruh" manasında kullanılmıştır.¹¹⁰ İbn Arabî'ye göre kalb, bâtnî bilgiyi kavrama âletidir. Bu âletle kastedilen, göğüste yer alan kalb organı değildir. Bu alet melekûti bir cevherdir.¹¹¹ Kalb, insanın maddî ve manevî yönünün birleştiği yer olup, varlığın bütün hareketlerinin merkezi konumundadır. Manevî yönüyle bir sezgi organı¹¹² olan kalp, Allah'ın baktığı yer durumundadır.¹¹³ Zira Hz. Muhammed (s.a.v) bu hususta, "Allah, şekillerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar." buyurmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca kalb gözü, gönül gözü, gerçeği kavrayabilecek anlayış, sezgi gücü, kişinin Allah ile kurmuş olduğu sevgi temelli ahlaki iletişim neticesinde meydana gelen bilme, anlama ve kavrama gücü, feraset ve basiret anlamlarına da gelmektedir.¹¹⁵

Elmalılı Hamdi Efendi bedendeki maddi organ olarak bulunan kalbe "yürek", ruhi merkez olan, duygu ve düşüncelerin kaynağı kalbe ise "gönül" ismini vermektedir. İnsanı insan yapan asıl hakikati de ruhânî kalbidir.¹¹⁶ Ona göre insanın cismani kalbinin işleyişi ile ruhani kalbinin işleyişi birbirine benzerlik arz etmektedir. Nasıl ki cismani kalp, bedendeki sinir ve damar ağına sahipse, ruhani kalbinde ruh

¹⁰⁴ Araf, 7/179.

¹⁰⁵ Hac, 22/32.

¹⁰⁶ Hucurat, 49/14.

¹⁰⁷ Hac, 22/46.

¹⁰⁸ Tevbe, 9/67.

¹⁰⁹ Tevbe, 9/15.

¹¹⁰ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul, 2001, c.XXIV, s. 23.

¹¹¹ Ebu'l-Âlâ Afifî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1240)'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1974, s. 108, 122.

¹¹² Frager, *Kalb Nefs ve Ruh*, s.28.

¹¹³ Uludağ, Süleyman, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c.XXIV, ss.230-1.

¹¹⁴ Muhyiddin, En-Nevevî, *Riyazü's-Sâlihîn*, Çeviren M. Emin Özafşar, Bünyamin Erul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 31; İbn Mace, Muhammed bin Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn-i Mâce*, Tahkik eden Muhammed Fuâd Abdülbâki, I-II, Beyrut Trs, c.II., s. 1388.

¹¹⁵ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 192.

¹¹⁶ Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde kalbin iki çeşit anlama geldiği ile ilgili şu ifadelere yer vermektedir. "Kalp, yürek ve gönül manalarına gelmektedir. Yani iki anlamda kullanılır. Yürek manasındaki kalp, göğsün sol tarafındaki et parçasıdır. Atar ve toplar bütün damarların kökü ve merkezidir. İçinde karnıçıkları ve kulakçıkları vardır. İnsanın aza ve organları içerisinde, iradesi dışında kendiliğinden hareket eden bir et parçasıdır. Ruha ait iticilik ondan başlar. Bu, motoru kendinde, kendi kendine açılıp kapanan bir tulumbadır. Kan dolaşımını bu organa borçludur. Bu kalp, beden ilimlerinden olan tıp ilminin yani doktorların meşgul olduğu yürektir. İkinci manada olan kalp gönül ise ruhani ve ilahi bir lütuf olan, bütün şuur, vicdan, duygu ve sezgilerimizin, düşünme kuvvetimizin kaynağı yani manevî âlemimizin merkezi olan ve maddî vücutta yeri belli olmayan kalptir ki buna "insan ruhu" da denilir. İnsanın asıl gerçeği bu kalptir. İnsanın anlayışlı, bilgin ve arif olan bölünmez kısmı; konuşulan, azarlanan, talepte bulunulan ve sorumlu olan özü budur." (Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 240).

ile bağlantılı şebekeleri mevcuttur. Yine nasıl ki bedendeki kalp sürekli daralma ve genişleme yoluyla vücuda kan pompalıyorsa, manevî kalp te sürekli bir daralma ve gevşeme ameliyesi ile ruhu beslemektedir.¹¹⁷ Kur'an'da "Muhakkak ki kalpler yalnız Allah'ı anmakla huzur bulur" buyrulmaktadır.¹¹⁸ Bu ayet doğrultusunda kalplere ilacın zikir olduğu açıktır. Elmalılı Hamdi Efendi de kalplerin şifası olan zikri iki kısımda tasnif etmiştir. Birincisi kalp ile zikir ikincisi ise dil ile zikirdir.¹¹⁹ Bu ikisi de ayrıca kendi içinde ikiye ayrılır ki birincisi unuttuktan sonra zikretmek diğeri ise hiç unutmadan daima zikretmektir. Ayrıca zikir kişinin elde ettiği marifeti kendisi ile muhafaza ettiği şeydir. Zikir olmadan kişinin elde ettiği marifeti muhafaza etmesi, kalbini koruması mümkün değildir. Bu sebeple zikir bir nevi ezber gibi bir şey manasına gelir.¹²⁰ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre Kur'an'ın adlarından birinin de 'ez-zikir' olması, onun çoğunlukla gaflet içinde yaşayan kalplere kâinata dolu olan Allah'ın ayetlerini kısa ve özlü sözlerle anlatması sebebiyledir. Zira insanoğlu çoğu zaman gaflet ve dalgınlığı sebebiyle hata ve sapıklıklarını unuttur. Fıtratının derinliklerinde gizli olan yaratılış amacından gaflete düşer. O durumda kendisini gafletten uyandıracak ve ona gerçeği hatırlatacak vasıta ve delillere ihtiyaç duyar. Kâinat esasında bu vasıta ve deliller ile dolup taşmaktadır fakat Kur'an bu vasıta ve delilleri kısa, özlü ve çarpıcı ifadelerle insanoğlunun dikkatine sunduğu için "Ez-Zikir" adı ile de anılmaktadır.¹²¹

Elmalılı Hamdi Efendi hamt zikri kapsamına övgü zikirleri ile yâd etmeleri ve özel saygı ifade eden lafızları da dâhil etmektedir.¹²² Allah, kendisine hamt edilme makamına sahip yegâne varlıktır ve bu makamlar makamların en mükemmeli ve en tepe mertebesidir.¹²³ Kur'an'ın gayb âleminden şahadet âlemine yani bu dünyaya çıkışının ilk yeri Hz. Muhammed'in (s.a.v) temiz kalbidir.¹²⁴ Allah'ı bulmak Kur'an ve Sünnet nuru ile aydınlanmış akıl ve kalp eşliğinde ortaya çıkan en nihayetdeki sezgi yolu ile mümkündür ki bu da sadece temiz kalp ve kalp gözü ile mümkün olabilecektir.¹²⁵ Bu bağlamda Elmalılı Hamdi, "Nasıl ki göz, görebilmek için ışığa

¹¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 927

¹¹⁸ Ra'd, 13/28.

¹¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (2015), s. 33.

¹²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 32.

¹²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 62

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 100

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 101.

¹²⁴ Şuarâ; 193-195.

¹²⁵ Osman Nuri, Topbaş, *İslam Nazarında Akıl ve Felsefe*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, s. 9

muhtaçsa; akıl ve kalp de tefekkürde derinleşerek ilahi hakikatlere vâsıl olabilmek için, Kur'an ve onun hayata tatbiki demek olan Sünnetin nuruyla aydınlanmaya muhtaçtır. Zira insan akli, ancak Kur'an ve sünnet ışığında hakka ve hayra ulaşabilecek şekilde yaratılmıştır. Kur'an ve Sünnet'in açtığı tefekkür ufku olmasaydı, sırf aklımızla birçok hakikati hem kavrayamaz hem de ifade edemezdik. Nice feylesofun içine düştüğü karanlık dehlizlerde helak olmaktan kurtulamazdık" demektedir.¹²⁶ Elmalılı Hamdi Efendi, gönlü şuur âlemimizin semasına, nefsi natıkamızı da arza benzetmekte ve kalbi de vicdanımızın merkezi olarak tarif etmektedir.¹²⁷ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre kalbin merkezi olarak isimlendirilen 'fuad' idrak merkezimizdir.¹²⁸ İmam Gazali kalbin merkezi olan 'fuad'ı, potansiyel olarak bilme ve görme gücünü kendi içinde barındıran bir merkez olarak tarif eder. İnsan bu yeti ile şüphelerden kurtulup ilme'l yakîn derecesine ulaşır. Bu da genel olarak bilinenin aksine dış dünyadan elde edilen malzeme ve materyal ile değil, bizzat içten Allah'ın insanın kalbine doğrudan gönderdiği bir nurla olur.¹²⁹ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre Peygamberimizin kalbine inen vahiy, harfler ve kelimelerin alışılmış şekillerinden büsbütün farklı olağanüstü özellik ile tecelli eden ilahi seslerden oluşmaktadır. Bu sesler yalnızca Efendimizin kalp kulağı ile duyması ve o sesleri kalbi vasıtasıyla hissetmesi şeklinde cereyan ettiğinden mahiyeti sadece onun tarafından bilinebilecek niteliktedir.¹³⁰ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre kişi kendini yine kendi içindeki ruhani kalp olan gönül vasıtasıyla tanıyıp kavrayabilir. Ona göre insanın bütün benliği öncelikle onun gönlünde yatmaktadır.¹³¹

Elmalılı Hamdi Efendi, kalp mühürlenmesi olayını, zarf kapağının kapatılıp yapıştırılmasına ve bir daha açılmayacak şekilde mühürlenmesine benzetmektedir. Kulak kapısı aracılığı ile kalbe malumatlar dolar. O halde zarfın mühürlenmesi kalbin mühürlenmesine, kulağın mühürlenmesi de kapının mühürlenmesine benzer görüşündedir.¹³² Ayrıca Elmalılı Hamdi Efendi, "Hayır onların işleyip kazandıkları şeyler, kalplerinin üzerine pas tutmuştur"¹³³ ayetini ilgili yerde zikrederek görüşünü Kur'an-ı Kerim ile temellendirmektedir. Münafıkların durumu tam da bu kalp

¹²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 62

¹²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (1935), s. 5167.

¹²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 6094.

¹²⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 29.

¹³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (2015), s. 196.

¹³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 240.

¹³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 243-244

¹³³ Mutaffifin, 83/14

mühürlenmesi durumu gibidir, demektedir. İlk yaratılıştta her insanda olduğu gibi kâfir ve münafıklarda sağlam olan kalp, daha sonraları kalbin sıhhatini muhafaza edemediklerinden dolayı hastalanmış, idrak ve iradeleri tamamen sakatlanmış ve hiçbir şekilde iman edemez duruma gelmişlerdir.¹³⁴ Ona göre kalbe isabet eden bu inançsızlık hastalığı şek, şüphe ve nifak hastalığıdır ve aynı zamanda bu hastalık öyle bir maraz halini zamanla almıştır ki kalp tamamen bir zarf veya kapaklı bir kap gibi tamamıyla mühürlenip ve kapanmıştır.¹³⁵ Böyle kişiler Elmalılı Hamdi Efendi'nin görüşlerine göre Allah'ın kesinlikle bunda şek ve şüphe yok dedikleri şeylerden bile şüphe ederler. Allah'ın kitabından, O'nun melekleri ve peygamberlerinden, yeniden dirilip hesaba çekilmekten, Allah'ın halis mümin kullarından velhasıl her şeyden hatta kendilerinden bile şüphe ederler. Bilginin onların gözünde hiçbir kıymeti kalmamıştır. Onların gözünde hak ve hakikatin ölçüsü sadece ve yalnızca kendileridir. Bakarlar ki kendileri de şek ve şüpheyle doludur. Her şeye kendileri gibi hükmederek yani onları şüpheli görerek her şeyin kendilerini aldattığını düşünürler. Tek şüphe etmedikleri şey şehvetleri, keyif ve zevkleridir. Kötü zan ile doludurlar. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre hidayetin en zirvesi ilham veya doğru çıkan rüyalar gibi olağanüstü yollarla kalplerde sırları keşfederek eşyayı gerçekte oldukları gibi görebilmektir. Bu olağanüstü haller peygamberlerde vahiy, velilerde ise keşf ve ilham şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu hidayet halleri olağanüstü hallerdir. Bununla birlikte herkesin az da olsa bu hallerden biraz da olsa payları vardır. Fakat bu haller ile elde edilen bilgiler 'Peygamberlerin vahiy yoluyla elde ettiği bilgiler hariç' kesin bilgi değildir. Bu bilgiler sübjektif nitelikteki öznel bilgilerdir.¹³⁶ Bazen ilham yoluyla yoldan çıkanlar olduğu, meleklerin hayır amaçlı ilham yoluyla öğretmiş olduğu bazı bilgilerin küfür ehli ve şeytanların elinde şer ve fitne çıkarmak amacıyla kullanıldığını da söyleyen Elmalılı Hamdi Efendi, Bâbilliler'in bunu yaptığını ifade etmektedir. Elmalılı Hamdi Efendi, bu kavmin bazı insanların meleklerin ilhamı ile keşfedip kavradıkları semâvî ve arzî, ruhanî ve cismanî kuvvetleri ve bunların kaynaştırılmasından meydana gelen bazı teknikleri, yıldızlara ve tabiata isnat ederek küfre girdiklerini de söylemektedir. Bu tekniklerin gildanî sihri veya tılsimat ve kalfatriyat adıyla değişik bir sihir şekli olarak meşhur

¹³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 255.

¹³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 240-244.

¹³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 156.

olduğunu da ifade etmektedir. Daha sonra birtakım şeytanlar Süleyman Peygamberin devletine karşı, kısmen bu teknikleri, kısmen de kendi uydurdukları teziratı izleyip uygulamışlar ve bu şekilde, içtimai birçok fesatlar çevirerek ortalığı karıştırmışlardır, demektedir.¹³⁷

3.3 Akıl

Kur'an-ı Kerim'de akıl kelimesi, kırk dokuz defa kullanılmaktadır. Türevleri ile birlikte akıl ve düşünmeye Kur'an-ı Kerim'de yedi yüz elliden fazla yerde yer verilmiştir. Bu durum İslâmiyet'in akla verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Kur'an-ı Kerim'e göre insanın düşünmesi¹³⁸, ibret alması,¹³⁹ hidayete ulaşması,¹⁴⁰ kalbin körlükten uzaklaşması¹⁴¹ için akıl çok önemli bir role sahiptir. Fiilden türetilmiş mastar bir isim olan akıl, sözlükte, yasaklamak, zapt etmek, deveyi iple bağlamak, sığınmak, korunmak, tutmak, tutmak istemek¹⁴², kösteklemek, cezbetmek, engellemek, alıkoymak, yakalamak, tutmak, idrak etmek ve nefsin arzularını bağlayan kuvvet manalarına gelmektedir.¹⁴³ Akıl, insanı sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir.¹⁴⁴ Istılahta ise akıl varlığın hakikatini kavrayan, maddi olmayan, fakat maddeye etki edebilen, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen cevher demektir.¹⁴⁵ Akıl, insanın bütün faaliyetlerinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran güçtür ayrıca akıl, ahlâkî ve estetik değerleri belirlemede önemli bir etkiye sahip bir güçtür.¹⁴⁶ Gazalî'ye göre bilgi, akıl ile kavranabilir. Dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak akıl ile mümkündür. Mevlana'ya göre ise akıl, canlıların bütün hareketlerini sevk ve idare eden, görünmeyen gücü sayesinde bütün organlarımızın görevlerini tam olarak yapmalarını sağlayan bir güçtür. Şayet bu güç olmazsa organlar çalışmaz.¹⁴⁷

¹³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 446.

¹³⁸ Sâd, 38/29; Kasas, 28/51.

¹³⁹ Tâhâ, 20/54; Zümer, 39/21.

¹⁴⁰ Bakara, 2/171; Zümer, 39/17-18.

¹⁴¹ Bakara, 2/172.

¹⁴² Ali, Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s.19.

¹⁴³ Suâd Hakîm, *el-Mu'cemu's-Süfi*, Beyrut: Nedra Yayınları, 1981, ss. 812-814.

¹⁴⁴ Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi" a.g.e, s. 242.

¹⁴⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Yayınevi yok, Beyrut, 1405, s. 197.

¹⁴⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 238.

¹⁴⁷ Âdem Çatak, Şihâbeddin Sühreverdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Gümüşhane Üniversitesi, Afşar Matbaası, Ankara, 2008, s. 123.

Elmalılı Hamdi Efendi, akli olmuş olanlar vasıtasıyla olacağı bilmek olarak tarif etmektedir. Aynı zamanda ona göre akıl zanda isabet etmektir. Ona göre akıl, Allah'ın âleme koyduğu kanunları ve gizli sırları keşfeden bir özelliğe sahiptir. Yani akıl olmayan bir şeyi icat etmez, var olanı keşfeder. Çünkü Allah yarattığı her şeyi belli bir düzen ve intizam içinde yaratmıştır. İlim, aklın bu var olanları keşfetmesi ile ortaya çıkar. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre Allah'ın her kanunu, Allah tarafından konmuş olduğundan dolayı doğrudur. İnsan tarafından konulmuş kanunlar, esasında noksanlık barındırdığından ilim açısından batıl, din nizamı ortaya koymak açısından ise fesat ve karmaşa getiricidir. Bu sebeple insanoğluna düşen gerek ilimde ve gerek dinde kanun koymak değil, Allah'ın kanunlarını arayıp bulmak ve bu kanunları keşfedip ortaya çıkarmak olmalıdır. Arşimet hidrostatik kanununu, Newton yerçekimi kanunu, Aristo çelişme kanununu koydular demek doğru olmadığı gibi, Ebu Hanife Hazretleri de kıyası, fıkıh kanunlarını koydu demek doğru değildir. Bunlar onlar tarafından konmuş olsaydı eğri ve yalan olurdu. Doğru olmaları, Allah'ın kanununun keşf edilmesine nail olmalarından ileri gelir. Bunun için âlimler, icat eden değil keşf eden ve ortaya çıkaran kimselerdir.¹⁴⁸ Bütün ilimler, Cenab-ı Hakk'ın kâinata koyduğu kanun ve kaidelerin tespitinden ibarettir. Hakikî ilim ise; satıhta kalmayıp kalbî merhaleler kat ederek ilmin kaidelerini vaz eden yüce kudreti tanımak, böylece ilâhî sır ve hikmetlere intikal edebilmektir. Fakat ne yazık ki nefisler maddeye râm olduğu için, bugünkü ilim anlayışı, Allah'ın kâinata koyduğu maddi, zahirî ve fizikî kanunların keşif ve tespitlerinden öteye geçememektedir. O kanunları yaratan Allah'ı kalben tanımak demek olan "mârifetullah" safhası yani işin can damarı göz ardı edilmektedir.¹⁴⁹ İlmin zıddı olarak bilinen cehalet tam manası ile Allah'ı bilmemek demektir. Dünyevî bilgileri bilmemek değildir. Dünyevî bilgi ve nimetleri vereni ve ilmin kanunlarını koyanı bilmemek cehaletin en zirve noktası olarak kabul edilebilir. Elmalılı Hamdi Efendi de bu hususta 'marifet' yolu ile Allah'ı tam manası ile bilmenin mümkün olduğu görüşündedir.¹⁵⁰ Vahiyyden ve irfandan yoksun akıl ile âlim olunamaz. Akıl ancak

¹⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 161-162

¹⁴⁹ Osman Nuri Topbaş, *İslam Nazarında Akıl ve Felsefe*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 20-21.

¹⁵⁰ Bu bağlamda şu ifadeleri dikkat çekicidir. "Dîn-i İslam'da tahsîl-i maârif herkes için vâcibâtı umurdandır. Evvel-i vâcib ise marifetullahtır. Allah'ı, Vacib-ül Vücut'u, O Hayy-ı Allâm-ı Kadîri, O Hâlık-ı Mürîd-i Basîr'i bilmek; bu âlem-i kevn ü fesadda müşahedey-i ayâniyye (açıkça müşahede) ile mümkün veya mu'tad olamayıp yalnız nazar ü istidlâl suretine vâbeste bulunduğundan nazar fî mârifetullah da mukaddeme-i vâcib-i mutlak olarak vacibât-ı İslam'dan ma'dud olmuştur." Yazır, a.g.e (1997), s. 293.

vahyin muhtevası içinde insanlığa fayda verir. Çünkü akıl iki tarafı da keskin bıçak mahiyetinde bir araçtır. Nitekim keskin bir ameliyat bıçağı ile sıhhat verici bir ameliyat ta yapılabilir, zulüm dolu bir cinayette gerçekleştirilebilir. Nükleer enerji, insanlığı karanlıktan koruyacak ışık, soğuktan muhafaza edecek sıcaklık ve benzeri faydalar sağlarken ondan silah ve bomba imal edilirse, bütün canlıları yok eden, kalanları ve hatta nesilleri sakat bırakan bir canavara dönüşür. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre ilmin kökeninde şüphecilik değil sabiteler vardır. Özellikle iman ile ilgili konularda vahyin bildirdiği sabit gerçekler şüpheden uzak bir şekilde kabul edilmelidir. Bu konularda sofistیک yaklaşımların ve şüphecilerin tutumları baştan reddedilmelidir.¹⁵¹ Tabiat ilimleri başta olmak üzere tüm ilimlerin Allah'ın varlığı ve kudreti konusundaki imanımızı yıkmak değil kuvvetlendirmek gibi bir işlevi söz konusudur. Görünen âlem görünmeyen âleme olan imanımızı artıran bir araç olmalıdır. İlim ve fenni dar bir alanın içine sıkıştırarak mümkün olanlara dar bir bakış açısıyla imkânsız demek gibi bir yanlış sonuca çıkılmamalıdır.¹⁵² Elmalılı Hamdi Efendi, aklın her şeyi kavrayamayacağı gerçeğini, *"Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz"*¹⁵³ ayetini tefsir ederken şu şekilde izah etmektedir. *"Allah'ın bu ayette bahsettiği hayat dünyadaki zahiri duyularla ve akılla tam olarak kavranabilecek nitelikte bir hayat değildir. O hayat ruhani bir hayattır. Bu hayat ancak vahye dayanan bir hisle yani bir iman duygusu ile bilinebilir"*.¹⁵⁴ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre ilim nefsin manaya ulaşmasıdır. Ona göre nefsin manaya ulaşmasının birtakım dereceleri vardır ki şuur bunların birinci derecesi yani manaya ilk varış mertebesidir. Mananın tamamına nefsin anlayışının kuşatması hâkim olunca tasavvur, bu mana şuurunun gitmesinden sonra geri döndürülebilecek şekilde ruhta kalıcı olmasına da hıfz (ezberleme), bunu isteme durumuna hatırlama ve tekrar bunu bulan vicdana ise anma yani zikir derecesi denir. Bu sebeple şuur ilmin en zayıf derecesidir. Çünkü onda sebat ve ihtiyatlı hareket mevcut değildir. Bu sebeple Allah'ın ilmine şuur demek doğru olmaz.¹⁵⁵ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre pozitif ilimler olarak ta isimlendirdiğimiz tabii ilimler, tabiat dışı olağanüstü

¹⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 200.

¹⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 234.

¹⁵³ Bakara, 2/154.

¹⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 536.

¹⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (2015), s. 252.

harikaları inkâr ettirecek bir zaruret değildir.¹⁵⁶ Hz. Musa'ya Kızıldeniz'in açılması¹⁵⁷, Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması¹⁵⁸ vb. Kur'an'da anlatılan yaşanmış hadiseler de bu durumun açık bir göstergesidir. Ayrıca Elmalılı Hamdi Efendi, harikulade olağanüstü durumlar olan mucizelerin, kulların zaruri durumlarında Allah'ın onlara hususi rahmetiyle inayet etmesi olduğunu da düşünmektedir (Yazır, 1938:1087).

3.4 Nefis

Kişi, zât, varlığın kendisi¹⁵⁹, can, ruh¹⁶⁰, arzu, istek, tutku¹⁶¹, kötü huy ve çirkin davranışların kaynağı¹⁶², kan, cevher gibi manalara gelmektedir.¹⁶³ Istilahta ise, kulun yerilen ahlâkı ve amelleri anlamında kullanılmaktadır.¹⁶⁴ İslam ahlak bilginleri insanın istek ve arzularının yönemiş olduğu alana göre nefisle ilgili tanımlar ortaya koymuşlardır. İnsanın istek ve arzuları, sürekli günah işlemeye eğilimli olup dine aykırı davranışları yapmaktan sakınmıyorsa, buna nefsi emmare, yaptığı kötülükten pişmanlık duyuyor vicdanen rahatsız oluyorsa buna da nefsi levvame demişlerdir. İnsanın Allah'a olan yakınlığı ibadet ve ahlakta tam bir ilâhî aşka dönüşmüşse nefsi mülhime, istek ve arzular Allah'ın emirlerine tam tabi olup, kişi şehvetlerini ön plana çıkarmıyorsa nefsi mutmaine adını vermişlerdir. Allah'tan gelen her türlü kaza ve belaya razı olup sabreden nefse nefsi râdiye, Allah'ın razı olduğu kulun manevi hali ise nefsi mardiyeye olarak ifade edilmiştir. Her türlü istek ve arzularını vahye tabi kılan, basit tutkularını dizginleyen ve hayatında model olarak Hz. Muhammed'i örnek alan nefis ise nefsi kâmile olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁵ Sûfiler, nefis kavramıyla insanın kötü sıfatları ve arzu ve isteklerini kastederler.¹⁶⁶ Mutasavvıflar, kişiye en büyük kötülüğün, kendi nefisinden geldiğini ve kişinin nefsinin kendisine yaptığı zararı hiçbir şeyin yapamayacağını söylemişlerdir.¹⁶⁷ Nefis, insanın hakikati, şehvet ve gadap kuvvetlerinin toplandığı mânâ, bedene

¹⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 1087.

¹⁵⁷ Şuarâ, 26/63.

¹⁵⁸ Enbiyâ, 21/69.

¹⁵⁹ Âl-i İmran, 3/30.

¹⁶⁰ A'râf, 7/205.

¹⁶¹ Zümer, 39/42.

¹⁶² Yûsuf, 12/53.

¹⁶³ Firuzabâdi, *Kâmûsi'l-Muhîit*, s. 255.

¹⁶⁴ Kuşeyri, *Risale*, s.167)

¹⁶⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 546-549.

¹⁶⁶ Frager, *Kalp, Akıl ve Ruh*, s. 70-71.

¹⁶⁷ Ebu Abdullah el-Haris b. Esed Muhâsibî, *er-Riaye li Hukukillah*, Thk. Abdulkadir Ahmed Ata, 4. Baskı, Lübnan, Tarihsiz, s. 326.

yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı olan bir lâtife, bir sırdır. Güzel huyların kaynağı ise, ruhtur. Ruhun idarecisi akıl, nefsin idarecisi ise hevâdır.¹⁶⁸

Elmalılı Hamdi Efendi, *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde nefis kavramını izah ettiği bir yerde nefsin bir şeyin zatı ve kendisi olduğunu söylemekte, ruh ve kalp manalarına da geldiğini de ifade etmektedir. Ayrıca “*şeriat örfünde nefis, şehvet ve kızgınlığın başlangıcı olan nefsanî kuvvete denir*”, demektedir.¹⁶⁹ Elmalılı Hamdi Efendi nefsin kötü isteklerin merkezi olduğunu savunur. Bunu kırma ve engellemenin en keskin yolunun ise tövbe kılıcı olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁰ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre de nefis zararlı ve gururludur.¹⁷¹ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre insanın ruhi yönü, vehbi ve kesbi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Vehbi olan yönü yani çalışmadan Allah tarafından bahşedilen yönleri bedenine üfürülen canı, akıl-zekâ ve bunlara bağlı olan anlayış, düşünce, konuşma ve vicdan yani iç duygu yönleridir. Çalışarak elde ettiği yani kesbi olanlar ise ilim, marifet, üstün ahlak, cömertlik, yiğitlik, doğruluk vb. yönlerdir.¹⁷² Elmalılı Hamdi Efendi ruh kavramını başlıca üç kategoride ele almaktadır. Birinci olarak ruh hareketin başlangıcı yani kuvvet olan güçtür. Elektrik enerjisi bu güce bir örnek olarak gösterilebilir. İkinci kategorideki ruh hayatın başlangıcı olan ruhtur. Bu en genel manada ruh kategorisidir. Bitkilerden tutun tüm canlıların hayatı bu kategorideki ruh kapsamındadır. Üçüncü kategorideki ruh ise anlayışın yani idrakin başlangıcı olan ruhtur. Burada bilgi, anlama, ilim, irade vb. insana ait olan tüm hasletler bu kategorideki ruhta mevcuttur. Allah'ın ruhumdan Âdem'e üfledim¹⁷³ buyruğu da bu kategoridedir.¹⁷⁴ Görüldüğü üzere Elmalılı Hamdi Efendi insanları diğer canlılardan ayıran özelliğin ruhlarının kendi nev'ine münhasır bir özelliğe sahip olması ile ilgili olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre bu durum da ruhların derecelerinin farklı olduğunu gösteren açık bir delildir. İnsanlar arasında bile ruh seviyesi açısından dereceler mevcuttur. Peygamberlerin ruhları bu yönüyle en yüksek ruhlar olarak sınıflandırılabilir. Fakat Hz. Âdem kıssasından da anlaşılacağı üzere beşer türünün temsilcisi olarak Hz. Âdeme ve onun nezdinde insanoğluna Allah tarafından

¹⁶⁸ Kuşeyri, *Risale*, s. 167.

¹⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 252.

¹⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 364.

¹⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 252.

¹⁷² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 163.

¹⁷³ Hicr, 15/2.

¹⁷⁴ Turgut, a.g.e, s. 698.

halifelik vazifesinin verilmiş olması, insanoğlunun ruh seviyesinin diğer canlılardan daha yüksek bir mertebede olduğunun göstergesidir.¹⁷⁵ Elmalılı Hamdi'ye göre ruhun beden cevherinden farklı bir özü bulunmaktadır. Zira Allah yolunda öldürülmüş olan şehitler bedenen ölmüş olsa da ruhen yaşamaktadır.¹⁷⁶ Firavun ailesinin durumu da buna benzer bir niteliktedir. Onlar bedenen ölmüş olsalar da kıyamete kadar sabah akşam ateşe sürülmektedir.¹⁷⁷ Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre Allah'ın Kur'an'da bahsetmiş olduğu bu hakikatlerde ruhun bâki olması meselesine bir işaret bulunmaktadır.¹⁷⁸

Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre dünyaya ait olan nimetler iki çeşittir. Bunlardan bir kısmı ruhla ilgili bir diğeri ise cisim ile ilgilidir. Başka bir ifade ile manevi ve maddidir. Ruhla ilgili olanlar ruhun bedene üfütülmesi, akıl ve zekânın parlaması ve bunlara tabi olan anlayış, düşünme, konuşma, vicdan yani iç duygunun sağlam olmasıdır. Cisim ile ilgili olanlar ise vücut ve vücut organları ve bunlardaki sinirler, kaslar ve diğer maddi kuvvetlerdir. Ayrıca ruh ile ilgili nimetlerin Vehbi olmayıp çalışmakla elde edilen kesbi olan nimetleri de vardır ki onlar da şunlardır. İlim, marifet, üstün ahlak, cömertlik, yiğitlik, doğruluk ve namusluluk gibi nimetlerdir. Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre dünyaya ait olan nimetler iki çeşittir. Bunlardan bir kısmı ruhla ilgili bir diğeri ise cisim ile ilgilidir. Başka bir ifade ile manevi ve maddidir. Ruhla ilgili olanlar ruhun bedene üfütülmesi, akıl ve zekânın parlaması ve bunlara tabi olan anlayış, düşünme, konuşma, vicdan yani iç duygunun sağlam olmasıdır. Cisim ile ilgili olanlar ise vücut ve vücut organları ve bunlardaki sinirler, kaslar ve diğer maddi kuvvetlerdir. Ayrıca ruh ile ilgili nimetlerin Vehbi olmayıp çalışmakla elde edilen kesbi olan nimetleri de vardır ki onlar da şunlardır. İlim, marifet, üstün ahlak, cömertlik, yiğitlik, doğruluk ve namusluluk gibi nimetlerdir.¹⁷⁹

Sonuç

Elmalılı Hamdi Efendi çalkantılı bir tarih aralığında yaşamış, Osmanlı'nın yıkılışı ve Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna şahitlik etmiştir. Zeki ve

¹⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 411.

¹⁷⁶ Bakara, 2/154.

¹⁷⁷ Mü'min, 40/46.

¹⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 536-537.

¹⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 162-163.

gayretli kişiliği ile çok çabuk hadiselere vâkıf olmuş, eğitim hayatı boyunca ekranlarının hep önüne geçerek sivrilmeyi başarmıştır. Öğrenmeye olan yatkınlığı onu kısa zamanda sayılı ilim adamlarının arasına sokmuştur. Gençlik yıllarında aktif siyasetçilik te yapmış, Osmanlı'nın son dönelmelerinde Damat Ferit Paşa Hükümetlerinde aldığı görevler nedeniyle, Yeni Türkiye Cumhuriyeti tarafından cezalandırılmıştır. Çok yönlü bir ilim adamı ve siyasetçi olmasının yanında; şiir, hat ve edebiyat gibi alanlara düşkünlüğü onun tasavvufi yatkınlığı olduğunu göstermiş nitekim Şabaniyye tarikatına girmek suretiyle bu yatkınlığı müritliğe dönüşmüştür. Elmalılı Hamdi Efendi, birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerinde tefsir, fıkıh, kelam, felsefe vb. birçok alanda kayda değer tespitler yaparak tüm bu ilim dallarına önemli katkılar sunmuştur. İlmî kişiliği çok baskın olmasına karşın tasavvufi yönü de bulunan Elmalılı Hamdi Efendi'nin eserlerinde tevhit konusunu işlerken, Allah-âlem ve insan münasebeti kapsamında oldukça derinlikli tahliller yaptığı görülmektedir. Vahdet-i vücud meselesini Hallac-ı Mansur gibi anlamadığını fakat bu tasavvurun şeriat sınırları içinde çok önemli bir gelenek kazanımı olduğunu ifade etmektedir. Kör akıl ile hakikatlerin kavranamayacağı, iman dairesi içinde vahiyle nurlanmış akıl vasıtasıyla ve kalb-i selim ile ilahi hakikatlere vakıf olunabileceği düşüncesine sahiptir. Kâinat kitabını dünya mektebinde Allah'ı anarak ve nefsi arındırmak suretiyle, temiz bir kalp ve vahiyle nurlanmış akıl eşliğinde okumak gerektiğini düşünmektedir. Materyalist felsefelerin ve ateist filozofların bu bağlamda büyük bir yanılğı içinde olduklarını savunmaktadır.

Kaynakça

Abdülbaki, Muhammed Fuât. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire, 1987.

Afifi, Ebu'l-Âlâ. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara, 1974.

Ayış, Mehmet Şirin. *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*. Rağbet Yayınları. İstanbul, 2015.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul, 1989.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Rehber Yayınları. Ankara, 1997.

Chittick, William. *Var Olmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İnsan Yayınları. İstanbul, 1997.

Cürcânî. *et-Ta'rîfât, Daru'l-Kitabi'l-Arabî*. Yayınevi yok. Beyrut, 1405.

Çatak, Âdem. *Şihâbeddin Sühreverdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Gümüşhane Üniversitesi Afşar Matbaası. Ankara, 2008.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları. İstanbul, 2008.

Ersöz, İsmet. *Elmalılı Mehmet Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi). Konya, 1985.

Ersöz, İsmet. "Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. TDV Yayınları. Ankara, 1993.

Eren, Şadi. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dan Tefsir Nükteleri*, Zafer Yayınları, İstanbul, 1998.

Eren, Şadi. *Kalp Ülkesi*, Nesil Yayınları. İstanbul, 2005.

Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup. *Kâmûsi'l-Muhît*. Darü'l-Marife. Beyrut, 2005.

Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. İbrahim Kapaklıkaya. Gelenek. İstanbul, 2005.

Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemu's-Sûfi*. Nedra Yayınları. Beyrut, 1981.

İbn-i Manzûr. *Lisânu'l Arab*. Yayınevi yok. Beyrut, 1990.

İbn Mace, Muhammed bin Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn-i Mâce*. Tah. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut, Tarihsiz.

Janet, Paul. Seailles Gabriel. *Metâlib ve Mezâhib*. Çeviren: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. Eser Neşriyat. İstanbul, 1978.

Kam, Ferit. *Vahdet-i Vücûd*. Sadeleştiren Ethem Cebecioğlu. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. TDV Yayınları. Ankara, 1994.

Kalyoncu, Cemal A. *Saklı Hayatlar*. Zaman Kitap. İstanbul, 2004.

Kaya, Murat. Köksal, Asım Cüneyt. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Klasik Yayınları. İstanbul, 2013.

Kılıç, Recep. *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş-Elmalılı Hamdi Yazır-Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. Ankara, 2005.

Kılıç, Mahmut Erol. *Muhyiddin İbni Arabî'de Varlık Mertebeleri*. İstanbul, 1995.

Komisyon. *Dinî Terimler Sözlüğü*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. Editör: Ahmet Nedim Serinsu. Ankara, 2009.

Kozan, Ali. "Bir Türk İslam Mütefekkeri: M. Hamdi Yazır ve Siyaset Felsefesi". *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. TDV Yayınları. Ankara, 2015.

Köksal, Asım Cüneyt. *Osmanlı'nın Bilgeleri Elmalılı Hamdi Yazır*. İlke Yayınevi. İstanbul, 2017.

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. Dergâh Yayınları. İstanbul, 1978.

Mardin, Ebu'l Ülä. *Huzur Dersleri*. İstanbul, 1966.

Muhâsibî, Ebu Abdullah el-Haris b. Esed. *er-Riaye li Hukukillah*. Thk. Abdulkadir Ahmet Ata. Lübnan, Tarihsiz.

Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*. Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul, 1985.

Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara, 1993.

Özsaraç, Hatice. *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara, 1996.

Öztürk, Nazif, *Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara, 1995.

Taberî, Muhammed bin Cerir. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*. Daru'l-Fikr. Beyrut, 1988.

Tahevânî, Muhammed A'la bin Ali. *Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhât-i'l-Fünûn*. Beyrut, Tarihsiz.

Topbaş, Osman Nuri. *İslam Nazarında Akıl ve Felsefe*. Erkam Yayınları. İstanbul, 2016.

Topbaş, Osman Nuri. *Kâinat, Kur'an ve İnsan*. Yüz akı Yayıncılık. İstanbul, 2016.

Uludağ, Süleyman. "Kalp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları. İstanbul, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. Elmalılı Muhammed Hamdi. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul, 1995.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Matbaa-i Ebuzziya. İstanbul, 1935.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İbrahim Sarıçam vd. Azim Dağıtım. İstanbul, 2017.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Makaleler -I-*. Haz. Asım Cüneyt Köksal-Murat Kaya. Kitabevi Yayınları. İstanbul, 1997.

Yeni Bir Sahih Hadis Tanımı Önerisi*

Mehmet Emin ÇİFTÇİ**

Özet

Klasik sahih hadis tanımı “Adâlet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve illetli olmayan hadistir” şeklindedir. Bu tanım hadisin birinci bölümü olan sened kısmı ile ilgili problemleri büyük ölçüde çözmüştür. Fakat hadisin ikinci kısmı olan metin konusu için böyle bir şey söylemek mümkün değildir. Bunlardan hareketle karşı karşıya olduğumuz sahih hadis tanımı problemini çözmeye katkı sağlayacak yeni bir tanım önerisinde bulunulmuştur. Yapılan yeni sahih hadis tanımında kasık tanımın kriterleri yanında ayrıca Kur’an’a ve ma’rûf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslam’ın genel esaslarına, insanlığın ulaştığı bilimsel verilere, akıl, icmâ’ ve umûmu'l-belvâya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber’in misyonu ve konumuna uygun olması gibi kriterler de yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahih, İsnad, Metin, Ravi

A New Proposal of Sahih Hadith Definition

Abstract

The definition of the sahih hadith that is “the hadith which is not obligatory and not obligatory is narrated by the narrators of hadith who are the owner of the zabt and the raws with a muttasıl deed”. This definition has largely solved the problems related to the first part of the hadith, the sened part. But it is not possible to say such a thing for the text of the second part of the hadith. We have proposed a new definition that will contribute to solving the problem of authentic hadith that we are facing. In addition to the criteria of the definition of the new authentic hadith, besides the criteria of the definition of the verb, the Qur'an and the charity (the famous and the ruling) are the Sunnah, the general principles of Islam, the scientific data reached by humanity, the reason, the icma 'and the umumü'l-belvaya, historical data, language rules and the criteria of the Prophet's mission and position were included.

Keywords: Hadith, Sahih, Esnad, Text, Narrator.

* Bu Makale Doktora Tezinden Üretilmiştir.

** Dr., Şanlıurfa Eyyübiye İlçe Vaizi, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Giriş

Hadis İslam'ın ikinci temel kaynağı olması sebebiyle Hz. Peygamber'e aidiyetinin doğru bir şekilde tespiti ve bu konudaki problemlerin çözülmüş olması gerekir. Zira din sağlam temeller üzerine kurulmalıdır. Bunun yolu da hadislerin sıhhatinin doğru bir şekilde tespitidir. Muhaddisler kendilerince bazı kriterler geliştirmişler ve içtihatlarına göre hadislere hükümler vermişlerdir. Bundan dolayı birisinin sahih dediğine diğeri hasen, zayıf veya uydurma diyebilmiştir. Tarihi süreç içerisinde hadislerin sıhhat tespiti tamamen çözülememiş ve bu durum bir problem olarak günümüze kadar gelmiştir. Elbetteki muhaddislerin çabaları eleştiriye açık olmakla birlikte Mûsâ Cârullah'ın (ö. 1949) da ifade ettiği gibi hadislerin sahihini sakiminden ayırmak için hadis âlimlerinin muazzam çabalarını takdir etmemek büyük bir haksızlık olur. Diğer yandan "yapılması gereken her şey yapılmıştır, verilen hükümler tartışılmaz" demek de doğru değildir¹. Örneğin Hz. Peygamber'den sonra ilk vefat etmiş olan hanımı, Buhârî'nin (ö. 256/870) rivayetine göre Hz. Sevde'dir.² Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân'da (ö. 354/965) da Hz. Sevde geçmektedir. Müslim³ (ö. 261/874) ve Taberânî (ö. 360/971) ile İbn Hibbân'ın başka bir tarikinde Hz. Zeynep olarak geçmektedir. Her iki farklı rivayetin birlikte sahih kabul edilmesi mümkün değildir. Muhaddislere göre hadisin sıhhati isnada göre olduğundan metinler birbirinin zıddı da olsa isnadlar sahih olunca hadis sahih olarak kabul edilmiştir. Her iki rivayet isnad yönünden sahih olsa da en azından birinin metni için sahih diyemeyiz, zira biri hatalıdır. Bu örnekte de görüldüğü gibi en muteber kabul edilen eserlerde dahi (Kütüb-i Sitte), problemlerli hadisler bulunabilmektedir. Bu durum muhaddislerin hadisleri senede göre değerlendirilmiş olduklarını göstermektedir. Klasik hadis eserlerinin yazılmasından sonra meydana

¹ Mehmet Görmez, "Mûsâ Cârullah'ın Sünnet Anlayışı", Mûsâ Cârullah Bigiyef, I. Uluslararası Mûsâ Cârullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım, 1999, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara, 2002, s. 99.

² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır, Dâru Tûku'n-Necât, Beyrût, 1422, 24 *Zekât* 11, II, 110; Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiye, Halep 1986, 23 *Zekât* 59, V, 66; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, (*el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, İbn Balaban tertibi), thk. Şuayb Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1988, IV, 557.

³ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî, *Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muammer Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût Tsz, 44 *Fedâilü's-Sahâbe* 17, IV, 1907; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Silefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1994, XXIV, 50; İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 108.

gelen müstakil hadis usûlü eserlerinin müellifleri de Hâkim (ö. 405/1014),⁴ Kadî İyâz (ö. 544/1149),⁵ el-Meyânî (ö. 580/1184),⁶ İbnu'l-Esir (ö.606/1210)⁷ ve diğerleri isnad merkezli sahih hadis tanımı yapmışlardır. Hadis usûlünde egemen olan İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) "Âdalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve illetli olmayan hadis"⁸ şeklindeki tanımı da hadislerin sıhhat problemini çözmede yeterli olmamıştır. Nitekim birçok muhaddis bu tanımı isnad merkezli olarak değerlendirmiş ve ravinin güvenilir olmasının metnin doğruluğunu garanti etmediğini ifade etmiştir.⁹

İbnu's-Salâh'ın kabul gören sahih hadis tanımına yöneltilmesi gereken en önemli eleştiri, metni ihmal etmesi ve tamamen "isnad merkezli" bir tanım yapmış olmasıdır.¹⁰ Bunun sonucu olarak sika ravilerin yanılabilirliği gerçeği göz ardı edilmiş ve dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda ciddi problemler meydana gelmiştir. Aslında İbnu's-Salâh, Nevevî (ö. 676/1277), İbn Kesir (ö. 774/1373), Kâfiyecî (ö. 879/1468), Sehâvî (ö. 902/1497), Suyûtî (ö. 911/1505), Leknevî (ö. 1304/1886) ve diğerleri¹¹: "Herhangi bir hadis hakkında verilmiş olan "sahih" veya "zayıf" hükmü mutlak anlamda değildir"¹² şeklinde açıklamada bulunarak hadisler hakkında verilmiş olan hükmün mutlak

⁴ Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, Ma'rifetu Ulûmî'l-Hadis thk. Muazzam Hüseyin, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1977, s. 61.

⁵ Kadî İyâd, İyâd b. Müsâ b. İyâd b. Amr el-Yahsubî es-Sebtî Ebû'l-Fadl, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve't-Tekyîdi's-Semâ'*, Mukakkik es-Seyid Ahmed Sakar, Dâru't-Türâs, Kâhire 1970, s. 27.

⁶ Meyânî, Ebû Hafis Ömer b. Abdulmeccid el-Kuraşî el-Meyânî, *Mâ lâ Yese'u'l-Muhaddise Cehlüh*, yy. tsz. s. 11

⁷ İbnu'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fi Ahâdisi'r-Resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvât, Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1969, I, 70.

⁸ İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*, Thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikir, Süriye 1986, s. 12.

⁹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 13; Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Hanefî Muhyiddin Ebû Abdillâh el-Kâfiyecî, *el-Muhtasar fi İlmî'l-Eser*, Muhakkik Ali Zevîn, Mektebetür-Rüşd, Riyâd 1407, s. 115; İbn Kesir, Ebû'l-Feda İsmail b. Ömer b. Kesir el-Karşî el-Basrî ed-Dimeşki, *İhtisarü Ulûmî'l-Hadis*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütüb'ül İlmiyye, Beyrût Tsz, s. 43; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezir fi Usûli'l-Hadis*, thk. Muhammed Osman el-Haşî, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrût1985, s. 25; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Elfîyetu's-Suyûtî fi İlmî'l-Hadis*, Tashih ve Şerh Eden, Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût Tsz, s. 4; Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfîyeti'l-Hadis li'l-Irakî*, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü'l-Sünne, Mısır 2003, s. 26-27; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *er-Raf' ve't-Tekmil fi'l-Cerhi ve't-Tadîl*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbuatu'l-İslami, Haleb 1407, I, 189.

¹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 113, 117, 296; Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 238; İ. Hakkı Ünal, "Seçmece ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, s. 53.

¹¹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 13; Kâfiyecî, *el-Muhtasar fi İlmî'l-Eser*, s. 115; İbn Kesir, *İhtisarü Ulûmî'l-Hadis*, s. 43; Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, s. 25; Suyûtî, *Elfîyetu's-Suyûtî fi İlmî'l-Hadis*, s. 4; Sehâvî, *Fethul Muğîs bi Şerhi Elfîye*, s. 26-27; Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerhi ve't-Tadîl*, I, 189.

¹² İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 13.

olmadığını ifade etmişlerdir. Bu muhaddisler bu açıklamalarıyla hadisler hakkında verilmiş olan hükmün sadece isnada yönelik olduğuna işaret etmişlerdir.¹³

Bütün bunlardan dolayı birçok âlim hadislerin sıhhatinin tespiti için isnad tenkidinin tek başına yeterli olmadığını, metin tenkidinin yapılmasının gerekliliğini ifade etmişlerdir. Cürcânî¹⁴ (ö. 816/1413), Seyyid Ahmed Han¹⁵ (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza¹⁶ (ö. 1935), Mübârekfûrî (ö. 1353/1935),¹⁷ Mevdûdî (ö. 1979),¹⁸ Abdülcebâr Saîd,¹⁹ Fazlur Rahman,²⁰ Çerağ Ali,²¹ Muhammed Gazzâlî²² (ö. 1996), M. Hayri Kırbaşoğlu,²³ Musa Bağcı,²⁴ Mehmet Bilen,²⁵ Ahmet Keleş,²⁶ Mücteba Uğur²⁷ ve Nevzat Tartı²⁸ da sened ve metnin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Klasik tanımın en önemli eksiklerinden bir diğeri de, Hz. Peygamber'in konumunun ve misyonunun tanımda yer almamış olmasıdır. Gelenekte Hz. Peygamber'in konumu ve misyonu tartışılmış, bu tartışmalar Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekolleri aracılığıyla rivayetlerin kabul ve reddine de yansımış olmasına rağmen hadislerin genel değerlendirilmesine, kitaplar ve bab başlıkları altında tasnif edilmesine ve sahih hadis tanımına yansımamıştır. Rivayetlerin kabulünde sadece klasik anlamda anlaşıldığı gibi sadece ravi ve senedle ilgili sıhhat şartlarıyla yetinilmeyip aynı zamanda Hz. Peygamber'in dinde algılanması, peygamber tasavvuru göz önüne alınmalıdır. Çünkü bazı âlimler zamanlarının ihtiyaçlarına göre

¹³ Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi İlmi'l-Eser*, s. 115-118.

¹⁴ Şerif el-Cürcânî, *et-Tarîfât*, Dârül Kütübü'l-İlmiye, Beyrût 1983, I, 83.

¹⁵ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma Döemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerinin Mahiyeti*, s. 192; Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları ...*, s. 9.

¹⁶ Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları...*, s.12.

¹⁷ Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmii't-Tirmîzi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye*, Beyrût tsz, I, 93.

¹⁸ Recep Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları Ve Talat Koçyigit (1927-2011) in Hadisçiliği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş 2015, s.10; Ahmad Anis, "Mevdûdî", *DİA*, XXIX, 432-437.

¹⁹ Abdülcebâr, Saîd, "Metin Tenkidinde Temel Kriterler", Çev. Ahmet Ürkmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, s. 245-246.

²⁰ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 77.

²¹ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, İstanbul 2004, s. 96.

²² Muhammed Gazali, *Nebevi Sünnet*, çev. Ali Özek, Ekin Yayınları, İstanbul 2016, s. 257.

²³ Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 42-43.

²⁴ Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 308.

²⁵ Mehmet Bilen, "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, s. 258.

²⁶ Keleş, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 106.

²⁷ Mücteba Uğur, "III. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri", *Diyanet Dergisi*, c. 15, s. 94-95.

²⁸ Nevzat Tartı, *Bilim-Hadis İlişkinine Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması*, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 15, s. 96.

mesaj olsun diye görüşlerine uygun bir bab başlığı seçip ve ona göre belki de hiç alakası olmayan hadisler koymuşlar. Önceki muhaddislerin koymuş oldukları kitab veya bab başlığından ayrı olarak hadis tetkik ve tenkid edildiğinde hem o hadisin sıhhat durumu hem de olması gereken farklı bir bab başlığı altında yerleşmesi sağlanmış olur.

Bütün bu eksikler yeni bir sahih hadis tanımının yapılmasını gerektirmektedir. Biz de bütün bunları göz önüne alarak yeni bir sahih hadis tanımı önerisinde bulunduk.

1. Yeni Bir Sahih Tanımı Önerisi

Yeni bir tanım yapma ihtiyacı sadedinde tespit edilen aşağıdaki başlıklar aslında yapılacak tanım önerisinin ana unsurlarını oluşturacaktır. Bununla birlikte bir tanım önerisinde bulunmadan önce bazı temel ilkelerin ve genel çerçevenin belirlenmesi gerekmektedir.

1.1. Yeni Bir Sahih Hadis Tanımının Çerçevesi

Önerilecek tanım bugüne kadar gelmiş, olgunlaşmış ve bir bakıma üzerinde ittifak edilmiş ilkeler ile bu çalışmada tespit edilen çerçevenin birlikte değerlendirilmesinden oluşacaktır. Yapılacak tanım, herhangi bir rivayetin sıhhat tespitinin yapılabilmesi için gerekli olan unsurların tamamını kapsayacaktır. Bu çerçevede yapılacak tanım Cürcânî,²⁹ Mübârekfûrî (ö. 1353/1935),³⁰ Mevdûdî (ö. 1979),³¹ Abdülcebâr Saîd,³² Fazlur Rahman,³³ Muhammed Gazzâlî,³⁴ Muhammed Abduh, Reşid Rıza³⁵ ve Çerağ Ali³⁶ gibi bazı âlimlerin de arzulanmış olduğu isnad ve metin tenkidini içeren bir tanım olacaktır. Aslında klasik tanım isnad ile ilgili birçok problemi gidermiştir. Bu tanımda ittisal şartının olması bütün isnadı kopuk olan rivayetleri dışarda bırakmaktadır. Âdalet ve zabt kriterlerinin olması ravinin cerh ve ta'd'ilini kapsamaktadır. Bu da bütün isnadı içine almaktadır. Dolayısıyla hadisin ilk bölümü olan isnadın sıhhat tespitinde bu kriterler önemlidir. Yine klasik tanımda şâz

²⁹ Şerif el-Cürcânî, *et-Tarîfât*, Dârül Kütübü'l-İlmiye, Beyrût 1983, I, 83.

³⁰ Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, s. 93.

³¹ Recep Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları Ve Talat Koçyiğit (1927-2011)' in Hadisçiliği*, s.10; Ahmad Anis, "Mevdûdî", *DİA*, XXIX, 432-437.

³² Abdülcebâr Saîd, *Metin Tenkidinde Temel Kriterler*, s. 245-246.

³³ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 77.

³⁴ Muhammed Gazali, *Nebevi Sünnet*, s. 257.

³⁵ Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları...*, s.12.

³⁶ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 96.

ve muallel kriterlerinin olması isnad ve metinde olabilecek gizli kusurları ortaya çıkarmayı sağlamaktadır. Ancak Kırbaşoğlu'nun da, ifade etmiş olduğu gibi bu kriterlere göre bir hadisin sahih, hasen, zayıf veya uydurma olduğuna karar vermek, tamamen o hükmü veren muhaddis, fakih, kalamcı vs. âlimin yaptığı tetkik sonucunda ulaştığı şahsi kanaate, yani içtihadı bağlıdır. Özellikle Hadislerin sahih veya hasen olduklarına hükmetmek, yine ravilerin sika (güvenilir) veya zayıf olduklarına karar vermek, tamamen icthadi bir iştir, herkesin kendine göre bir bakış açısı vardır. Tenkitler yerinde de olabilir, yanlış da olabilir, sonuç itibarıyla muhaddisin kararı kendi bilgisine dayanmakta ve dolayısıyla, şahsi, subjektif olmaktan kurtulamamaktadır. Metin tenkidi kriterlerinin olmaması hadisler hakkında verilen hükümlerin daha çok sübjektif olmasına sebep olmaktadır. Hadislerin değerlendirilmesinde bu durumun da göz önüne alınması gerekmektedir.³⁷

Ancak bu tanım metinle ilgili şartları taşıyor olsa da Ehl-i Hadis için iyi bir tanımdır. Dolayısıyla önerilecek tanımda bu kriterler olacaktır. Ayrıca metnin Kur'an'a, sünnet'e, sahih hadislerle ve akla arzı gibi metin ile ilgili kriterler de yer alacaktır. Özellikle yeni tanımda Hz. Peygamber'in konumu ve misyonu yer alacak ve hadislerin sıhhat tespitinde günümüzün gelişmiş bilim ve teknoloji imkânlarından da yararlanılacaktır. Dolayısıyla geçmişten günümüze bu konuda söz söylemiş ilim adamları ve hadis araştırmacılarının kriterlerini değerlendirip tanımın çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

1. 2. Önerilen Sahih Hadis Tanımının Kriterleri

Sahih hadisin tanımı konusundaki problemleri gidermek için hadislerin sıhhatlerinin tespitine yönelik olarak klasik yöntemler kullanılmakla birlikte, dinî literatür konusunda ön yargılı olmayan her türlü ilmî yaklaşımdan istifade edilmiştir. Öneride hem Ehl-i Hadis hem Ehl-i Re'y hem de bu iki ekol dışındaki âlimlerin kriterleri dikkate alınmıştır. Bu çerçevede söz konusu âlimlerin/şahısların mezhep taassupları, karizmaları ve eserlerinin etki alanları dikkate alınmadan mümkün olduğu kadarıyla tümünün sahih hadis kriterlerini kapsamış ve Hz. Peygamber'in konumu ve misyonunu merkeze alan bir tanım olmuştur.

³⁷ Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 127.

Tanım yapılırken yöntem taassubuna düşülmeden önyargıdan uzak bir şekilde şimdiye kadar önerilen tanımların veya yöntemlerin öne çıkan taraflarını değerlendirerek, çağımızın ilmi ve teknik imkânlarını da kriterler arasına alarak mümkün olduğu kadar geniş bir alana hitap edecek ve sahih hadislerin değerlendirilmesinde metodolojik ihtiyaçları karşılayacak ilmi bir usûl tespit edilmeye çalışılmıştır.³⁸ Buna rağmen şu ifade edilmelidir ki muhaddislerce hadis usûlü kavramlarında mutâbakât sağlanmamış olduğundan objektif bir tanım mümkün olmamıştır. Sorun hem hadisin rivayete dönüşmesinden hem de rivayete dönüşmenin doğurduğu problemleri giderecek ortak bir usûl geliştirememekten kaynaklanmıştır. Nitekim çalışmada önerilen ve önerilecek kavramların tartışmadan âzâde olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla hadis usûlünde kavramsal bütünlük sağlanmadıkça karşı karşıya olduğumuz sahih hadis sorunu çözümsüz kalmaya devam edecektir. Bunun için de makale, tüm bu kavramları tek tek ele alamayacağı için bütün yönleriyle sağlıklı bir tanım önerisinde de bulunamayacaktır. Yapılacak her tanım sorunlu olmaktan kurtulamayacaktır. Bütün bu zorlukların farkında olarak geleneğin büyük çabasını ve konuyla ilgili çözüm önerilerini dikkate alan, mevcut çağın verilerini ve araştırma sonuçlarını kapsayan bir tanım önerisi yapabilir. Bu öneri, altı çizilen usûl sorunları giderilip daha sağlıklı bir tanım yapılması durumunda geçerliliğini yitirecek belki o zaman daha kuşatıcı bir tanım yapılma imkânı hâsıl olacaktır.

İfade edilen sorunlar göz önünde bulundurularak yeni sahih hadis tanımının kriterleri aşağıdaki gibi tespit edilmiştir. Bu çerçevede tanımın ilkeleri iki başlık altında verilmiştir. Birinci başlıkta Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y'in kriterleri ortak olarak maddelendirilmiş; ikinci başlık altında da önceki kriterlere ek olarak yeni kriterler maddeler halinde verilmiştir.

a. Klasik Sahih Hadis Tanımının İlkeleri

1. Hadisi nakleden ravilerin âdalet ve zabt sahibi ravilerden oluşması,
2. Hadisin senedinin muttasıl olması yani senedde herhangi bir kopukluğun bulunmaması,
3. Hadisin şâz ve illetli olmaması,

³⁸ Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, TDV Yayınları*, s. 110.

4. Metnin Kur'an'a ve ma'rûf (meşhur ve mütevatir) sünnete aykırı olmaması,
5. Metnin İslam'ın genel esaslarına aykırı olmaması,
6. Dil kurallarına aykırı olmaması,
7. Metnin akıl, icmâ', umûmu'l-belvâ ve tarihi verilere uygun olması,

b. Yeni İlkeler

Buraya kadar verilen kriterlere ek olarak çağımızın şartları, ilim ve teknoloji imkânları çerçevesinde, Hz. Peygamber'in konumu ve misyonunun merkeze alındığı kriterlerin de tanınma eklenmesi gerekmektedir. Bu yeni kriterler şöyle sıralanabilir:

1. Metnin Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna uygun olması (Sahih Peygamber tasavvuru): Sahih bir peygamber tasavvurunun önceki tanımlarda yer almamış olması birçok probleme sebep olmuştur. Gelenekteki hadis ve sünnet algısına ilişkin rivayetleri topladığımızda bu rivayetlerden tek bir kişiliğe ait bütüncül bir resim/fotoğraf çıkmamaktadır. Rivayetlerdeki farklılıklar ve özellikle çelişkiler beraberinde farklı peygamber tasavvurlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu durum rivayetlerin sıhhatinde dikkate alınması gereken önemli bir noktadır. Konuyla ilgili çelişkili rivayetlerin her biri farklı bir şey söylemektedir. Dolayısıyla tanımda Peygamber tasavvurunun da yer alması gerekiyor. Sahih bir Peygamber tasavvuru tespit edildiğinde başta mucizeler ve gelecekte haber verme konuları olmak üzere birçok konudaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e âidiyetleri sorunları çözülebilecektir.

2. Önerilen sahih hadis tanımı insanlığın ulaştığı bilimsel verileri ve değerleri de göz önüne alan ve bilimsel yaklaşımlardan yararlanan bir tanım olacaktır. Bugün bazı ilimlerin bizlere sağladığı verilerle hadisleri daha sağlıklı değerlendirme imkânına sahibiz. Bu meyanda sosyolojiden sosyal psikolojiye, folklorlardan filolojiye, demografiye, jeoloji, antropoloji, etnografyaya ve astronomiyeye varıncaya kadar bir dizi ilimlerden yararlanılabilir.

3. Modern ve post modern toplumları anlamada kullanılan sosyal bilimlerin yöntemlerinden istifade edilmesi: Çağdaş sosyal bilimlerde metin yorumu, yani hermenötik yöntemlerden, rivayetlerin metin tenkidinde ve tahlilinde yararlanılması.

Bütün bu kriterler dikkate alınarak şöyle bir yeni tanım yapılabilir: "Âdalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl olarak rivayet ettiği, şâz ve illetli olmayan, Kur'an'a ve ma'rûf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslam'ın genel esaslarına, insanlığın

ulaşmış olduğu bilimsel verilere, akıl, icmâ' ve umûmu'l-belvâya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna uygun olan hadistir.”

1.3. Yeni Tanımın Uygulanma Alanları ve Zorlukları/Sorunları

Yeni tanımın problemleri çözmeye katkı sağlayabilmesi için uygulanabilir olması gerekir. Aksi takdirde tanımın bir faydası olmaz. Geçmişte sahih hadis tanımıyla ilgili yapılabileceklerin en iyisi yapılmıştır, günümüzde hadislerin sıhhat problemi yoktur, bütün sorunlar çözülmüştür şeklindeki düşünceler sahih hadis algısında bazı sorunlara yol açmaktadır. Hakkında hüküm verilmemiş hadis kalmadığına göre yeni bir sahih hadis tanımı ve kriterlerine ihtiyaç olmadığını düşünenlerin yanında İbnu's-Salâh gibi bazıları da içtihad kapısının kapanmış olduğu görüşündedir.³⁹ Eğer İbnu's-Salâh'ın dediği gibi içtihad kapısı kapalıysa o zaman yeni tanımın bir faydası olmayacaktır. Onun için içtihad kapısının açık olup olmadığını tartışmak gerekmektedir.

1.3.1. Hadisleri Yeniden Değerlendirme (İçtihad) İmkânı

İbnus-Salâh'tan önceki âlimler, kendi kriterlerine göre hadislerin sıhhati konusunda hüküm vermişlerdir. Kimi zaman aynı hadisin sıhhati hakkında ihtilaf etmişler, birinin sahih dediğine bir başkası, zayıf diyebilmiştir. Onlardan sonra gelen bazı âlimler de öncekilerin bazı hadisler hakkında vermiş oldukları hükümlerden farklı hükümler vermişlerdir. Yani hadislerin sıhhati konusunda hüküm verme çalışmaları devam etmiştir. Ancak daha sonraları hadislerin sahih veya zayıflığı ile ilgili çalışmalara yönelik içtihad kapısının kapandığı ile ilgili görüşlerin dile getirildiği bir döneme gelinmiştir. Bu dönemde, içtihad kapısının kapandığı iddiasında bulunan hadis âlimi, muteahhirûn muhaddisleri arasında önemli bir etkiye sahip olan İbnu's-Salâh olmuştur.⁴⁰

Bu âlime göre önceki âlimlerin vermiş oldukları hükümlerle yetinmek gerekir. Daha sonra gelen âlimler, hadisler hakkında yeniden hüküm verme ehliyetine sahip değildir.⁴¹ Nevevî, İbn Hacer (ö.852/1448), İbn Kesir, İrâkî (ö.806/1404) gibi bazı âlimler İbnu's-Salâh'ın bu görüşüne itiraz etmiş ve içtihad

³⁹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 16-17.

⁴⁰ Müsîfir Gurmullah ed-Dumeynî, *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne*, Riyâd 1947, s. 41; bkz Kadir Gürler, "İçtihad ve Taklit Tartışmaları Bağlamında Sened Açısından Hadislerin Sıhhati Meselesi -el-Emir es-San'ânî'nin İrşâdu'n-Nukkâd İlä Teysîri'l-İctihâd'ı Özelinde-", *Din bilimeri Akademik Araştırma Dergisi*, VII, (2007) Sayı 3, s. 59.

⁴¹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 16-17.

kapısının açık olduğunu ifade etmişlerdir.⁴² İbn Hacer'e göre, hadis konusunda uzman birinin, bir hadisin zayıf olduğuna dair bir kusur bulmuşsa, kendi içtihadıyla onun zayıflığına hükmetmesine hiçbir engel yoktur.⁴³ Ahmed Muhammed Şakir⁴⁴ (ö.1958) ve Cemâluddîn el-Kâsımî⁴⁵ de İbn Hacer gibi görüş beyan etmişlerdir.⁴⁶

İçtihad kapısının kapanmadığını İbnu's-Salâh'tan sonra da hadis tenkidinin devam ettiğini İbn Teymiye⁴⁷ (ö. 622/1225) ve İbn Kayyim el-Cevziyye⁴⁸ (ö. 751/1350) gibi birçok âlimin uygulamasında görmekteyiz. Yine çağdaş âlimlerden Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Elbânî, A'zamî' (ö.1992) ve Şuayb el- Arnavût gibi âlimler bazı eserlerdeki hadisler hakkında yeniden hüküm vermişlerdir. Örneğin Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen'*ini tahkik eden Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî bazı hadisler için isnadı sahih,⁴⁹ hasen, zayıf,⁵⁰ mürsel⁵¹ gibi hükümler vermiş ve senedlerdeki raviler için sika, zayıf gibi değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵² Yine İbn Mâce'de güvercin uçuran biri hakkında söylendiği ileri sürülen, "Bir şeytan bir şeytanın peşinde"⁵³ rivayeti ile ilgili M. Hayri Kırbasoğlu şöyle demiştir: "Bizce bu şekilde gerçek bir hadis olması mümkün görünmemektedir. Çünkü kuş uçurmak, kuşbazlık, kuş beslemek ve onları sevdirmek zevk almak dinin yasakladığı bir şey değildir ki, böyle bir şeyi yapan şeytan olsun! Diyelim bu işi yapan şeytan olsun, peki suçsuz kuşun niçin şeytan olarak nitelendirildiğini izah etmek mümkün

⁴² İbn Kesir, *İhtisarü Ulûmil Hadîs*, Thk, Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütüb'ül İlmiye, Beyrût Tsz, s. 28; H. Musa Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *TDV Yayınları*/324, Ss. 541-576, s. 550.

⁴³ İbn Hacer, *en-Nuket alâ Kitâbi İbnu's-Salâh*, Thk. Rabi' b. Hâdi Ümeyr'l-Madhali, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmi, Medine 1984, I, 270-272.

⁴⁴ Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", s.554; Suyûtî, *Elfiyetu's-Suyûtî Fi İlmi'l-Hadîs*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, s. 96.

⁴⁵ Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs min Funûn-i Mustalah'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmi, Beyrût Tsz, I, 38; Bağcı, a.g.e. s. 570.

⁴⁶ Erdoğan Tunahan, *İbnu's-Salâh'ın Hadislerin Tashih Ve Tahsinine Yönelik Görüşleri* Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniv. SBE, Antalya, 2015 s. 36.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi Şiati ve Kaderiyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1986, IV, 118.

⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l Munîf fis-Sahîh ve'd-Dâif*, Thk. Ebû'l- Fettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Haleb 1970, s. 57; Enbiya Yıldırım, "İbnu'l-Cevzi'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt X/1, S. 73-125, Haziran 2006, Sivas, s. 82-83.

⁴⁹ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, Thk. Hüseyin Salim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğni, Arabistan 2000, Mukaddime, I, 153.

⁵⁰ Dârimî, a.g.e., I, 55.

⁵¹ Dârimî, a.g.e., I,239.

⁵² Dârimî, a.g.e., I, 157.

⁵³ İbn Mâce, *es-Sünen*, Thk. Muammed Fuâd Abdülbâki Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, Tsz, 33 *Edepe* 44, II, 1238; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Thk. Târik b. İvâdu'llah b. Muhammed- Abdülmuhsin b. İbrâhîm, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire Tsz, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, V, 242.

müdür? Hz. Peygamber'in zavallı kuşları şeytan olarak nitelendirebileceğini hangi akli başında Müslüman düşünür."⁵⁴

Bütün bu örnekler içtihad kapısının kapanmamış olduğunun ve yeni tanımın uygulanabileceğinin delilleridir.

1.3.2. Klasik Tanımın Baskısı ve Klasik Kaynakların Dokunulmazlığı

Yapılan yeni sahih hadis tanımının problemleri çözmesine katkı sağlayabilmesi için uygulanabilir olması ve klasik tanımın baskısından kurtulması gerekir. Dinin ikinci temel kaynağı olan hadisler etrafındaki şüphelerin ortadan kaldırılması için bunun zorunlu olduğu kanaatindeyiz. Ön yargı, klasik usûl, eser veya muhaddis karizması, mezhep taassubu vb. şeylerin etkisi, hadisin sıhhatinin tespitinde problem teşkil etmektedir. Hem Türkiye'de hem de İslam dünyasının genelinde Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri adeta dokunulmaz kabul edilmiştir. Üstelik bazı hadis araştırmacıları sadece *sahîhân*'da değil, *Kütüb-i Sitte* dediğimiz altı hadis kitabında yer alan hadislerin tamamının sahih ve asla eleştirilemez olduğunu ifade etmişlerdir. Hâlbuki *Kütüb-i Sitte*'de senedi sahih olmakla beraber, metinleri problemlili olan rivayetler bulunmaktadır.⁵⁵ Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Meymune ile ihramlı mı ihramsız mı evlendiğine dair hadis problemlidir. "İhramlıyken evlendi" hadisini rivayet edenler; Buhârî, Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Dârekutnî (ö. 385/995) ve Beyhakî'dir (ö. 458/1066).⁵⁶ İhramsızken evlendiğine dair hadisi rivayet edenler ise Müslim (ö. 261/875), Tirmizî, İbn Hibbân, Taberânî, Dârekutnî ve Beyhakî'dir.⁵⁷ Görüldüğü gibi Tirmizî, Nesâî, İbn Hibbân, Taberânî, Dârekutnî ve Beyhakî her iki haberi de rivayet etmişler, Buhârî ve Müslim ise sadece birini rivayet etmiştir. Bu rivayet bize muhaddislerin hadisleri metinden ziyade isnada göre değerlendirmiş olduklarını göstermektedir. Eğer Hz. Peygamber Hz. Meymune ile iki kere nikâh yapmamışsa yukardaki iki farklı rivayetten biri doğru, diğeri yanlış olmalıdır. Kemaluddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu konuda

⁵⁴ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 285.

⁵⁵ Mustafa Ertürk, "Hadis İlimi'nde Metin Tenkidinin Uygulanmasına Yönelik Bazı Sorunlar", *Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantıları-II*, İstanbul 2009, s. 396.

⁵⁶ Buhârî, *28 Cezâ'î's-Sayd* 10, III,15; Müslim, *16 Nikâh* 5, II, 1031; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdulkâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V), Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, Mısır 1975, *7 Hac* 23, III, 190; Nesâî, *24 Hac* 91, V, 191; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 437; Taberânî, *Mü'cemü'l-Kebîr*, VI, 52; Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer, *Sünen*, Thk. Şuayb Arnâvût ve Ark., Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 2004, IV, 392; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2003, VII, 345.

⁵⁷ Müslim, *16 Nikâh* 5, II, 1031; Tirmizî, *7 Hac* 24, III, 194; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 438; Taberânî, *Mü'cemü'l-Kebîr*, VI, 85; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 388; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 343.

şu değerlendirmeyi yapar: "Buhârî ve Müslim'in kitaplarındaki hadislerin daha sahih olması, bu eserlerdeki hadis ravilerinin Buhârî ve Müslim'in aradıkları vasıflara sahip olmasından dolayıdır. Başka hadis kaynaklarında yer alan hadis ravilerinin aynı vasıflara sahip olması durumunda, hala bu iki kitabın daha sahih olduğunu düşünmek tahakkümden başka ne olabilir ki"⁵⁸

Eğer klasik tanımın veya öncekilerin hükümleri taklid edilirse yeni tanımın hiçbir faydası olmayacaktır. Sahih hadis problemi aşağıdaki örnekte olduğu gibi devam edecektir. Hz. Peygamber, İslam düşüncesinde uğursuzluk gibi bir kavramın yeri olmadığını müteaddid hadislerde belirtmesine rağmen⁵⁹ ve Hz. Âişe, haklı olarak bu hadisi eleştirdiği halde, hadis tekniği bakımından eksik ve yanlış olan haber sırf isnadından dolayı sahih, Hz. Aişe rivayeti ise zayıf kabul edilmiştir. Hatta Zerkeşî'nin (ö.794/1391) naklettiğine göre, hadis metinlerinin tenkidinde meşhur olarak bilinen İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) dahi: "İlk hadisi, sika bir topluluk rivayet etmiştir, binaenaleyh, Hz. Aişe'nin reddine itimat edilmez", demiştir.⁶⁰ Hattâbî (ö. 388/998) gibi bir yorumcumuz ise, te'vil yoluyla iki rivayeti uzlaştırma cihetine gitmiştir. Buna göre, doğum yapmayan kadın, cihada gitmeyen at ve kötü komşusu olan ev uğursuzdur.⁶¹ Oysa bu yorumların birinci rivayeti kurtarması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın verdiği bir arıza olan kısırılık kadın için neden bir uğursuzluk sebebi olsun?" Nitekim birçok kadın doğum yapmamıştır. Hatta Hz. Aişe'nin de doğum yapmamış olması hadisin metin yönünden zayıflığına işaret eder. İsnadı merkeze alan birtakım muhaddislerin sened sağlam olunca metni dikkate almadıkları bu yüzden de akıl, dini prensipler ve tarihi gerçekler ile bağdaşmayan rivayetleri sahih diye kaydettikleri, aynı zihniyete sahip şârihlerin de bu akıl dışı hadisleri izah etmek ve mâkul hale getirmek için ilginç tevellere başvurdukları bilinen bir gerçektir.⁶²

⁵⁸ Kemal Özcan, "Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinde Yer Alan hadislerle Amel Konusu", *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat fak. Dergisi*, 2014, sayı 40, s. 269-270; 172172, İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Fikr, yy. ty., 1, 445.

⁵⁹ İbnu'l- Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, Thk. Amir Ahmed Haydar, Müessesetü Nadir, Beyrût 1990, I, 381, İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef f'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Riyâd 1409, V, 311; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şuayb Arnâvût-Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2001, XX, 18; Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Muammer Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût Tsz, 39 *Selâm* 33, IV, 1744.

⁶⁰ Bedrüddin Zerkeşî, Hz. Âişe'nin *Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, Tec. Bünyamin Erul, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 42.

⁶¹ Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünne*, IV, 236.

⁶² Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara, 2013, s. 153.

Hadislerin bulunduğu bütün eserlerin sahih, zayıf olduğuna bakılmaksızın önyargısız bir şekilde günümüzün sunmuş olduğu bilim, teknoloji vb. imkânlarla yeniden tetkik ve tenkidinin yapılması sahih hadis probleminin çözümüne katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1.4. Önerilen Tanımın Yenilikleri ve Yararları

Yeni tanımın en önemli yeniliği, geçmişten günümüze değin ileri süren tanımları kapsayıcı olması ve Hz. Peygamber'in misyonu ve konumunun tanıma dâhil edilmesidir. Görüldüğü gibi bu tanımda hem Ehl-i Hadisin hem de Ehl-i Re'y'in kriterleri vardır. İki tarafın da eksikleri bu şekilde giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca tanımda, hadislerin insanlığın ulaşmış olduğu bilimsel verilere uygun olmasının şart koşulması da önemlidir. Bu tanım, aşağıda ifade edilen yönleriyle sahih hadis probleminin çözümüne katkıda bulunacaktır.

1.4.1. Hadislerin Sıhhatine Yeniden Hüküm Vermek

Yeni bir metotla hadislerin tenkid edilmesi hadis ilminde büyük atılımlara kapı aralayarak ve sahih hadis etrafında oluşan şüphelerin ortadan kalkmasına vesile olacaktır. Ayrıca müsteşriklerle İslam dünyasında mevcut olan hadis ve sünnet karşıtlarına gereken cevap verilmiş olacaktır. Hadisler hakkında daha önce verilmiş olan hükümler yapılacak yeni tenkit çalışmalarıyla değişebilecektir. Bunun için önceden verilmiş tashih ve taz'if hükümleri göz önünde bulundurularak, yeniden bir tashih işlemi gerçekleştirilmelidir. Söz konusu işlemler hem sened, hem de metin tenkidi bağlamında yapılmalıdır. Rivayetlerin tashihinde teknolojik imkânlarda kullanılmalıdır. Günümüzde bilimsel ve teknolojik gelişmeler tarihte görülmemiş bir hızda meydana gelmektedir. Sahih hadis problemlerinin giderilmesi için bu imkânlardan istifade etmek bir zorunluluktur. Bilgisayar teknolojisi, arkeoloji, astronomi, coğrafya, tıp ve kimya gibi bilimlerin alanlarına giren rivayetlerin sıhhat tespiti bu ilimlerin yardımıyla ve laboratuvar tetkikleriyle ortaya çıkarabilir.

Muhaddisler genelde hadisleri isnada göre değerlendirdiklerinden dolayı sahih dedikleri hadislerin metinlerinde problemlerin olması ihtimal dâhilindedir. İsnad, metni bize ulaştırın araçtır. Böyle olunca da sadece aracın araştırılıp asıl hadis

olan metnin tenkid dışı bırakılması büyük bir eksiklik olur. Dolayısıyla, mutlaka metnin de tetkik ve tenkidinin yapılması icap eder.⁶³

Aslında hadislerin metin tenkidinin ilk örneklerini sahâbe döneminde görmekteyiz.⁶⁴ Sahâbe bazı rivâyetleri Kur’ân’a, sünnete, sahih hadislere ve akla aykırı bularak kabul etmemiştir.⁶⁵ Sahâbeden sonraki dönemlerde de metin tenkidinin yapıldığına dair örnekler vardır. Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Yûsuf⁶⁶ (ö. 182/798) ve Muhammed b. İsa b. et-Tabba⁶⁷ (ö. 224/838) gibi âlimler metin tenkidine başvurmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde de el-Hatîb el-Bağdâdî⁶⁸ (ö. 463/1071), Serahsî⁶⁹ (ö.571/1176), İbnu’l-Cevzî⁷⁰ (ö. 597/1201) ve Abdülcabbâr Saîd⁷¹ gibi birçok âlim metin tenkidinin gerekliliğinden bahsetmiştir.

Hadisler hem sened hem de metin açısından yeniden değerlendirilip hüküm verildiğinde önceden zayıf kabul edilenler hasen veya sahihlik seviyesine çıkabilir. Çünkü bazı muhaddislerin kriterlerine göre sahih olmayan bir hadis başka muhaddisin kriterine göre sahih olabilmektedir. Bu durumun sebebi rivâyeti nakleden râviden kaynaklanmaktadır. Yeni tetkik ve tenkidlerle hadisin sıhhat derecesi kuvvetlenebilir veya tam tersi de olabilir. Sıhhat artıkça hadisin Hz. Peygamber’e aidiyet ihtimali güçlenir, sıhhat azaldıkça bu ihtimal de azalır. Zayıflık artıkça bu ihtimal azalarak hadis mevzû hadis düzeyine yaklaşacak, zayıflık azaldıkça ve hadis hasen seviyesine yaklaştıkça Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olma olasılığı yükselecektir.⁷²

⁶³ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, İFAV.Yayınları, İstanbul 2015, s. 24; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 42-43; Metin Tenkidi hakkında geniş bilgi için bkz., Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul ty., 157vd.; ed-Dümeynî, *Metin Tenkidi Metodları*, s. 40.

⁶⁴ ed-Dümeynî, *Mekayisu Nakdi*, s. 55; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 173.

⁶⁵ Bahattin Akbaş, *Ebû Ca’fer et-Tehavi’nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara 2008, s. 81.

⁶⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd ‘alâ Siyeru’l-Evzâi*, Thk. Ebû’l-Vefâ Afgâni, Lecnetu’l-İhyai’l-Mearifî’n-Nu’maniye, Hindistan Tsz, I, 31-32.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, thk. Abu Abdurrahman Adil b. Yusuf Ğarrazi, Daru İbnu’l Cevzi Arabistan 1421, I, 355; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 182-187.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmî’r-Rivâye*. Thk., Ebû Abdullah es-Sûrki-İbrâhîm Hamdî el-Medenî, Mektebetü’l-İlmiyye, Medine Tsz, s. 432.

⁶⁹ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *Usûlu’s-Serahsî*. Dârü’l-Ma’rife, Beyrût Tsz, I, 364; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 186-190.

⁷⁰ İbnu’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevzûât*, Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Mektebetü’s-Selefiye, Medine 1966, I, 99.

⁷¹ Abdülcabbâr Saîd, “Metin Tenkidinde Temel Kriterler”, Çev. Ahmet Ürkmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, s. 245-246.

⁷² Ayşe Esra Ağrakça Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011, s. 28-29.

1.4.2. Yeni Tanımın Kuran-Hadis Bütünlüğüne Katkısı

Sahih hadis ile ilgili problemlerin önlenmesi için tanımımızda hadislerin Kur'an ve sünnete uygun olması kriterini zorunlu gördük. Bu kriterin uygulanmasını hadisleri Kur'an'a arz ederek yapabiliriz. Hadis metninin Kur'an'a arzı, hadisin Kur'an'a aykırı olup olmadığının tespitidir. Başka bir ifadeyle hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için en azından Kur'an'a muhalif bir anlam taşımaması gerekir.⁷³

İslam dininin birinci kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ve ikinci kaynağı olan Hz. Peygamber'in hadisleri birbirine aykırı olamayacağına göre Kur'an-ı Kerim ve sünnet bütün olarak ele alınmalı ve hadisler bu çerçevede tetkik ve tenkid edilmelidir. İşte yeni sahih hadis tanımı, bunu sağlamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle yeni tanımdan hareketle bir muhaddisin herhangi bir hadis için "bu hadis sahihtir" hükmünü vermiş olması, o hadisin Kur'an ile çelişmemesi anlamına gelmelidir. Bir hadise sahih hadis hükmünü vermek o hadisin Hz. Peygamber'e ait olduğuna hükmetmektir. Hz. Peygamber'in hadisleri, kendisine vahiyle bildiren Kur'an'a aykırı olamaz ve Hz. Peygamber'in de Kur'an'a aykırı bir söz söylemiş olması düşünülemez. Çünkü Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: "Eğer (Peygamber) bize isnad ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık."⁷⁴

Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* adlı doktora çalışmasında şunları ifade eder: "Hadislerin Kur'an'a "arz" konusundaki ilk örneğini Hz. Peygamber vermiştir. Hz. Peygamber'i örnek alan sahâbe de sık sık bu yöneme başvurmuştur."⁷⁵ Konu hakkında şu rivayet örnek verilebilir: Allah Resûlu "Allah zalime muhakkak mühlet verir, verir de yakalayacağı zaman göz açtırmaksızın ansızın yakalar"⁷⁶ sözünden sonra şu ayeti okudu: "İşte Rabbinin -zalim belde ehlini- yakalayışı böyledir. Şüphesiz onun tutması pek çetindir."⁷⁷ Hz. Peygamber'in yapmış olduğu gibi sahâbiler de muhataplarını ikna etmek için naklettikleri hadislerin Kur'an'a arz edilmesini istemişlerdir.

⁷³ Sahabenin "Arz" uygulamaları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 17-28.

⁷⁴ el-Hâkka, 69/44-45.

⁷⁵ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 30.

⁷⁶ Buhâri, 65 *Tefsir* 67, VI,74; Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, s. 17-20.

⁷⁷ Hud, 11/102.

Hız. Ömer hadislerin Hız. Peygamber'e aidiyetini tespiti Kur'an'a arz metoduna başvuran sahâbilerdendir. Fatıma bnt. Kays, Ebû Amr b. Hafıs tarafından üç talakla boşandığında, Resûlullah'ın kendisi için ev ve nafakanın olmadığı yönünde hüküm verdiğini söylemiştir. Hız. Ömer bunu duyunca kabul etmemiş ve şöyle demiştir: "Rivayeti doğru aktarıp aktarmadığını bilmediğimiz bir kadının haberi ile Allah'ın Kitabını ve Resûlullah'ın sünnetini bırakmayız. Ona mesken de vardır, nafaka da. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "Açıktan bir hayâsızlık yapmaları müstesna, onları (boşandıkları) evlerinden çıkarmayın, (iddetleri bitinceye kadar) kendileri de çıkmasınlar."⁷⁸ Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu, "zinadan doğan çocuk, üç kötünün en kötüsüdür"⁷⁹ rivayetini duyan Hız. Aişe, "Allah, Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin. Ne kötü işitmiş" demiş ve şöyle açıklamada bulunmuştur: "O hadis, Resûlullah'a çok eziyet eden bir münafık hakkındadır ki, Resûlullah o şahsın kim olduğunu sordu, "veled-i zina" olduğu söylendi. O zaman, 'veled-i zina, üç kötünün en kötüsüdür' buyurdu. Ardında da Ebû Hüreyre'nin rivayeti için, "Kur'an; "kimse, kimsenin günahını yüklenmez"⁸⁰ derken, Resûlullah nasıl böyle buyurur"⁸¹ diyerek rivayeti Kur'an'a arz ederek düzeltme yoluna gitmiştir.

Bazı sahâbilerin Kur'an'a dayalı metin tenkidi uygulamalarına dair rivayetleri çeşitli kaynaklarda görmek mümkündür. Hız. Peygamber ve sahâbenin uygulamış oldukları bu arz metodunun bugün de etkin bir şekilde tatbik edilmesi gerekir.

1.4.3. Yeni Tanımın Hız. Peygamber'in Misyonuna ve Konumuna Yer Vermesi

Hadislerin Hız. Peygamber'e aidiyetinin tespitini yeni bir anlayışla yaparken Hız. Peygamber'in misyonu ve konumu göz önünde bulundurulmalıdır. Hadisin muhaddis tarafından nasıl değerlendirildiği konusu da ayrıca tetkik edilmelidir. Çünkü eserler araştırıldığında hadisçilerin bazen kendileri gibi düşünmeyenlere karşı hadislerle cevap verdikleri, düzenlemiş oldukları bab başlıklarından anlaşılmaktadır. Düzenlemelerde sanki Hız. Peygamber onlara cevap vermek için bu

⁷⁸ Müslim, 18 *Talâk* 6, II, 1118; *Talâk*, 65/1.

⁷⁹ Ebû Dâvud, 28 *İtk* 12, IV, 29; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahâihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1990, II, 233; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, X, 99.

⁸⁰ Beled, 90/12.

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, 10,99; Zerkeşi, Bedrüddin, *el-İcâbe li İrâdi Mestdrakethü Âişe ale's-Sahâbe*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mektebetü'l-Hancı, Kâhire 2001, 119.

hadisleri söylediği sonucunu çıkarmak mümkündür. “Bazıları kitaplarında fakihlere veya kelimcılara karşı İman, Sünne, Tevhid, İ'tisam, İlim, Hiyel, Kader vb. başlıkları açmışlardır. Bu tutum muhaddislerin hadisleri tebvibi ile ravinin kimliği, ideolojik aidiyeti, rivayeti seçme nedeni ile rivayetin aktarıldığı tarihsel zaman ve mekân arasında belirgin bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Özellikle H. II. asırdan itibaren Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y ve Kelamcılar arasında meydana gelen tartışmalar, muhaddislerin hadisleri kendi düşüncelerine göre seçtiklerini ve istedikleri bab altına koymak suretiyle ideolojilerini desteklediklerini göstermektedir. Hatta halku'l-Kur'an meselesi, fiillerin yaratılıp yaratılmaması, sıfatlar konusu, kabir azabı, şefaahat, kader vb. tartışılan konularda eserler yazılmıştır.”⁸²

Bütün bunlar, muhaddislerin Hz. Peygamber'in misyonunu dikkate almadan kendi düşüncelerine göre bablar oluşturdukları, fakihlerin de kendi anlayışlarına göre fıkhî konular oluşturduklarını ve rivayetleri ona göre topladıklarını göstermektedir. Oysa hadislerin söyleniş amaçları vardır. Kimisi hukuki bir hüküm ortaya koyarken kimisi ahlaki bir hüküm veya tavsiye niteliğinde bir hüküm belirlemiş olmaktadır. Her hadisi söyleniş amaçları doğrultusunda değerlendirmek, ilgisi olmayan meselelere yormak konusunda zorlamamak gerekir.

Birçok âlim hadislerin Hz. Peygamber'in konumu ve misyonuna göre yeniden tasnif edilmesi ihtiyacını ifade etmişlerdir. Tahir b. Âşur (ö. 1284/1868), “*Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Sınıflandırılması*” konusunda birkaç başlık altında, Hz. Peygamber'in hadislerinin onun konumuna göre anlamaya çalışılmasının gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in konumu ve misyonu göz önüne alınmadan hadislerle değerlendirilirse yanlış sonuçların ortaya çıkmasına sebep olunur.⁸³ İbn Âşur, eserinde Hz. Peygamber'in Sünnetini 12 kategoride sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırmaları maddeler halinde şöyle yazabiliriz. “1- Yasama, 2- Yargı, 3- Fetvâ, 4- Devlet başkanlığı, 5- İyiliğe teşvik, 6- Arabuluculuk, 7- Rehberlik yapmak, 8- Nasihat, 9- İnsanları en mükemmele teşvik, 10- Yüce hakikatleri anlatma, 11- Terğib ve Terhib, 12- Beşer olarak yaptıkları.”⁸⁴ İbn Hibbân da bu konuda beş ana başlıklı bir tasnif yapmıştır. Bu beş ana başlık şunlardır: “1- Allah'ın emirleri, 2- Allah'ın

⁸² Erul, *Hadislerin Anlaşılması Meselesi*, s. 105.

⁸³ Ahmet Keleş, “...Savaşmakla Emrolundum.” *Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi*, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 4, s. 33-60, s. 3.

⁸⁴ M. Tâhir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, Rağbet Yayınları, İstanbul 2006, s. 48-60; Keleş, “...Savaşmakla Emrolundum.” *Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi*, s. 58-69.

yasakları, 3- Bilinmesine gereken haberler, 4- Mübah kıldıkları, 5- Kendine has fiilleri.”⁸⁵

Bünyamin Erul da hadislerin değerlendirilmesinde Hz. Peygamber'in beşerî, nebevî, idarî, siyasi, askerî, teşrideki konumu, otoritesi gibi yönlerinin gözönüne alınmasının gerekliliğine işaret eder.⁸⁶

Ahmet Keleş, “Savaşmakla Emrolundum” hadisinin tasnifinde Hz. Peygamber'in konumu ve misyonunun göz önüne alınmamasından dolayı bu tasnifin birçok probleme ve yanlış değerlendirmelere neden olduğunu ifade etmiştir. Bu hadis birbirinden farklı kitap başlıkları altında tasnif edilmiştir. Genel olarak bu başlıklar şunlardır: *İman, Cihad, Fiten, Siyer, Zekât, Salah, İstıtabe, İ'tisam, Tahrim, Mukaddime, Cizye* Hadisin yer aldığı bu farklı bölümlerden dolayı birçok problem ortaya çıkmış ayrıca kurulan ilişkilerin birçoğu, hadisin asıl vermiş olduğu mesajından farklı mesajların alınmasına sebep olmuştur.”⁸⁷ Bu problemlerin çözümü için hadislerin tashihi yapıldıktan sonra Hz. Peygamber'in mesajlarının doğru alınabilmesi için Hz. Peygamber'in hadislerinin onun fonksiyonlarına göre yeniden tasnif edilmesi gerekir.”⁸⁸

Yukardaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere hadisler Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna göre değerlendirilip bablara ayrılmalı, yani sınıflandırılmalıdır. Hz. Peygamber'in imamlık, mürsitlik, fetva, ordu komutanlığı, devlet başkanlığı gibi görevleri olmuştur. Hangi hadisi hangi görev icabı söylemiş olduğunun tespiti yapılmalıdır. Hz. Peygamber'in hadislerinin onun hangi misyonuna tekabül ettiğine yönelik bir tasnif içinde yeniden kaynakların düzenlenmesi gerekir. Mesela Resûlullah'ın peygamber vasfıyla söylediği dinin itikad ve ibadet gibi alanlarından biriyle ilgili hadisleri bir bab başlığı altında, gündelik hayata, sosyal hayata ilişkin söylemiş olduklarını da ayrı bir bab başlığı altında toplamak gerekir. Yine ümmetin lideri ve devlet başkanı sıfatıyla söylemiş oldukları ayrı bir yerde, savaş halindeyken söylemiş oldukları ayrı bir yerde; estetik, ahlak ve insanı yüceltmeye yönelik söylemiş oldukları hadisler de ayrı bir bab başlığı altında bir araya getirilmelidir.

⁸⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 100 - 165; Krş. Keleş, “...Savaşmakla Emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi, s. 70.

⁸⁶ Erul, *Hadislerin Anlaşılması Meselesi*, s. 108.

⁸⁷ Keleş, “...Savaşmakla Emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi, s. 37-42.

⁸⁸ Keleş, “...Savaşmakla Emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi, s. 60.

Klasik kaynaklarda yer alan bütün hadislerin üslup, içerik ve delâlet bakımından yeniden gözden geçirilmesine ve değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu yapıldığı takdirde yeni tasnifler ortaya çıkacak ve bunlar sahih hadis probleminin çözümüne katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Klasik sahih hadis tanımı “*Âdalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve illetli olmayan hadistir*” şeklindedir. Bu tanım hadisin birinci bölümü olan sened kısmı ile ilgili problemleri büyük ölçüde çözmüştür. Fakat hadisin ikinci kısmı olan metin konusu için böyle bir şey söylemek mümkün değildir. Hadisin sıhhatini tespitinde isnadın öncelikli olarak araştırılmasının gerekliliği son derece önemlidir. Bir metnin Hz. Peygamber’e aidiyetinin ilk tetkik aşaması o hadisi aktaran ravinin güvenilirliğidir. Ancak sadece ravinin güvenilir olması hadisin Hz. Peygamber’e ait olduğu anlamına gelmez. Dürüst insanlarda da hata, yanılma veya unutma durumu olabilir. Bundan dolayı isnad araştırmasından sonra metnin tetkik ve tenkid edilmesi gerekir. Ancak metnin tenkid edilmesiyle hadis için tam bir hüküm verilebilir. Aksi takdirde hadisin metni tenkid edilmediği takdirde verilen hükümler sadece isnad için geçerli olur ki bu hadisin bütünü için geçerli bir hüküm olmaz. Aslında muhaddisler de bir hadisin sıhhati hakkında verilen hükmün sadece isnadı için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Birçok muhaddis de klasik ve müteahhir dönem hadis usûlü eserlerinde yapılmış olan sahih hadis tanımının yetersiz olduğunu ifade etmiştir.

Bütün bunlardan hareketle karşı karşıya olduğumuz sahih hadis tanımı problemini çözmeye katkı sağlayacak yeni bir tanım önerisinde bulunulmuştur. Bu tanımda olmazsa olmaz olan Ehli Re’y ve Ehli Hadis ilkelerini benimsenmiştir. Dolayısıyla geçmişten günümüze bu konuda söz söylemiş ilim adamları ve hadis araştırmacılarının kriterlerini değerlendirip tanımın çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Yapılan yeni sahih hadis tanımı şöyledir: “*Âdalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl olarak rivayet ettiği, şâz ve illetli olmayan, Kur’an’a ve ma’rûf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslam’ın genel esaslarına, insanlığın ulaşmış olduğu bilimsel verilere, akıl, icmâ’ ve umûmu'l-belvâya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber’in misyonu ve konumuna uygun olan hadistir.*”

Görüldüğü gibi bu tanımda hem Ehl-i Hadis'in hem de Ehl-i Re'y'in kriterleri vardır. İki tarafın da eksikleri bu şekilde giderilmeye çalışılmıştır. Yeni tanımın önemli bir özelliği değerlendirilmeye tabi tutulan hadisin metnini de kapsamış olmasıdır. Bunun yanında günümüzün bilim ve teknolojinin imkânlarından yararlanarak bilimle ilgili olan hadis metinlerinin tenkid edilmesinin önemine işaret edilmiştir.

Yeni tanımın en önemli yeniliği, geçmişten günümüze değin ileri süren tanımları kapsayıcı olması ve Hz. Peygamber'in misyonu ve konumunun tanıma dâhil edilmesidir. Hadisler Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna göre değerlendirilip bablara ayrılmalı, yani sınıflandırılmalıdır. Hz. Peygamber'in imamlık, mürşitlik, fetva, ordu komutanlığı, devlet başkanlığı gibi görevleri olmuştur. Hangi hadisi hangi görev icabı söylemiş olduğunun tespiti yapılmalıdır. Hz. Peygamber'in hadislerinin onun hangi misyonuna tekabül ettiğine yönelik bir tasnif içinde yeniden kaynakların düzenlenmesi gerekir.

Yeni bir metotla hadislerin tenkid edilmesi hadis ilminde büyük atılımlara kapı aralayarak ve sahih hadis etrafında oluşan şüphelerin ortadan kalkmasına vesile olacaktır. Ayrıca müsteşriklerle İslam dünyasında mevcut olan hadis ve sünnet karşıtlarına gereken cevap verilmiş olacaktır. Hadisler hakkında daha önce verilmiş olan hükümler yapılacak yeni tenkit çalışmalarıyla değişebilecektir. Klasik kaynaklarda yer alan bütün hadislerin üslup, içerik ve delâlet bakımından yeniden gözden geçirilmesine ve değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu yapıldığı takdirde yeni tasnifler ortaya çıkacak ve bunlar sahih hadis probleminin çözümüne katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdülcebbar, Saîd. "Metin Tenkidinde Temel Kriterler". Çev. Ahmet Ürkmez. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 12. s. 215-250.

Ağırakça, Şahyar; Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. Akdem Yayınları. İstanbul 2011.

Ahmed İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd.. Müessesetü'r-Risâle. Beyrût 2001.

Akbaş, Bahattin. *Ebû Ca'fer et-Tehavi'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara, 2008.

- Anis, Ahmad. "Mevdûdî". *DÎA*. XXIX, 432-437. Ankara, 2004.
- Babanzade, Ahmed Naim. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-İ Sahih Tercemesi ve Şerhi*. DİB Yayınları. Ankara 1982.
- Bağcı, H. Musa. "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İçtihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *TDV Yayınları/324*, Ss. 541-576.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara Okulu. Ankara 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye. Beyrût, 2003.
- Bilen, Mehmet. "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: I. s. 247-260.
- Bilgin, Recep. *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit'in (1927-2011) Hadisçiliği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE. Kahramanmaraş 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. Dâru Tûku'n-Necât. Beyrût, 1422.
- Cevâbî, Muhammed Tâhir el-Cevâbî. *Cuhûdü'l-Muhaddisîn Fî Nakdi Metni'l-Hadisî'n-Nebeviyyi's-Şerîf*. Tunus 1986.
- Cürcânî, Eş-Şerîf el-Cürcânî. *Risâletü fi Usûli'l-Hadîs*. thk. Ali Zevin. Mektebetü'r-Rüşd. Riyâd 1407.
- Cürcânî, Eş-Şerîf el-Cürcânî. *et-Tarîfât*, Dârül Kütübü'l-İlmiye. Beyrût 1983.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünen*. Thk. Şuayb Arnavût ve Ark.. Müessesetu'r-Risâle. Beyrût, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Thk. Hüseyin Salîm Esed ed-Dârânî. Dâru'l-Muğni. Arabistan, 2000.
- Dumeynî, Müsfir Gurmullah. *Mekâyisü Nakdi Mütâni's-Sünne*. Riyâd, 1947.
- Dumeynî, Müsfir Gurmullah. *Metin Tenkidî Metodları*. Çev., İlyas Çelebi, Ve Diğerleri. İstanbul, 1997.
- Bû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünen*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. el-Mektebetü'l-Asriy. Beyrût tsz.
- Ebû Yûsuf. *er-Redd 'Alâ Siyeru'l-Evzâi*. Thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî. Lecnetu'l-İhyai'l-Mearifi'n-Nu'maniye. Hindistan Tsz.
- Ebû Yûsuf. *Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrût tsz.

Erdoğan, Tunahan. *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih Ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi. SBE. Antalya, 2015.

Ertürk, Mustafa. "Hadis İlimi'nde Metin Tenkidi'nin Uygulanmasına Yönelik Bazı Sorunlar". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 3. Cilt: 3. s. 392-397.

Erul, Bünyamin. "Hadislerin Anlaşılması Meselesi". *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. TDV Yayınları. s. 95-114.

Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. Çev. Salih Akdemir. Ankara Okulu Yayınları. Ankara, 2013.

Görmez, Mehmet. "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı". Musa Carullah Bigiyef, I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu. 6-7 Kasım I 999. Ankara TDV Yayınları. 321. Ankara, 2002.

Gürler, Kadir. "İçtihat Ve Taklit Tartışmaları Bağlamında Sened Açısından Hadislerin Sıhhati Meselesi - El-Emîr Es-San'ânî'nin İrşâdu'n-Nukkâd İlâ Teysîri'l-İctihâd'ı Özelinde". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt: 7. s. 58-93.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. Beyrût, 1990.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye. Beyrût, 1977.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh Ve'l-Mutefakkih*. Tkh. Âdil B. Yûsuf el-Ğarrâzî. Dâru İbni'l-Cevziyye. Arabistan, 1421.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*. Thk., Ebû Abdullah Es-Sûrki-İbrâhîm Hamdî El-Medenî. Mektebetü'l-İlmiyye. Medîne, Tsz.

Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaslaşma ve Hadis Tartışmaları*. Hadisevi, İstanbul, 2004.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî. *Me'âlimu's-Sünen*. Matbaâtu'l-İlmiye. Haleb, 1932.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî. *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. Thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyâd, 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *En-Nuket alâ Kitâbi İbnu's-Salâh*. Thk. Rabi' b. Hâdî Ümeyr'l-Madhâlî. İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî. Medîne, 1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh. (el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân. İbn Balaban tertibi)*. thk. Şuayb Arnavût. Müessesetü'r-Risâle. Beyrût, 1988.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir. *el-Menârul Munîf fîs-Sahîh ve'd-Dâif*. Thk. Ebû'l- Fettah Ebû Ğudde. Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmîye. Haleb, 1970.

İbn Kesir, Ebû'l-Feda İsmail b. Ömer b. Kesir el-Karşi el-Basrî ed-Dimeşki. *İhtisarü Ulûmil Hadîs*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Dâru'l-Kütüb'ül İlmiye. Beyrût, Tsz.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muammed Fuâd Abdülbâki Dâru'l-Kutubi'l-Arabî. Tsz

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam. *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviye fî Nakdi Kelâmi Şîati ve Kaderiye*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmîye. 1986.

İbnu'l-Ca'd, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. Thk. Amir Ahmed Haydar. Müessesetü Nadir. Beyrût, 1990.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-Mevzûât*. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Mektebetü's-Selefiye. Medîne, 1966.

İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Câmiu'l-Uşûl fî Ahâdîsi'r-Resûl*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvât. Mektebetü Dâru'l-Beyân. 1969.

İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân. *Mukaddimetü İbnu's-Salâh*. Thk. Nureddin Itr. Dâru'l-Fikir. Sûriye, 1986.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. Dâru'l-Fikr. Yy. Tsz.

Kadı İyâd, İyâd b. Mûsâ b. İyâd b. Amr el-Yahsubî es-Sebti Ebû'l-Fadl, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve't-Tekyîdi's-Semâ'*, Mukakkik es-Seyid Ahmed Sakar, Dârü't-Türâs, Kâhire 1970.

Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Hanefî Muhyiddîn Ebû Abdillâh el-Kâfiyecî. *el-Muhtasar fî İlmi'l-Eser*. Muhakkik Alî Zevîn. Mektebetür-Rüşd. Riyâd, 1407.

Karahan, Abdullah. *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği*. Sır Yayıncılık. İstanbul, 2005.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin ed-Dimeskî. *Kavâidü't-Tahdîs min Funûn-i Mustalahü'l-Hadîs*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmi. Beyrût, Tsz.

Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Fecr Yayınları. Ankara, 2017.

Keleş, Ahmet. "...Savaşmakla Emrolundum." Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi". Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 4. s. 33-60.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara Okulu Yayınları. Ankara, 1999.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Otto Yayınları. Ankara, 2013.

Koçkuzu, Ali Osman. "Hadis Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri". 19 Mayıs *İlahiyat Fakültesi Yayınları*. No 55. Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 1989.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *er-Raf' ve't-Tekmül fi'l-Cerhi ve't-Tadîl*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Mektebetü'l-Matbuatü'l-İslami. Halep, 1407.

Meyânsî, Ebû Hafs Ömer b. Abdulmecîd el-Kuraşî el-Meyânsî. *Mâ lâ Yese'u'l-Muhaddise Cehlulh*. yy. tsz.

M. Tâhir b. Âşûr. *İslam Hukuk Felsefesi*. Çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. Rağbet Yayınları. İstanbul, 2006.

Muhammed Gazali. *Nebevi Sünnet*. çev. Ali Özek. Ekin Yayınları. İstanbul, 2016.

Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmii't-Tirmîzî*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye. Beyrût, tsz.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî. *Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî. Beyrût, Tsz.

Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Mektebetü'l-Matbuatü'l-İslamiye. Halep, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî. *et-Takrîb ve't-Teyisr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fi Usûlü'l-Hadis*. thk. Muhammed Osman el-Haş. Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî. Beyrût, 1985.

Özcan, Kemal. "Buhârî Ve Müslim'in Sahihlerinde Yer Alan Hadislerle Amel Konusu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 2. s. 245-274.

Polat, Salâhattin. *Hadis Araştırmaları* (Tarih-Usûl-Tenkid-Yorum), İnsan Yay, İstanbul Tsz.

Polat, Salâhattin. *Metin Tenkidi*. MÜİFV Yay. İstanbul, 2010.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs li'l-Irakî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mektebetü'l-Sünne. Mısır, 2003.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *Usûlu's-Serahsî*. Dâru'l-Ma'rife, Beyrût Tsz.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Elfiyetu's-Suyûtî Fî İlmi'l-Hadîs*. Tashih ve Şerh Eden. Ahmed Muhammed Şâkir. Mektebetü'l-İlmiye. Beyrût, Tsz.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed- Abdülmuhsin b. İbrâhîm, Dâru'l-Haremeyn. Kâhire Tsz.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi. Mektebetü İbn Teymiye. Kâhire, 1994.

Tartı, Nevzat. "Bilim-Hadis İlişkinde Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması". *Ekev Akademi Dergisi* Sayı: 15. s. 96.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdülbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V). Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî. Mısır, 1975.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

Ünal İ. Hakkı. "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak". *İslami Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 10. s. 53.

Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş Ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

Yıldırım, Enbiya. "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 110. s. 73-125.

Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı Ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üni.. SBE. Ankara, 2013.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-İcâbe li İrâdi Mestdrakethü Âişe ale's-Sahâbe*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Mektebetü'l-Hancî. Kâhire, 2001.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*. Tec. Bünyamin Erul. Otto Yayınları. Ankara, 2014.

İmâm Buhârî'nin Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahlîl)

Üzeyir DURMUŞ*

Özet

İmâm Mâlik'in Muvatta'sı İmâm Buhârî'nin Sahîh'inin önemli kaynaklarından biridir. Buhârî eserinde Mâlik'ten 696 rivâyet aktarmıştır. Bu rivâyetlerin yaklaşık %84'ü, Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî, İsmâîl b. Ebû Üveys ve Abdullah b. Mesleme tarihiyle nakledilmiştir. Buhârî'nin Mâlik'ten rivâyette ilk tercihi Mâlik'in talebesi Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî'dir. Buhârî'nin Tinnîsî'den rivâyetleri Mâlik'ten naklettiği toplam rivâyetin yaklaşık %43'ünü oluşturmaktadır. Buhârî, Mâlik'ten hem talebeleri, hem talebelerinin talebeleri hem de talebelerinin talebelerinin talebeleri vasıtasıyla hadis nakletmekle birlikte doğrudan onun talebelerinden aldığı rivâyetler, Mâlik'ten aktardığı rivâyetlerin yaklaşık %94'ünü oluşturmaktadır. Buhârî'nin Mâlik'ten rivâyetleri Muvatta'nın Leysî, Şeybânî, Zührî, Ka'nebî, Hadesânî, Abdurrahmân b. Kâsım, Abdullâh b. Vehb ve Ali b. Ziyâd rivâyetlerinde araştırıldığında 35 tanesi hariç kalanının bu nüshalarda yer aldığı görülmüştür. Buhârî'nin Mâlik'ten rivâyetlerinin çoğu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetinde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Mâlik, el-Câmi 'u's-şâhîh, el-Muvatta, Rivâyet.

Imam Malik's Muwatta In Terms of The Source To Imam Bukhari's Sahih (Tahkrij, Comparison and Analysis)

Abstract

Muwatta of Imâm Mâlik is one of the important sources of the Sahîh of Imâm Bukhârî. Bukhârî narrated 696 narrations from Mâlik. About %84 of these narratives was transferred from Abdullâh b. Yûsuf at-Tannîsî, İsmâ'îl b. Abû Uveys and Abdullâh b. Maslamah. The first preference of Bukhârî from Mâlik on the narration is at-Tannîsî. Bukhârî narratives from him constitute approximately %43 of the total narratives from Mâlik. Bukhârî narrated hadiths from Mâlik through his students, students of his students and students of his students, but Bukhârî's narrations from Mâlik his direct students are about %94 of the total narratives from Mâlik. Narrations of Bukhârî from Mâlik when searched in the Muwatta's narrations, it was observed that the remaining 35 of them were included in

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

these narrations. Most of the narrations of Bukhārī from Mālik are located in narration of al-Laysī.

Keywords: Hadith, Bukhārī, Mālik, al-Jāmi' as-ṣaḥīḥ, al-Muwatta, Narration.

Giriş

İmâm Mâlik b. Enes (ö. 179/795), günümüze ulaşan en eski ve tam hadis kitaplarından biri olan *el-Muvatta'*nın müellifidir. İçeriği itibariyle musannef türüne dâhil olan *el-Muvatta'* yazıldığı günden bu yana özellikle fakihler ve muhaddisler tarafından büyük bir ilgi ve kabul görmüştür.¹ İmâm Mâlik'ten sonra gelen muhaddisler te'lif ettikleri hadis kitaplarında genellikle ondan rivâyette bulunmuşlardır. Onun rivâyetlerini mu'teber sayan ve ondan hadis nakleden muhaddisler arasında İmâm Buhârî (ö. 256/870) ve İmâm Müslim (ö. 261/875) de yer almaktadır. Buhârî çoğunlukla hocaları, bazen hocalarının hocaları ve bir yerde de hocasının hocasının hocası vasıtasıyla Mâlik'ten hadis rivâyet etmiştir. Tespitlerimize göre Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde 696,² Müslim de *el-Câmi'u's-sahîh*'inde 397 rivâyeti ondan nakletmiştir.³ *el-Muvatta'*nın Müslim'in *es-Sahîh*'ine kaynaklığı konusu, daha önce kaleme aldığımız bir makâlede incelendiği⁴ için burada sadece *el-Muvatta'*nın Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine kaynaklığı mevzûu araştırılacaktır.

Görülebildiği kadarıyla İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'*sının İmâm Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine kaynaklığı hususunda müstakil ve detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Merhûm Fuâd Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde Mâlik ve Buhârî'nin ortak rivâyetlerin sayısı, Buhârî'nin Mâlik'ten rivâyetlerinde en çok tercih ettiği râvî gibi bazı konulara değinse de mevzûnun detaylarına fazla girmemekte, ortak rivâyetleri tam olarak belirlememekte, bu müşterek rivâyetlerin ilmî tahrîcini yapmamakta, Buhârî'nin Mâlik'ten hadis aldığı tüm râvîleri belirleyip cerh ve ta'dil açısından durumlarını incelememekte, Leysî nüshasında ve eldeki diğer nüshalarda yer almayan rivâyetleri konu edinmemekte ve çok yönlü

¹ Geniş bilgi için Bk. M. Yaşar Kandemir, "Muvatta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 416-418.

² Bu sayı Fuad Sezgin tarafından Zürkânî'den naklen yaklaşık 300 hadisin 600 kadar yerde tekrar edildiği şeklinde verilmektedir. Sezgin'in bir başka yerde verdiği rivâyet listesinde bu sayı 296'ya 583 olarak çıkmaktadır. Bk. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 305, 309-317. Her iki tespit de aşağıda görüleceği üzere isâbetli değildir.

³ Bk. Üzeyir Durmuş, "İmâm Müslim'in Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahlîl)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 59.

⁴ Bu çalışma, üç makâle olarak tasarlanan bir serinin ikinci makâlesini oluşturmaktadır. Daha önce kaleme alınan serinin ilk makâlesinde Muvatta'nın Sahîh-i Müslim'e kaynaklığı ele alınmıştı. Bk. Durmuş, "İmâm Müslim'in Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Muvatta'sı", 58-90.

istatistiksel sonuçlar serdetmemektedir.⁵ Ayrıca bazı konularda ulaştığımız –özellikle sayısal– sonuçlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Fuâd Sezgin'in eserini kaleme aldığı zamanla günümüz arasında teknik olarak çok büyük imkân farkları söz konusu olduğu için bu doğal karşılanması gereken bir durumdur.

Bu makâlede, İmâm Buhârî'nin İmâm Mâlik'ten yaptığı tüm rivâyetler tahrîc, *el-Câmi'u's-sahîh* ve *el-Muvatta'* arasındaki ortak rivâyetler ana hatlarıyla mukâyese ve ortaya çıkan sonuçlar kısaca tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. Buhârî'nin Mâlik'ten Rivâyet Ettiği Hadisler

İmâm Buhârî'nin, *el-Câmi'u's-sahîh*'inde doğrudan hocaları ve daha üstteki râvîler vasıtasıyla Mâlik b. Enes'ten yaptığı rivâyetlerin sayısı tekrarsız 416, mükerrerleriyle birlikte 696'dır. 696 rivâyetin 46 tanesi (tekil 22)⁶ kendi içinde bölünen ve her bölümüne ayrı numara verilen hadislerden oluşmaktadır. 20 tanesi ise mütâbî', atf ve muallak kabilindedir.⁷ Dolayısıyla tam senedli ve bölünmemiş rivâyetlerin sayısı 652'dir. Bu rivâyetler, *el-Câmi'u's-sahîh*'in 97 bölümünden 87 bölümüne dağılmış şekildedir. Buhârî *es-Sahîh*'inde *el-Muvatta'*'nın 9 bölümünden (kitap) hadis nakletmemiş ve *es-Sahîh*'inin 10 bölümünde Mâlik'ten rivâyette bulunmamıştır.

696 rivâyetin sened ve metinleriyle burada zikredilmesi durumunda makâlenin hacmi kitap boyutuna ulaşacağı için bunun yerine ilgili rivâyetlerin Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin *el-Muvatta'* ve *el-Câmi'u's-sahîh* neşirlerine göre tahrîciyle yetinilecektir. Buhârî'nin Mâlik'ten naklettiği 696 rivâyetin bir kısmı mükerrerdir. Bu nedenle rivâyetlerin *el-Câmi'u's-sahîh*'teki sıralarına göre tertip edilmesinden *el-Muvatta'*'daki bölümlerine göre gruplandırılması yöntem olarak tercih edilecektir. Böylece hem *el-Câmi'u's-sahîh*'te tekrar edilen rivâyetlerin yerleri birarada gösterilmiş hem de *el-Muvatta'*'nın hangi bölümünden kaç tane hadis rivâyet edildiğinin tespiti kolaylaşmış olacaktır. Rivâyetlerin yerleri gösterilirken *el-Muvatta'*'nın Leysî nüshası esas alınacak, bu nüshada olmayıp sadece Şeybânî, Ebû Mus'âb, Hadesânî ve İbnü'l-Kâsım nüshalarında bulunan rivâyetler daha sonra

⁵ Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 305-317.

⁶ *el-Câmi'u's-sahîh*'deki numaraları: 652-653, 653-654, 720-721, 1049-1050, 1055-1056, 1281-1282, 1925-1926, 1931-1932, 2201-2202, 2302-2303, 2788-2789, 4012-4013, 4160-4161, 4244-4245, 5321-5322, 5334-5337, 6282-6283, 6633-6634, 6837-6838, 6842-6843, 7001-7002, 7199-7200.

⁷ *el-Câmi'u's-sahîh*'deki numaraları: 546, 1838, 1088, 1461 (3 mütâbî'), 2318 (2 mütâbî'), 2752 (3 mütâbî'), 4554 (3 mütâbî'), 5394, 6320, 7412. Atflar 456 ve 5618. Muallak rivâyet 41.

ayrıca belirtilecek ve eldeki 8 nüshada bulunamayan rivâyetler en sona eklenecektir. Burada amaç nüsha karşılaştırması olmadığı için hadis bir nüshada bulunduğu özel bir sebep olmadıkça diğer nüshalarda bulunup bulunmadığı belirtilmeyecektir. Bu şartlar dâhilinde Buhârî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetlerin *el-Muvatta'* ve *el-Câmi'u's-sahih'* deki yerleri şöyledir:⁸

1.1. Leysî Nüshasında Bulunan Rivâyetler

Birinci Kitap: Kitâbu Vukûti's-salât

Muvatta'	Sahih-i Buhârî
"Vukûtu's-salât", 1.	"Mevâkît", 1 (521).
"Vukûtu's-salât", 2.	"Mevâkît", 1 (522), "Mevâkît", 13 (546).
"Vukûtu's-salât", 4.	"Ezân", 163 (867).
"Vukûtu's-salât", 5.	"Mevâkît", 28 (579).
"Vukûtu's-salât", 10.	"Mevâkît", 13 (548). Mevkûf.
"Vukûtu's-salât", 11.	"Mevâkît", 13 (551). Mevkûf.
"Vukûtu's-salât", 15.	"Mevâkît", 29 (580).
"Vukûtu's-salât", 21.	"Mevâkît", 13 (552).

İkinci kitap: Kitâbu't-Tahâret

Muvatta'	Sahih-i Buhârî
"Tahâret", 1.	"Vudû'", 38 (185).
"Tahâret", 9.	"Vudû'", 26 (162).
"Tahâret", 15.	"Vudû'", 43 (193).
"Tahâret", 19.	"Vudû'", 50 (207).
"Tahâret", 20.	"Vudû'", 51 (209), "Megâzî", 38 (4195).
"Tahâret", 32.	"Vudû'" 32 (169), "Menâkıb", 25 (3573).
"Tahâret", 35.	"Vudû'", 33 (172).
"Tahâret", 67.	"Gusl'", 1 (248).
"Tahâret", 76.	"Gusl'", 27 (290).
"Tahâret", 85.	"Gusl'", 22 (282), "Edeb", 79 (6121).

⁸ Mevkûf ve maktû' olan hadisler tahrîçlerin akabinde belirtilecektir. Sonunda mevkûf veya maktû' kaydı olmayan rivâyetlerin hepsi merfû'dur.

"Tahâret", 89.	"Teyemmüm", 1 (334), "Fedâilü ashâb" 5 (3672), "Nikâh", 126 (5250), "Hudûd", 39 (6844).
"Tahâret", 102.	"Hayz", 2 (295), "Libâs", 76 (5925).
"Tahâret", 103.	"Hayz", 9 (307).
"Tahâret", 104.	"Hayz", 8 (306).
"Tahâret", 109.	"Vudû", 59 (222).
"Tahâret", 110.	"Vudû", 59 (223).
"Tahâret", 114.	"Cumua", 8 (887).

Üçüncü Kitap: Kitâbu's-Salât

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Salât", 2.	"Ezân", 7 (611).
"Salât", 3.	"Ezân", 9 (615), "Ezân", 32 (653-654), "Ezân", 73 (721), "Şehâdât", 30 (2689).
"Salât", 5.	"Ezân", 5 (609), "Bed'ü'l-halk", 12 (3296), "Tevhîd", 52 (7548).
"Salât", 6.	"Ezân", 4 (608).
"Salât", 10.	"Ezân", 40 (666).
"Salât", 14.	"Ezân", 12 (620).
"Salât", 15.	"Ezân", 11 (617).
"Salât", 16.	"Ezân", 83 (735).
"Salât", 19.	"Ezân", 115 (785).
"Salât", 23.	"Ezân", 99 (765).
"Salât", 24.	"Ezân", 98 (763).
"Salât", 44-45 arasında.	"Ezân", 111 (780).
"Salât", 45.	"Ezân", 113 (782), "Tefsîr", 2 (4475).
"Salât", 46.	"Ezân", 112 (781).
"Salât", 47.	"Ezân", 125 (796), "Bed'ü'l-halk", 7 (3228).
"Salât", 51.	"Ezân", 145 (827).

"Salât", 58.	"Ezân", 69 (714), "Sehv", 4 (1228), "Ahbâru'l-âhâd", 1 (7250).
"Salât", 65.	"Sehiv", 1 (1224).
"Salât", 66.	"Sehiv", 1 (1225).

Dördüncü Kitap: Kitâbu's-Sehv

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Sehv", 1.	"Sehv", 7 (1232).

Beşinci Kitap: Kitâbu'l-Cumua

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Cumua", 1.	"Cumua", 4 (881).
"Cumua", 3.	"Cumua", 2 (878).
"Cumua", 4.	"Cumua", 2 (879), "Cumua", 12 (895).
"Cumua", 5.	"Cumua", 2 (877).
"Cumua", 15.	"Cumua", 37 (935).

Altıncı Kitap: Kitâbu's-Salât Fî Ramazân

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Salât fî ramadân", 1.	"Teheccüd", 5 (1129), "Salâtü't-terâvih", 1 (2011).
"Salât fî ramadân", 2.	"İmân", 27 (37), "Salâtü't-terâvih", 1 (2009).
"Salât fî ramadân", 3.	"Salâtü't-terâvih", 1 (2010). Mevkûf.

Yedinci Kitap: Kitâbu Salâti'l-Leyl

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Salâtü'l-leyl", 2.	"Salât", 22 (382), "Salât", 104 (513), "Amel fi's-salât", 10 (1209).
"Salâtü'l-leyl", 3.	"Vudû", 53 (212).
"Salâtü'l-leyl", 4.	"Teheccüd", 18 (1151).
"Salâtü'l-leyl", 9.	"Teheccüd", 16 (1147), "Salâtü't-terâvih", 1 (2013), "Menâkib", 24 (3569).
"Salâtü'l-leyl", 10.	"Teheccüd", 28 (1170).

"Salâtu'l-leyl", 11.	"Vudû", 36 (183), "Vitr", 1 (992), "Amel fi's-salât", 1 (1198), "Tefsîr/ Âl-i İmrân", 18 (4570), "Tefsîr/ Âl-i İmrân", 19 (4571), "Tefsîr/ Âl-i İmrân", 20 (4572).
"Salâtü'l-leyl", 13.	"Vitr", 1 (990).
"Salâtu'l-leyl", 15.	"Vitr", 5 (999).
"Salâtu'l-leyl", 29.	"Ezân", 12 (618).

Sekizinci Kitap: Kitâbu Salâti'l-Cemâa

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Salâtü'l-cemâa", 1.	"Ezân", 30 (645).
"Salâtü'l-cemâa", 3.	"Ezân", 29 (644), "Ahkâm", 52 (7224).
"Salâtü'l-cemâa", 6.	"Ezân", 32 (652-654), "Ezân", 73 (720-721), "Mezâlim", 28 (2472), "Cihâd", 30 (2829), "Tıb", 30 (5733).
"Salâtü'l-cemâa", 13.	"Ezân", 62 (703).
"Salâtü'l-cemâa", 16.	"Ezân", 51 (689).
"Salâtü'l-cemâa", 17.	"Ezân", 51 (688), "Taksîrû's-salât", 17 (1113), "Sehv", 9 (1236).
"Salâtü'l-cemâa", 22.	"Taksîrû's-salât", 20 (1118).
"Salâtü'l-cemâa", 23.	"Taksîrû's-salât", 20 (1119).
"Salâtü'l-cemâa", 30.	"Salât", 4 (358).

Dokuzuncu Kitap: Kitâbu Kasri's-Salât Fi's-Sefer

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Kasru's-salât", 8.	"Salât", 1 (350).
"Kasru's-salât", 28.	"Gusl", 21 (280), "Salât", 4 (357), "Cizye", 9 (3171), "Edeb", 94 (6158).
"Kasru's-salât", 29.	"Teheccüd", 5 (1128).

"Kasru's-salât", 31.	"Salât", 20 (380), "Ezân", 161 (860), "Teheccüd", 28 (1164).
"Kasru's-salât", 34.	"Salât", 101 (510).
"Kasru's-salât", 38.	"İlim", 18 (76), "Salât", 90 (493), "Ezân", 161 (861), "Megâzi", 77 (4412).
"Kasru's-salât", 47.	"Ezân", 87 (740).
"Kasru's-salât", 51.	"Salât", 61 (445).
"Kasru's-salât", 52.	"Ezân", 36 (659).
"Kasru's-salât", 57.	"Salât", 60 (444).
"Kasru's-salât", 61.	"Ezân", 48 (684).
"Kasru's-salât", 66.	"Ehâdisü'l-enbiyâ", 10 (3369), "Deavât", 33 (6360).
"Kasru's-salât", 69.	"Cumua", 39 (937).
"Kasru's-salât", 70.	"Salât", 40 (418), "Ezân", 88 (741).
"Kasru's-salât", 81.	"Salât", 106 (516).
"Kasru's-salât", 82.	"Mevâkit", 16 (555), "Tevhîd", 23 (7429), "Tevhîd", 33 (7486).
"Kasru's-salât", 83.	"Ezân", 46 (679), "Ezân", 70 (716), "İ'tisâm", 5 (7303).
"Kasru's-salât", 86.	"Ezân", 40 (667).
"Kasru's-salât", 87.	"Salât", 85 (475).
"Kasru's-salât", 90.	"Rikâk", 18 (6462).
"Kasru's-salât", 94.	"İmân", 34 (46), "Şehâdât", 26 (2678).
"Kasru's-salât", 95.	"Teheccüd", 12 (1142).

Onuncu Kitap: Kitâbu'l-İdeyn

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"İdeyn", 5.	"Savm", 66 (1990).

On Birinci Kitap: Kitâbu Salâti'l-Havf

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Salâtu'l-havf", 1.	"Megâzî", 31 (4129).
"Salâtü'l-havf", 3.	"Tefsîr/Bakara", 44 (4535).

On İkinci Kitap: Kitâbu Salâti'l-Küsûf

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Küsûf", 1.	"Küsûf", 2 (1044), "Nikâh", 108 (5221).
"Küsûf", 2.	"Buhârî", "İmân", 21 (29), "Salât", 51 (431), "Ezân", 91 (748), "Küsûf", 9 (1052), "Bed'ü'l-halk", 4 (3202), "Nikâh", 89 (5197).
"Küsûf", 3.	"Küsûf", 7 (1049-1050), "Küsûf", 12 (1055-1056).
"Küsûf", 4.	"Vudû'", 37 (184), "Küsûf", 10 (1053), "İ'tisâm", 2 (7287).

On Üçüncü Kitap: Kitâbu'l-İstiskâ

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"İstiskâ", 3.	"İstiskâ", 9 (1016), "İstiskâ", 10 (1017), "İstiskâ", 12 (1019).
"İstiskâ", 4.	"Ezân", 156 (846), "İstiskâ", 28 (1038).

On Dördüncü Kitap: Kitâbu'l-Kible

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Kible", 3.	"Vudû'", 12 (145).
"Kible", 4.	"Salât", 33 (406).
"Kible", 5.	"Salât", 33 (407).
"Kible", 6.	"Salât", 32 (403), "Tefsîr/Bakara", 17 (4491), "Tefsîr/Bakara", 20 (4494), "Ahbâru'l-âhâd", 1 (7251).
"Kible", 9.	"Fadlu's-salât", 1 (1190).

"Kible", 10.	"İtisâm", 16 (7335).
"Kible", 11.	"Fadlu's-salât", 5 (1195).
"Kible", 15.	"Ezân", 163 (869). Mevkûf.

On Beşinci Kitap: Kitâbu'l-Kur'ân

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Kur'ân", 5.	"Husûmât", 4 (2419).
"Kur'ân", 6.	"Fedâilü'l-Kur'ân", 23 (5031).
"Kur'ân", 7.	"Bedü'l-vahy", 2 (2).
"Kur'ân", 9.	"Megâzî", 35 (4177), "Tefsîr/Feth", 1 (4833), "Fedâilü'l-Kur'ân", 12 (5012).
"Kur'ân", 10.	"Fedâilü'l-Kur'ân", 36 (5058).
"Kur'ân", 17.	"Fedâilü'l-Kur'ân", 13 (5013), "Fedâilü'l-Kur'ân", 13 (5014), "Eymân", 3 (6643), "Tevhîd", 1 (7374).
"Kur'ân", 20.	"Bed'ü'l-halk", 11 (3293), "Deavât", 64 (6403).
"Kur'ân", 21.	"Deavât", 65 (6405).
"Kur'ân", 25.	"Ezân", 126 (799).
"Kur'ân", 26.	"Deavât", 1 (6304).
"Kur'ân", 28.	Buhâri, "Deavât", 21 (6339).
"Kur'ân", 29.	"Deavât", 22 (6340).
"Kur'ân", 30.	"Teheccüd", 13 (1145), "Deavât", 14 (6321), "Tevhîd", 35 (7494).
"Kur'ân", 47.	"Mevâkit", 31 (585).

On Altıncı Kitap: Kitâbu'l-Cenâiz

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Cenâiz", 2.	"Cenâiz", 8 (1253).
"Cenâiz", 5.	"Cenâiz", 24 (1273). Mevkûf.
"Cenâiz", 14.	"Buhâri, "Cenâiz", 4 (1245), "Cenâiz", 64 (1333).
"Cenâiz", 37.	"Cenâiz", 32 (1289).
"Cenâiz", 38.	"Eymân", 9 (6656).

"Cenâiz", 47.	"Cenâiz", 89 (1379).
"Cenâiz", 50.	"Tevhîd", 35 (7504).
"Cenâiz", 51.	"Tevhîd", 35 (7506).
"Cenâiz", 53.	"Fiten", 22 (7115).
"Cenâiz", 54.	"Rikâk", 42 (6512).

On Yedinci Kitap: Kitâbu'z-Zekât

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Zekât", 1.	"Zekât", 32 (1447).
"Zekât", 2.	"Zekât", 42 (1459), "Zekât", 55 (1484).
"Zekât", 49.	"Zekât", 59 (1490), "Hibe", 30 (2623), "Hibe", 37 (2636), "Cihâd", 119 (2970), "Cihâd", 119 (3003).
"Zekât", 50.	"Cihâd", 119 (2971), "Cihâd", 137 (3002).
"Zekât", 52.	"Zekât", 71 (1504).
"Zekât", 53.	"Zekât", 73 (1506).

On Sekizinci Kitap: Kitâbu's-Sıyâm

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Sıyâm", 1.	"Savm", 11 (1906).
"Sıyâm", 2.	"Savm", 11 (1907).
"Sıyâm", 6.	"Savm", 45 (1957).
"Sıyâm", 12.	"Savm", 22 (1925-1926), "Savm", 25 (1931-1932).
"Sıyâm", 14.	"Savm", 24 (1928).
"Sıyâm", 21.	"Savm", 34 (1944).
"Sıyâm", 23.	"Savm", 37 (1947).
"Sıyâm", 33.	"Savm", 69 (2002).
"Sıyâm", 34.	"Savm", 69 (2003).
"Sıyâm", 38.	"Savm", 48 (1962).
"Sıyâm", 56.	"Savm", 52 (1969).
"Sıyâm", 57.	"Savm", 2 (1894).
"Sıyâm", 58.	"Savm", 2 (1894).

Buhârî’deki rivâyet son iki rivâyetin birleşimi gibidir.

On Dokuzuncu Kitap: Kitâbu’l-İ’tikâf

Muvatta’	Sahih-i Buhârî
“İ’tikâf”, 7.	“İ’tikâf”, 7 (2034).
“İ’tikâf”, 9.	“İ’tikâf”, 1 (2027).
“İ’tikâf”, 14.	“Leyletü’l-kadr”, 2 (2015).

Yirminci Kitap: Kitâbu’l-Hac

Muvatta’	Sahih-i Buhârî
“Hac”, 4.	“Cezâüs’s-sayd”, 14 (1840).
“Hac”, 8.	“Hac”, 21 (1542), “Cezâüs’s-sayd”, 13 (1838), “Libâs”, 13 (5803).
“Hac”, 9.	“Libâs”, 37 (5852).
“Hac”, 17.	“Hac”, 18 (1539).
“Hac”, 22.	“Hac”, 8 (1525).
“Hac”, 28.	“Hac”, 26 (1549).
“Hac”, 30.	“Hac”, 20 (1541).
“Hac”, 31.	“Vudû”, 30 (166), “Libâs”, 37 (5851).
“Hac”, 36.	“Hac”, 34 (1562), “Megâzî”, 77 (4408).
“Hac”, 43.	“İdeyn”, 12 (970), “Hac”, 86 (1659).
“Hac”, 51.	“Hac”, 109 (1700), “Vekâlet”, 114 (2317).
“Hac”, 65.	“Umre”, 1 (1773).
“Hac”, 76.	“Cihâd”, 88 (2914), “Zebâih”, 10 (5490).
“Hac”, 78.	“Zebâih”, 10 (5491).
“Hac”, 83.	“Cezâüs’s-sayd”, 6 (1825), “Hibe”, 6 (2573).
“Hac”, 88.	“Cezâüs’s-sayd”, 7 (1826), “Bed’ü’l-halk”, 16 (3315).
“Hac”, 97.	“Hac”, 1 (1513), “Cezâüs’s-sayd”, 24 (1855).

"Hac", 99.	"Muhsar", 1 (1806), "Muhsar", 4 (1813), "Megâzî", 35 (4183).
"Hac", 104.	"Hac", 42 (1583), "Ehâdisü'l-enbiyâ", 10 (3368), "Tefsîr/Bakara", 10 (4484).
"Hac", 123.	"Salât", 78 (464), "Hac", 64 (1619), "Hac", 71 (1626), "Hac", 74 (1633), "Tefsîr/Tûr", 1 (4853).
"Hac", 129.	"Umre", 10 (1790), "Tefsîr/Bakara", 21 (4495).
"Hac", 132.	"Hac", 88 (1661), "Savm", 65 (1988), "Eşribe", 17 (5618) atf.
"Hac", 139.	"Hac", 103 (1689), "Vesâyâ", 12 (2755), "Edeb", 95 (6160).
"Hac", 176.	"Hac", 92 (1666).
"Hac", 179.	"Hac", 115 (1709), "Cihâd", 105 (2952).
"Hac", 180.	"Hac", 34 (1566), "Hac", 126 (1725), "Libâs", 69 (5916).
"Hac", 184.	"Hac", 127 (1727).
"Hac", 193.	"Salât", 96 (505).
"Hac", 194.	"Hac", 87 (1660), "Hac", 90 (1663).
"Hac", 197.	"Vudû", 6 (139), "Hac", 95 (1672).
"Hac", 198.	"Megâzî", 77 (4414).
"Hac", 206.	"Hac", 14 (1532).
"Hac", 223.	"Hac", 31 (1556), "Hac", 77 (1638), "Megâzî", 77 (4395).

"Hac", 224.	"Hac", 81 (1650).
"Hac", 225.	"Hac", 145 (1757).
"Hac", 226.	"Hayz", 27 (328).
"Hac", 238.	"Muhsar", 5 (1814).
"Hac", 242.	"İlim", 23 (83), "Hac", 131 (1736).
"Hac", 243.	"Umre", 12 (1797), "Deavât", 52 (6385).
"Hac", 247.	"Cezâü's-sayd", 18 (1846), "Cihâd", 169 (3044), "Megâzî", 48 (4286), "Libâs", 17 (5808).
"Hac", 255.	"Savm", 68 (1999). Mevkûf.

Yirmi Birinci Kitap: Kitâbu'l-Cihâd

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Cihâd", 2.	"Fardu'l-humus", 8 (3123), "Tevhîd", 28 (7457), "Tevhîd", 30 (7463).
"Cihâd", 3.	"Müsâkât", 12 (2371), "Cihâd", 48 (2860), "Menâkîb", 28 (3646), "Tefsîr/Zilzâl", 1 (4962), "Tefsîr/Zilzâl", 2 (4963), "İ'tisâm", 24 (7356).
"Cihâd", 5.	"Ahkâm", 43 (7199-7200).
"Cihâd", 7.	"Cihâd", 129 (2990).
"Cihâd", 15.	"Fardu'l-humus", 14 (3134).
"Cihâd", 18.	"Buyû", 37 (2100), "Fardu'l-humus", 18 (3142), "Megâzî", 54 (4321).
"Cihâd", 25.	"Megâzî", 38 (4234), "Eymân", 33 (6707).
"Cihâd", 27.	"Temennâ", 1 (7227).
"Cihâd", 28.	"Cihâd", 28 (2826).
"Cihâd", 29.	"Cihâd", 10 (2803).
"Cihâd", 39.	"Cihâd", 3 (2788-2789),

	"İsti'zân", 39 (6282-6283), "Ta'bir", 12 (7001-7002).
"Cihâd", 44.	"Cihâd", 43 (2849).
"Cihâd", 45.	"Salât", 41 (420).
"Cihâd", 48.	"Cihâd", 102 (2945), "Megâzî", 38 (4197).
"Cihâd", 49	"Savm", 4 (1897).

Yirmi İkinci Kitap: Kitâbu'n-Nüzûr ve'l-Eymân

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Nüzûr", 1.	"Vesâyâ", 19 (2761).
"Nüzûr", 8.	"Eymân", 28 (6696), "Eymân", 31 (6700).
"Nüzûr", 14.	"Eymân", 4 (6646).

Yirmi Üçüncü Kitap: Kitâbu'd-Dahâyâ

Yirmi Dördüncü Kitap: Kitâbu'z-Zebâih

Yirmi Beşinci Kitap: Kitâbu's-Sayd

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Sayd", 13.	"Zebâih", 29 (5530). "Zebâih", 28 (5527) işaret.

Yirmi Altıncı Kitap: Kitâbu'l-Akîka

Yirmi Yedinci Kitap: Kitâbu'l-Ferâiz

Yirmi Sekizinci Kitap: Kitâbu'n-Nikâh

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Nikâh", 8.	"Vekâlet", 10 (2310), "Nikâh", 41 (5135), "Tevhid", 21 (7417).
"Nikâh", 20.	"Nikâh", 28 (5109).
"Nikâh", 24.	"Nikâh", 29 (5112).
"Nikâh", 25.	"Nikâh", 43 (5138), "İkrâh", 3 (6945).
"Nikâh", 41.	"Megâzî", 38 (4216), "Zebâih", 28 (5523).
"Nikâh", 47.	"Nikâh", 55 (5153).
"Nikâh", 49.	"Nikâh", 72 (5173).
"Nikâh", 50.	"Nikâh", 73 (5177).

	Mevkûf (Aslen merfû').
"Nikâh", 51.	"Buyû'", 30 (2092), "Et'ime", 4 (5379), "Et'ime", 36 (5436), "Et'ime", 37 (5437), "Et'ime", 38 (5439).

Yirmi Dokuzuncu Kitap: Kitâbu't-Talâk

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Talâk", 18.	"Talâk", 21 (5291). Mevkûf.
"Talâk", 24.	"Talâk", 23 (Rakamsız). Maktû'.
"Talâk", 25.	"Nikâh", 19 (5097), "Talâk", 14 (5279).
"Talâk", 34.	"Talâk", 4 (5259), "Talâk", 29 (5308).
"Talâk", 35.	"Talâk", 35 (5315), "Ferâiz", 17 (6748).
"Talâk", 53.	"Talâk", 1 (5251).
"Talâk", 63.	"Talâk", 41 (5321-5322). Mevkûf.
"Talâk", 85	"Talâk", 39 (5320).
"Talâk", 95	"İtk", 13 (2542), "Nikâh", 97 (5210).
"Talâk", 101, 102, 103	"Cenâiz", 30 (1281-1282), "Talâk", 46 (5334-5337).

Otuzuncu Kitap: Kitâbu'r-Radâ'

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Radâ'", 1.	"Şehâdât", 7 (2646), "Fardu'l-humus", 4 (3105), "Nikâh", 21 (5099).
"Radâ'", 2.	"Nikâh", 118 (5239).
"Radâ'", 3	"Nikâh", 23 (5103).

Otuz Birinci Kitap: Kitâbu'l-Buyû'

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Buyû'", 2.	"Müsâkât", 17 (2379). Mevkûf.
"Buyû'", 9.	"Buyû'", 90 (2204), "Şurût", 2 (2716).

"Buyû", 10.	"Buyû", 85 (2194).
"Buyû", 11.	"Zekât", 58 (1488), "Buyû", 87 (2198).
"Buyû", 14.	"Buyû", 82 (2188).
"Buyû", 14 (2)	"Buyû", 83 (2190), "Müsâkât", 17 (2382).
"Buyû", 21.	"Buyû", 89 (2201-2202), "Vekâlet", 3 (2302-2303), "Megâzi", 39 (4244-4245).
"Buyû", 23.	"Buyû", 75 (2171), "Buyû", 82 (2185).
"Buyû", 24.	"Buyû", 82 (2186).
"Buyû", 30.	"Buyû", 78 (2177).
"Buyû", 38.	"Buyû", 76 (2174).
"Buyû", 40.	"Buyû", 51 (2126), "Buyû", 55 (2136).
"Buyû", 41.	"Buyû", 55 (2136).
"Buyû", 62.	"Buyû", 61 (2143).
"Buyû", 68.	"Buyû", 113 (2237), "İcâzet", 20 (2282).
"Buyû", 76.	"Buyû", 63 (2146).
"Buyû", 79.	"Buyû", 44 (2111).
"Buyû", 84	"Havâlât", 1 (2287).
"Buyû", 95.	"Buyû", 58 (2139), "Buyû", 71 (2165).
"Buyû", 96.	"Buyû", 64 (2150).
"Buyû", 97.	"Buyû", 60 (2142), "Hiyel", 6 (6963).
"Buyû", 98.	"Buyû", 48 (2117), "Hiyel", 7 (6964).

Otuz İkinci Kitap: Kitâbu'l-Kırâd

Otuz Üçüncü Kitap: Kitâbu'l-Müsâkât

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Müsâkât", 1.	"Şurût", 14 (2730).

Otuz Dördüncü Kitap: Kitâbu Kirâi'l-Arz

Muvatta'	Sahih-i Buhari
"Kirâü'l-arz", 1.	"Megâzi", 12 (4012-4013).

Otuz Beşinci Kitap: Kitâbu'ş-Şuf'a

Otuz Altıncı Kitap: Kitâbu'l-Akdiyye

Muvatta'	Sahih-i Buhari
"Akdiyye", 1.	"Şehâdât", 27 (2680), "Ahkâm", 20 (7169).
"Akdiyye", 20.	"Buyû'", 3 (2053), "Vesâyâ", 4 (2745), "Megâzi", 53 (4303), "Ferâiz", 18 (6749), "Ahkâm", 29 (7182).
"Akdiyye", 29.	"Müsâkât", 2 (2353), "Hiyel", 5 (6962).
"Akdiyye", 32.	"Mezâlim", 20 (2463).
"Akdiyye", 39.	"Hibe", 12 (2586).
"Akdiyye", 46.	"Müsâkât", 12 (2372), "Lukata", 4 (2429).
"Akdiyye", 53.	"Vesâyâ", 19 (2760).

Otuz Yedinci Kitap: Kitâbu'l-Vasiyyet

Muvatta'	Sahih-i Buhari
"Vasiyyet", 1.	"Vesâyâ", 1 (2738).
"Vasiyyet", 4.	"Cenâiz", 36 (1295).

Otuz Sekizinci Kitap: Kitâbu'l-Itk ve'l-Velâ

Muvatta'	Sahih-i Buhari
"Itk", 1.	"Itk", 3 (2522).
"Itk", 17.	"Buyû'", 73 (2168), "Şurût", 13 (2729).
"Itk", 18.	"Buyû'", 73 (2169), "Mükâteb", 2 (2562), "Ferâiz", 19 (6752), "Ferâiz", 22 (6757).
"Itk", 19.	"Salât", 70 (456), "Mükâteb", 4 (2564).

Otuz Dokuzuncu Kitap: Kitâbu'l-Mükâteb

Kırkıncı Kitap: Kitâbu'l-Müdebber

Kırk Birinci Kitap: Kitâbu'l-Hudûd

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Hudûd", 1.	"Menâkıb", 26 (3635), "Hudûd", 37(6841).
"Hudûd", 6.	"Eymân", 3 (6633-6634), "Hudûd", 38 (6842-6843).
"Hudûd", 14.	"Buyû'", 66 (2153-2154), "Hudûd", 35 (6837-6838).
"Hudûd", 21.	"Hudûd", 13 (6795).

Kırk İkinci Kitap: Kitâbu'l-Eşribe

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Eşribe", 9.	"Eşribe", 4 (5585).
"Eşribe", 11.	"Eşribe", 1 (5575).
"Eşribe", 13.	"Eşribe", 3 (5582), "Ahbâru'l-âhâd", 1 (7253). Mevkûf.

Kırk Üçüncü Kitap: Kitâbu'l-Ukûl

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Ukûl", 5.	"Tıb", 45 (5759), "Diyât", 25 (6904).
"Ukûl", 12.	"Zekât", 66 (1499).

Kırk Dördüncü Kitap: Kitâbu'l-Kasâme

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Kasâme", 1.	"Ahkâm", 38 (7192).

Kırk Beşinci Kitap: Kitâbu'l-Câmi'

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Câmi'", 1.	"Buyû'", 53 (2130), "Keffârâtü'l-eymân", 5 (6714), "İ'tisâm", 16 (7331).
"Câmi'", 4.	"Ahkâm", 45 (7209), "Ahkâm", 47 (7211), "İ'tisâm", 16 (7322).
"Câmi'", 5.	"Fedâilü'l-Medîne", 2 (1871).

"Câmi", 7.	"Fedâilü'l-Medîne", 5 (1875).
"Câmi", 10.	"Ehâdisü'l-enbiyâ", 10 (3367), "Megâzî", 27 (4084), "İ'tisâm", 16 (7333).
"Câmi", 11.	"Fedâilü'l-Medîne", 4 (1873).
"Câmi", 14.	"Menâkıbu'l-Ensâr", 46 (3926), "Merdâ", 8 (5654), "Merdâ", 22 (5677).
"Câmi", 16.	"Fedâilü'l-Medîne", 9 (1880), "Tıb", 30 (5731), "Fiten", 27 (7133).
"Câmi", 22.	"Tıb", 30 (5729).
"Câmi", 23.	"Ehâdisü'l-enbiyâ", 54 (3473).
"Câmi", 24.	"Tıb", 30 (5730), "Hiyel", 13 (6973).

Kırk Altıncı Kitap: Kitâbu'l-Kader

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Kader", 7.	"Kader", 4 (6601).

Kırk Yedinci Kitap: Kitâbu Husni'l-Huluk

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Husnü'l-huluk", 2.	"Menâkıb", 23 (3560), "Edeb", 80 (6126).
"Husnü'l-huluk", 10.	"İmân", 16 (24).
"Husnü'l-huluk", 12.	"Edeb", 76 (6114).
"Husnü'l-huluk", 13.	"Edeb", 62 (6077).
"Husnü'l-huluk", 14.	"Edeb", 61 (6076).
"Husnü'l-huluk", 15.	"Edeb", 58 (6066).

Kırk Sekizinci Kitap: Kitâbu'l-Libâs

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Libâs", 10.	"Libâs", 5 (5788).
"Libâs", 11.	"Libâs", 1 (5783).
"Libâs", 14.	"Libâs", 40 (5855).
"Libâs", 15.	"Libâs", 39 (5856).
"Libâs", 17.	"Libâs", 21 (5821).

"Libâs", 18.	"Cumua", 7 (886), "Hibe", 27 (2612).
--------------	---

Kırk Dokuzuncu Kitap: Kitâbu Sıfati'n-Nebî

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Sıfatü'n-nebî", 1.	"Menâkıb", 23 (3548), "Libâs", 68 (5900).
"Sıfatü'n-nebî", 2.	"Libâs", 68 (5902), "Ta'bir", 11 (6999).
"Sıfatü'n-nebî", 7.	"Zekât", 53 (1479).
"Sıfatü'n-nebî", 9.	"Et'ime", 12 (5396).
"Sıfatü'n-nebî", 11.	"Eşribe", 28 (5634).
"Sıfatü'n-nebî", 17.	"Eşribe", 18 (5619).
"Sıfatü'n-nebî", 18.	"Mezâlim", 12 (2451), "Hibe", 22 (2602), "Hibe", 23 (2605), "Eşribe" 19 (5620).
"Sıfatü'n-nebî", 19.	"Salât", 43 (422), "Menâkıb", 25 (3578), "Et'ime", 6 (5381), "Eymân", 22 (6688).
"Sıfatü'n-nebî", 20.	"Et'ime", 11 (5392).
"Sıfatü'n-nebî", 22.	"Edeb", 85 (6135).
"Sıfatü'n-nebî", 23.	"Müsâkât", 9 (2363), "Mezâlim", 23 (2466), "Edeb", 27 (6009).
"Sıfatü'n-nebî", 24.	"Şerike", 1 (2483), "Megâzî", 65 (4360).
"Sıfatü'n-nebî", 32.	"Et'ime", 3 (5378).
"Sıfatü'n-nebî", 37.	"Libâs", 47 (5867).
"Sıfatü'n-nebî", 39.	"Cihâd", 139 (3005).

Ellinci Kitap: Kitâbu'l-Ayn

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Ayn", 7.	"Merdâ", 1 (5645).
"Ayn", 10.	"Fedâilü'l-Kur'ân", 14 (5016).
"Ayn", 15.	"Tıp", 28 (5724).

"Ayn", 16.	"Tıb", 28 (5723).
------------	-------------------

Elli Birinci Kitap: Kitâbu's-Şi'r

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Şi'r", 2.	"Ehâdisü'l-enbiyâ", 54 (3468), "Libâs", 83 (5932).

Elli İkinci Kitap: Kitâbu'r-Rü'yâ

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Rü'yâ", 1	"Ta'bir", 1 (6983).

Elli Üçüncü Kitap: Kitâbu's-Selâm (2/4)

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Selâm", 3.	"İsti'zân", 22 (6257), "İstîtâbe", 4 (6928).
"Selâm", 4.	"İlim", 8 (66), "Salât", 84 (474).

Elli Dördüncü Kitap: Kitâbu'l-İsti'zân

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"İsti'zân", 8.	"Buyû'", 40 (2105), "Nikâh", 77 (5181), "Libâs", 95 (5961).
"İsti'zân", 10.	"Zebâih", 33 (5537). "Et'ime", 14 (5400) işâret.
"İsti'zân", 12.	"Müzâraa", 3 (2323).
"İsti'zân", 13.	"Zebâih", 6 (5482).
"İsti'zân", 14.	"Bed'ü'l-halk", 13 (3323).
"İsti'zân", 15.	"Bed'ü'l-halk", 13 (3301).
"İsti'zân", 16.	"İmân", 12 (19), "Bed'ü'l-halk", 15 (3300), "Fiten", 14 (7088).
"İsti'zân", 17.	"Lukata", 8 (2435).
"İsti'zân", 20.	"Vudû'", 67 (235), "Vudû'", 67 (236), "Zebâih", 34 (5540).
"İsti'zân", 21.	"Cihâd", 47 (2859), "Nikâh", 18 (5095).

"İsti'zân", 22.	"Nikâh", 18 (5093).
"İsti'zân", 26.	"Buyû", 39 (2102), "Buyû", 95 (2210).
"İsti'zân", 29.	"Bed'ü'l-halk", 11 (3279).
"İsti'zân", 37.	"Taksîrû's-salât", 4 (1088).
"İsti'zân", 39.	"Umre", 19 (1804), "Cihâd", 136 (3001), "Et'ime", 30 (5429).
"İsti'zân", 43	"İtk", 16 (2546).

Elli Beşinci Kitap: Kitâbu'l-Bey'at

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Bey'at", 1.	"Ahkâm", 43 (7202).
"Bey'at", 3.	"İ'tisâm", 0 (7272). Mevkûf.

Elli Altıncı Kitap: Kitâbu'l-Kelâm

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Kelâm", 1.	"Edeb", 73 (6104).
"Kelâm", 7.	"Tıp", 51 (5767).
"Kelâm", 14.	"İsti'zân", 45 (6288).
"Kelâm", 27.	"Ferâiz", 3 (6730).
"Kelâm", 28.	"Vesâyâ", 32 (2776), "Fardu'l-humus", 3 (3096), "Ferâiz", 3 (6729).

Elli Yedinci Kitap: Kitâbu Cehennem

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Cehennem", 1.	"Bed'ü'l-halk", 10 (3265).

Elli Sekizinci Kitap: Kitâbu's-Sadaka

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
"Sadaka", 2.	"Zekât", 44 (1461), "Vekâlet", 15 (2318), "Vesâyâ", 10 (2752), "Vesâyâ", 26 (2769), "Tefsîr/Âl-i İmrân", 5 (4554), "Eşribe", 13 (5611).
"Sadaka", 7.	"Zekât", 50 (1469).

"Sadaka", 8.	"Zekât", 18 (1429).
"Sadaka", 10.	"Zekât", 50 (1470).

Elli Dokuzuncu Kitap: Kitâbu'l-İlm**Altmışuncu Kitap: Kitâbu Da'veti'l-Mazlûm**

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Da'vetû'l-mazlûm", 1.	"Cihâd", 180 (3059). Mevkûf.

Altmış Birinci Kitap: Kitâbu Esmâi'n-Nebî

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Esmâü'n-nebî", 1.	"Menâkıb", 17 (3532).

1.2. Şeybânî Nüshasında Bulunan Rivâyetler

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Cenâiz", 12 (321).	"Salât", 55 (437). Leysî nüshasında ("Câmi", 17) da farklı sened ve kısmen benzer metinle Abdullâh b. Mesleme'den semâ yoluyla nakledilmiştir.
"Dahâyâ", 5 (641).	"Zebâih", 19 (5505).
"Siyer", 1 (866).	"Fiten", 7 (7070).
"Siyer", 9 (875).	"İsti'zân", 31 (6269).
"Siyer", 41 (935).	"Edeb", 28 (6014).
"Siyer", 47 (944).	"Megâzî", 87 (4469).
"Siyâm", 47 (945).	"Menâkıbu'l-Ensâr", 45 (3904).
"Siyer", 56 (964).	"İlim", 50 (131).
"Siyer", 57 (983).	"İmân", 41 (54), "Nikâh", 5 (5070).
"Siyer", 59 (992).	"Ahkâm", 1 (7138).
"Siyer", 59 (993).	"Edeb", 99 (6178).
"Siyer", 59 (996).	"İ'tisâm", 2 (7288).
"Siyer", 60 (1008).	"İcâre", 9 (2269).

1.3. Ebû Mus'ab Nüshasında Bulunan Rivâyetler

Muvatta'	Sahih-i Buhâri
"Siyâm", 8 (794).	"Savm", 33 (1943).
"Câmi", 17 (1915).	"Edeb", 25 (6006).
"Câmi", 17 (1916).	"Nafakât", 1 (5353),

	"Edeb", 26 (6007).
"Câmi'", 26 (1936).	"Et'ime", 12 (5394).
"Câmi'", 30 (1947).	"Cenâiz", 70 (1341).
"Câmi'", 31 (1964).	"Cihâd", 19 (2814), "Megâzî", 28 (4095).
"Câmi'", 77 (2119).	"Salât", 53 (433), "Megâzî", 80 (4420), "Tefsîr/Hicr", 2 (4702).
"Câmi'", 78 (2120).	"Tefsîr/Ra'd", 1 (4697). Mevkûf
"Câmi'", 78 (2124).	"Fardu'l-humus", 19 (3149), "Libâs", 18 (5809), "Edeb", 68 (6088).
"Akdiyye", 5 (2890).	"Talâk", 26 (5305), "Hudûd", 41 (6847).

1.4. Hadesânî Nüshasında Bulunan Rivâyetler

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
No: 817 sonrası.	"İlim", 34 (100).

1.5. İbnü'l-Kâsım Nüshasında Bulunan Rivâyetler

Muvatta'	Sahîh-i Buhârî
No: 370	"Hibe", 35 (2629).

1.6. Sekiz Muvatta' Nüshasında Bulunamayan Rivâyetler

Buhârî'nin Mâlik'ten naklettiği 29 (mükerrerleriyle 35) rivâyet *Muvatta'* nüshalarında bulunamamış olup şunlardır:

- ((1. "İmân", 15 (22). 2. "İmân", 31 (41). Muallak. 3. "İlim", 42 (118). 4. "Hac", 40 (1575). 5. "Cezâü's-sayd", 7 (1831). 6. "Müzâraa", 14 (2334/mevkûf); "Fardu'l-humus", 9 (3125); "Megâzî", 38 (4236). 7. "Müsâkât", 9 (2365). 8. "Mezâlim", 19 (2462/mevkûf). 9. "İtk", 20 (2559). 10. "Cihâd", 94 (2925). 11. "Fardu'l-humus", 1 (3094). 12. "Bed'ü'l-halk", 8 (3256). 13. "Bed'ü'l-halk", 16 (3319). 14. "Ehâdisü'l-enbiyâ", 19 (3387); "Ta'bîr", 9 (6992). 15. "Menâkibu'l-Ensâr", 19 (3812). 16. "Menâkibu'l-Ensâr", 46 (3928/mevkûf). 17. "Megâzî", 35 (4160-4161/mevkûf). 18. "Tefsîr"/Muttaffifin", 1 (4938). 19. "Nikâh", 80 (5184). 20. "Nafakât", 1 (5352). 21. "Deavât", 13 (6320); "Tevhîd", 13 (7393). 22. "Rikâk", 7 (6427). 23. "Rikâk", 28 (6487). 24. "Rikâk", 30 (6490). 25. "Rikâk", 48 (6534). 26. "Rikâk", 51 (6549); "Tevhîd", 38

(7518). 27. “Keffârât”, 5 (6713/mevkûf). 28. “Ahkâm”, 43 (7207/mevkûf). 29. “Tevhîd”, 19 (7412).))

Buhârî, *el-Muvatta'*nın 61 bölümünden sadece 9 tanesinden hadis nakletmemiştir. Bu bölümler; Dahâyâ, Zebâih, Akîka, Ferâiz, Kırâd, Şuf'a, Mükâteb, Müdebber ve İlim'dir. Dahâyâ 13, Zebâih 9, Akîka 7, Ferâiz 16, Kırâd 16, Şuf'a 4, Mükâteb 15, Müdebber 8, İlim 1 rivâyet içermektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin *el-Muvatta'*nın çok sayıda hadis içeren ana bölümlerinden hadis rivâyet ettiğini ve sadece bazı kısa bölümlerinden hadis almadığını söylemek mümkündür.

Buhârî aynı şekilde *es-Sahîh*'inin 97 bölümünden 10 tanesinde Mâlik'ten hadis rivâyet etmemiştir. Bu bölümler; Havf (12. Kitap), Sücûdu'l-Kur'ân (17. Kitap), Selem (35. Kitap), Şuf'a (36. Kitap), Kefâlet (39. Kitap), İstikrâz (43. Kitap), Rehin (48. Kitap), Sulh (53. Kitap), Akîka (71. Kitap), Edâhî (73. Kitap)'dir. Bu bölümler genel olarak kısa ve az sayıda hadis içeren bölümlerdir.

Bu iki durum, *el-Muvatta'*nın *es-Sahîh*'in çok önemli bir kaynağı olduğunu hatta bu eserin ana eksenini oluşturduğunu ortaya koymaktadır.⁹ *es-Sahîh*'in özünü teşkil eden mükerrerleri hâric 416 hadisin 395 tanesi merfû', 20 tanesi mevkûf ve 1 tanesi maktû'dur.

İmâm Buhârî, *el-Muvatta'*dan çok sayıda hadis aldığı gibi *es-Sahîh*'in kitap ve bab başlıkları konusunda da yer yer ondan esinlenmiş gibidir.¹⁰ Buhârî'nin *el-Muvatta'*nın “Vukûtu's-salât” kitabından aldığı hadisleri -biri hâric- “Mevâkîtu's-salât”, “Cumua” kitabından aldığı hadisleri “Cumua”, “Siyâm” kitabından aldığı hadisleri “Savm” kitabında zikretmesi bu duruma örnektir. Ancak Buhârî'nin kimi zaman *el-Muvatta'*da bir kitap başlığı altında zikredilen hadisleri farklı kitap başlıkları altında bölerek zikretmesi bu konuda Buhârî'nin *el-Muvatta'*yı esas almadığını göstermektedir. *el-Muvatta'*da “Tahâret” başlığı altında kaydedilen rivâyetleri Buhârî'nin “Vudû”, “Gusl”, “Teyemmüm” ve “Hayz” başlıkları altında sınıflandırması bu durumun açık bir göstergesidir. *es-Sahîh*'te, *el-Muvatta'*da “Salât”

⁹ Nitekim Sezgin de “*el-Muvatta'*”, anlaşıldığına göre, *Sahîh'e* en çok malzeme bahşeden musannaf hadis kitabı olmuştur.” demektedir. Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 305.

¹⁰ Sezgin bu hususta şunları söylemektedir: “*Sahîh*'in senedlerinde İmam Mâlik'in adını ihtiva eden hadislerin çok zaman *Muvatta'*ın aynı veya ilgili bâblarında bulunmuş olması ilk nazarda Buhârî'nin doğrudan doğruya *Muvatta'*ı kaynak olarak kullandığı zehabını uyandırıyor. Fakat bir hadis kitabının -rivâyet zincirlerinden faydalanarak- kaynaklarını araştırma hususunda girişilen bir deneme Buhârî'nin, umumiyetle, doğrudan doğruya *Muvatta'*a kaynak olarak başvurmadığı daha ziyade, *Muvatta'*dan iktibas eden şeyhlerinin kitaplarından faydalandığı neticesini ortaya koymaktadır.” Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 305.

başlığı altında zikredilen hadislerin “Ezân”, “Kible” başlığı altında serdedilen hadislerin “Salât”, “Sadaka” başlığı altında kaydedilen hadislerin “Zekât” kitaplarında zikredilmesi ise Buhârî'nin kimi zaman Mâlik'ten tamamen farklı başlıklar tercih ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Buhârî kitabının mihverini oluşturduğu *el-Muvatta'* rivâyetlerini –zaman zaman Mâlik'ten esinlenmiş izlenimi vermekle birlikte– kendi tasarladığı bir tertip ve başlıklandırma ile sunmuş, Mâlik'in aksine çoğu zaman oldukça uzun ve kendine has başlıklar tercih etmiştir.

2. Buhârî'nin Mâlik'ten Rivâyetlerine Ait Tarikler

Buhârî, Mâlik'in rivâyetlerini –senedlerin kendisinden Mâlik'e kadarki kısmı itibariyle– 32 farklı yolla almıştır. Bunlar içerisinde en çok Abdullâh b. Yûsuf tarikini kullanmıştır. Bu bölümde, bahsi geçen tarikler belirtilecek ve bunlardan gelen rivâyetlerin *el-Câmi 'u's-sahîh'*teki müselsel numaraları kaydedilecektir.

Buhârî, Mâlik'ten doğrudan ve aracılı olmak üzere iki şekilde rivâyette bulunmuştur. Buhârî'nin doğrudan Mâlik'ten naklettiği tek bir rivâyet olup o da muallaktır. Aracılı rivâyetlerine gelince; Buhârî'nin kendilerinden Mâlik'in rivâyetlerini aldığı hocalarının kimisi hadisleri doğrudan Mâlik'ten, kimisi Mâlik'in talebelerinden, kimisi de Mâlik'in talebelerinin talebelerinden nakletmişlerdir. Sıralama, bu durum dikkate alınarak yapılacak ve bu dört gruptan herbirine ait (varsa) râviler naklettikleri hadis sayısına göre sıralanacaktır.

2.1. Buhârî'nin Doğrudan Mâlik'ten Rivâyeti

Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh'*in 41 numaralı hadisini muallak bir senedle doğrudan Mâlik'ten rivâyet etmiştir. Bu hadisi muttasıl olarak nakleden muhaddisler de vardır.¹¹

2.2. Buhârî'nin Mâlik'in Talebelerinden Rivâyetleri

Bu kategoride 14 râvî bulunmaktadır.

2.2.1. Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî (ö. 218/833) Tariki

Zehebî'nin şeyh, imâm, hâfız ve mutkin olarak tavsîf ettiği Tinnîsî, Mâlik'in önde gelen talebelerindedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn, “Muvatta rivâyeti konusunda insanların en güvenilir olanları; Abdullâh b. Yûsuf ve Ka'nebi'dir.” demiştir.¹² *el-*

¹¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379) 1: 98-99; Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1: 250.

¹² Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü'l âlami'n-nübelâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), 10: 357-358.

Câmi'ü's-sahîh'te Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî'den 287 rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin hepsinde Abdullâh b. Yûsuf ismi tam olarak verilmektedir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî*'nin Muhammed Fuâd Abdülbâkî neşrindeki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

2	24	145	162	166	169	172	185	193	207	209	212	222	223	248
282	290	295	306	307	328	334	350	358	380	403	406	407	418	420
422	444	445	464	474	493	505	510	513	516	551	552	555	580	585
608	609	611	615	618	620	644	645	666	679	684	688	689	703	763
765	780	781	785	796	867	869	877	879	881	886	887	937	990	1019
1053	1118	1119	1128	1129	1142	1147	1170	1164	1190	1195	1198	1224	1225	1228
1232	1289	1295	1333	1447	1459	1461	1469	1470	1490	1499	1504	1506	1513	1525
1532	1539	1543	1549	1562	1566	1626	1638	1650	1659	1660	1666	1672	1689	1700
1709	1725	1727	1736	1757	1773	1790	1797	1806	1814	1825	1826	1840	1846	1871
1873	1875	1943	1944	1957	1962	1969	1988	1990	1999	2009	2015	2034	2092	2102
2105	2111	2117	2126	2143	2150	2165	2168	2169	2174	2177	2185	2186	2194	2198
2204	2210	2237	2287	2302	2310	2323	2353	2363	2371	2379	2419	2429	2435	2451
2472	2483	2522	2542	2562	2564	2586	2629	2630	2646	2716	2738	2752	2761	2769
2776	2788	2803	2826	2829	2914	3001	3002	3005	3096	3105	3134	3171	3293	3301
3323	3368	3369	3548	3560	3578	3635	3812	3926	4084	4177	4197	4321	4408	4475
4495	4535	4554	4853	5013	5016	5031	5058	5095	5097	5103	5109	5112	5135	5153
5173	5177	5197	5239	5250	5259	5334	5378	5392	5482	5523	5530	5575	5585	5645
5729	5730	5731	5767	5788	5852	5902	5925	5925	6066	6076	6077	6114	6135	6257
6288	6340	6600	6714	6749	6837	6842	6904	7001	7070	7088	7192	7202	7211	7227
7417	7463													

2.2.2. İsmâil b. [Abdullâh] Ebû Üveys (ö. 226/841) Tarîki

Buhârî'nin, *el-Câmi'ü's-sahîh*'inde, biraz zayıf bir râvî olarak nitelenen hocası¹³ İsmâil b. Ebû Üveys'ten onun da dayısı¹⁴ Mâlik'ten naklettiği 168 rivâyet bulunmaktadır. İsmâil b. Ebû Üveys, bu rivâyetlerde çoğunlukla sadece İsmâil, bazen İsmâil b. Ebû Üveys, bazen de İsmâil b. Abdullâh şeklinde zikredilmektedir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî*'deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

22	37	46	66	76	83	100	131	183	184	235	357	382	433	505
667	716	740	741	748	860	999	1017	1038	1055	1236	1245	1253	1273	1281
1341	1379	1461	1479	1566	1619	1813	1831	1880	1931	2011	2013	2027	2136	2139
2146	2153	2171	2269	2317	2318	2365	2372	2373	2629	2678	2689	2729	2755	2760
2769	2814	2971	3003	3044	3059	3123	3202	3228	3265	3300	3319	3368	3904	4160
4244	4360	4395	4408	4469	4484	4554	4607	4962	5012	5093	5099	5138	5181	5251
5279	5290	5293	5308	5321	5352	5381	5392	5396	5439	5490	5490	5505	5582	5611
5618	5619	5620	5634	5677	5783	5803	5809	5821	5900	5916	5932	6006	6006	6009
6014	6104	6121	6135	6269	6282	6288	6304	6385	6427	6487	6490	6512	6534	6633
6656	6707	6729	6752	6795	6841	6844	6847	6904	6962	6964	7115	7138	7182	7192
7199	7224	7250	7251	7272	7288	7303	7322	7333	7356	7374	7429	7453	7457	7494

¹³ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl fî nağî'r-riçâl* (Beyrüt: Dârü'l-ma'rîfe, 1963), 1: 222. Ayrıca bk. İsmail Hakkı Ünal, "İsmâil b. Ebû Üveys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 95.

¹⁴ Buhârî'nin *Sahîh*'inde bu akrabalık bağına değinilmemiştir. Ancak Müslim'in *Şahîh*'inde yer alan 1211/122. hadîse İsmâil b. Ebû Üveys, "حَسْبِي خَالِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ" demek sûretiyle Mâlik'in dayısı olduğunu ifade etmektedir.

7504	7506	7548												
------	------	------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

2.2.3. Abdullâh b. Mesleme b. Ka'neb [/el-Ka'nebi] (ö. 221/836) Tarîki

Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh'*inde sika bir râvî olan ve Ka'nebi diye de anılan hocası ve Mâlik'in talebesi¹⁵ Abdullâh b. Mesleme b. Ka'neb'den 109 hadis nakletmiştir. Bu rivâyetlerin hepsinde Abdullâh b. Mesleme ismi tam olarak verilmekte, 280. rivâyette Abdullâh b. Mesleme b. Ka'neb denilmek sûretiyle kimliği daha da netleştirilmektedir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî'*deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

19	29	54	139	280	431	437	475	521	548	579	617	659	714	735
740	782	799	827	846	861	867	895	935	992	1016	1044	1049	1052	1145
1151	1209	1429	1542	1556	1583	1633	1661	1663	1804	1855	1894	1906	1907	1925
1928	1947	2002	2003	2100	2130	2136	2142	2188	2463	2466	2546	2612	2680	2745
2769	2849	2859	2860	2945	2952	2990	3142	3279	3315	3367	3468	3569	3573	3466
4195	4303	4408	4414	4833	5221	5436	5537	5611	5724	5851	5855	5856	5867	5961
6007	6126	6158	6178	6339	6360	6403	6405	6643	6646	6730	6973	6983	6999	7133
7168	7209	7287	7331											

2.2.4. Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) Tarîki

Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh'*inde sika bir râvî olan hocası ve Mâlik'in talebesi¹⁶ Kuteybe b. Saîd'den toplam 21 hadis nakletmiştir. Kuteybe b. Saîd, bu rivâyetlerin yarısında tam ismiyle diğer yarısında ise sadece Kuteybe olarak zikredilmektedir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî'*deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

652	1113	1488	2201	2282	2605	3296	3672	4129	4183	4494	4572	5379
5654	5759	6160	6462	6688	6757	6963	7486					

2.2.5. Yahyâ b. Kazea (ö. 211-220/826-835) Tarîki

Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh'*inde sika bir râvî olan hocası ve Mâlik'in talebesi¹⁷ Yahyâ b. Kazea'dan 15 hadis rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin hepsinde Yahyâ b. Kazea ismi tam olarak verilmektedir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî'*deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

2053	2382	2602	2623	4216	4286	4412	4491	5070	5305	5320	5353	6748
6945	7253											

2.2.6. Abdülazîz b. Abdullâh el-Üveysî (ö. 211-220/826-835) Tarîki

Zehebî'nin imâm ve hüccet olarak nitelediği Buhârî'nin hocası ve Mâlik'in

¹⁵ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 258-260.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 13, 15.

¹⁷ Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980), 31: 497. Zehebî, Yahyâ'yı 211-220 hicri yılları arasında vefat edenler arasında saymaktadır. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1991), 15: 447.

talebesi olan Abdülazîz b. Abdullâh el-Üveysî'den¹⁸ nakledilen 8 rivâyet *el-Câmi'u's-sahîh*'te yer almaktadır. Bu rivâyetlerin hepsinde Abdülazîz b. Abdullâh ismi tam olarak verilmekte, 6088. rivâyette Abdülazîz b. Abdullâh el-Üveysî denilmek sûretiyle kimliği daha da netleştirilmektedir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî*'deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

118	3256	3473	5184	5540	6088	6321	7393
-----	------	------	------	------	------	------	------

2.2.7. Yahyâ [b. Abdullâh] b. Bükeyr (ö. 231/845) Tarîki

Mizzî, Yahyâ b. Bükeyr'in asıl isminin Yahyâ b. Abdullâh b. Bükeyr olduğunu belirtmektedir. Ricâl âlimlerinden Ebû Hâtim ve Nesâî Yahyâ'nın sika olmadığı görüşündedir. İbn Hibbân ise onu sika râvîler arasında saymaktadır.¹⁹ Buhârî'nin hocası ve Mâlik'in talebesi olan Yahyâ'dan *el-Câmi'u's-sahîh*'te 6 rivâyet nakledilmiştir. Bu rivâyetlerin 5 tanesinde râvînin ismi Yahyâ b. Bükeyr, 1 tanesinde ise İbn Bükeyr olarak verilmiştir. İlgili rivâyetlerin *Sahîh-i Buhârî*'deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

2629	3149	4095	4420	5315	5394
------	------	------	------	------	------

2.2.8. Ebû Nuaym [el-Fadl b. Dükeyn] (ö. 219/834) Tarîki

Zehebî'nin büyük hâfız ve şeyhülislâm diye tavsif ettiği²⁰ Buhârî'nin hocası ve Mâlik'in talebesi olan Ebû Nuaym'ın *el-Câmi'u's-sahîh*'te 5 rivâyeti bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin hepsinde Ebû Nuaym ismi tam olarak verilmektedir. Ebû Nuaym künyeli râvînin el-Fadl b. Dükeyn olduğu Mâlik'ten nakledilmeyen 112. rivâyette açık olarak belirtilmektedir. 546. rivâyetin Ebû Nuaym'dan geldiği kesin değildir. 5 rivâyetin *Sahîh-i Buhârî*'deki müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

546	970	5429	5437	6696
-----	-----	------	------	------

2.2.9. Yahyâ b. Yahyâ [et-Temîmî el-Minkarî] (ö. 226/840) Tarîki

Buhârî, Zehebî'nin hâfız, şeyhülislâm ve Horasan'ın âlimi dediği hocası ve Mâlik'in talebesi olan Yahyâ b. Yahyâ'dan 5 hadis rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin hepsinde Yahyâ b. Yahyâ ismi tam olarak verilmektedir. Yahyâ, *el-Muvatta'yı* Mâlik'e bizzat okumuştur.²¹ İlgili rivâyetlerin müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

1461	2318	2769	4554	5611
------	------	------	------	------

¹⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 389. Zehebî, *Siyer*'inde onun ölüm tarihini bilmediğini ifade etmekte, *Târîh*'inde ise onu hicrî 221-220 yılları arasında ölenler içinde saymaktadır. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 15: 267.

¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31: 245, 401-403.

²⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 142, 151.

²¹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 512. Ayrıca bk. Halit Özkan, "Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 269.

2.2.10. Ebû Âsım [ed-Dahhâk b. Mahled] (ö. 212/827) Tarîki

Buhârî'nin hocası ve Mâlik'in talebesi olan ve Şeyhü'l-muhaddisîn olarak anılan Ebû Âsım'dan²² *el-Câmi'u's-sahîh*'te 4 rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin hepsinde râvînin ismi Ebû Âsım olarak verilmektedir. İlgili rivâyetlerin müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

359	720	5733	6700
-----	-----	------	------

2.2.11. İshâk b. Muhammed el-Fervî (ö. 226/840) Tarîki

Zehebî Fervî için, imâm, muhaddis ve âlim demektedir. Ebû Hâtim, onun sadûk olduğunu fakat gözlerini kaybettiğini, bazen rivâyetleri konusunda yanlış yönlendirmeye açık olduğunu, bununla birlikte yazdıklarının sahîh olduğunu söylemektedir. İbn Hibbân onu sikalar arasında sayarken Ebû Dâvûd ve Dârekutnî ise onun zayıf bir râvî olduğunu kaydetmektedir.²³ Mâlik'in talebesi ve Buhârî'nin hocası olan Fervî'den²⁴ *el-Câmi'u's-sahîh*'te 2 rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde Fervî'nin tam ismi, İshâk b. Muhammed el-Fevrî şeklinde zikredilmektedir. İlgili rivâyetlerin müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

2925	3094
------	------

2.2.12. Abdullâh b. Abdülvehhâb (ö. 228/842) Tarîki

Buhârî'nin hocası ve Mâlik'in talebesi olan Abdullâh b. Abdülvehhâb sika bir râvîdir.²⁵ Buhârî ondan sadece 2190. hadîsi rivâyet etmiştir.

2.2.1.3. Ebü'l-Velîd [Hişâm b. Abdülmelik] (ö. 227/841) Tarîki

Buhârî'nin hocası ve Mâlik'in talebesi olan Ebü'l-Velîd sika bir râvîdir.²⁶ *el-Câmi'u's-sahîh*'in 150. hadisinde ismi Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik olarak verilmektedir. Buhârî ondan sadece 5808. hadîsi rivâyet etmiştir.

2.2.14. Saîd [b. Dâvûd] (ö. 211-220/826-835) Tarîki

Mâlik'ten hadis rivâyet eden ve Buhârî'nin de kendisinden hadis naklettiği Saîd b. Dâvûd zayıf bir râvîdir.²⁷ Buhârî onun bir rivâyetini, müsned olan 7412. hadîsin sonunda mütâbaat için zikretmiştir.

²² Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 480, 483.

²³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 649-650.

²⁴ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 480, 483.

²⁵ Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15: 246-248.

²⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 341-345.

²⁷ Zehebî, Saîd'ı 211-220 hicrî yılları arasında vefât edenler bölümünde saymaktadır. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 15: 168.

2.3. Buhârî'nin Mâlik'in Talebelerinin Talebelerinden Rivâyetleri

Bu kategoride 11 râvî ikilisi bulunmaktadır. Bunların 5 tanesi Mâlik'in talebesi İbn Vehb'e dayanmaktadır. Burada genel kuralımızı esnetip onları peş peşe sıralayacağız.

16 râvî ikilisinden 2 tanesi Mâlik'in talebesi Ma'n b. İsâ'ya dayanmaktadır.

2.3.1. İbrâhîm b. Münzir (ö. 236/850)→Ma'n b. İsâ (ö. 198/814) Tarîki

İbrâhîm b. Münzir, Ma'n b. İsâ'nın talebelerinden ve Buhârî'nin hocalarından olup sadûk bir râvîdir.²⁸ Ma'n b. İsâ ise Mâlik'in talebelerinden ve İbrâhîm b. Münzir'in hocalarından olup sikadır.²⁹ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten 6 rivâyet bulunmaktadır. Bunların müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

1575	1897	3532	4697	4702	4938
------	------	------	------	------	------

2.3.2. Ali b. Abdullâh (ö. 234/848)→Ma'n b. İsâ (ö. 198/814) Tarîki

İbnü'l-Medîni olarak bilinen Ali b. Abdullâh, Ma'n b. İsâ'nın talebelerinden ve Buhârî'nin hocalarından olup sika bir râvîdir.³⁰ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten 2 rivâyet bulunmaktadır. Bunların müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

236	4571
-----	------

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in refiki Cüveyriye b. Esmâ'ya dayanmaktadır.

2.3.3. Abdullâh b. Muhammed b. Esmâ (ö. 231/846)→Cüveyriye b. Esmâ (ö. 173/789) Tarîki

Abdullâh b. Muhammed, Buhârî'nin hocası ve amcası Cüveyriye'nin talebelerinden olup sikadır.³¹ Cüveyriye ise Mâlik'in arkadaşlarından olan ve ondan rivâyette bulunan sika bir râvîdir.³² *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten 6 rivâyet bulunmaktadır. Bunların müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

878	3387	4012	5210	6992	7207
-----	------	------	------	------	------

16 râvî ikilisinden 2 tanesi Mâlik'in talebesi Abdullâh b. Vehb'e dayanmaktadır.

2.3.4. Yahyâ b. Süleymân (ö. 237-8/851-852)→[Abdullâh] İbn Vehb (ö.

²⁸ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 689-690.

²⁹ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 305, X, 689.

³⁰ Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzi, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1407), 2: 531. Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 21: 5.

³¹ Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 685-686.

³² Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 317-318.

197/813) *Tarîki*

Yahyâ b. Süleymân, İbn Vehb'in talebesi ve Buhârî'nin hocasıdır. Çoğunluk onun sika olduğu görüşündedir. Nesâî ise Yahyâ'nın sika olmadığını söylemiştir.³³ İbn Vehb ise Mâlik'in talebesi olup sikadır.³⁴ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten 5 rivâyet bulunmaktadır. Bunların müselsel numaralarını içeren tablo aşağıdadır.

2462	3928	4963	5723	7518
------	------	------	------	------

2.3.5. *Muhammed b. Ubeydullâh* (ö. 227/841)→*İbn Vehb* (ö. 197/813) *Tarîki*

Muhammed b. Ubeydullâh, İbn Vehb'in talebesi ve Buhârî'nin hocasıdır.³⁵ Sika bir râvidir.³⁶ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten sadece 2559. hadis rivâyet edilmiştir.

16 râvî ikilisinden 4 tanesi Mâlik'in talebesi Abdurrahmân b. Mehdî'ye dayanmaktadır.

2.3.6. *Sadaka* [b. *el-Fadl el-Mervezî*] (ö. 223-226/837-840)→*Abdurrahmân b. Mehdî* (ö. 198/813-814) *Tarîki*

Sadaka, Buhârî'nin hocası ve İbn Mehdî'nin talebesi olup sika bir râvidir.³⁷ Abdurrahmân b. Mehdî ise, Mâlik'in talebelerinden ve Sadaka'nın hocalarından olup sikadır.³⁸ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten şu 2 hadis rivâyet edilmiştir.

2334	3125
------	------

2.3.7. *Muhammed b. el-Müsennâ* (ö. 252/866)→*Abdurrahmân b. Mehdî* (ö. 198/813-814) *Tarîki*

Muhammed b. el-Müsennâ, Buhârî'nin hocası ve İbn Mehdî'nin talebesi olup sika bir râvidir.³⁹ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten sadece 4236. hadis rivâyet edilmiştir.

2.3.8. *Ali b. Abdullâh* (ö. 234/848)→*Abdurrahmân b. Mehdî* (ö. 198/813-814) *Tarîki*

Ali b. Abdullâh'la ilgili yukarıda bilgi verilmişti. *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten sadece 4570 hadis rivâyet edilmiştir.

³³ Zehebi, *Târîhü'l-İslâm*, 17: 399-400.

³⁴ Mâlik'in talebelerinden ve Ebu't-Tâhir'in hocalarından olup sikadır. Bk. Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 224-226.

³⁵ Zehebi, *Târîhü'l-İslâm*, 16: 368-369.

³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326), 9: 324-325.

³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 417.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17: 430-443.

³⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26: 359-365.

2.3.9. Amr b. Ali (ö. 249/863)→Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-814)**Tarîki**

Amr b. Ali, Abdurrahmân b. Mehdî'nin talebesi olup⁴⁰ sikadır.⁴¹ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten sadece 7335. hadis rivâyet edilmiştir.

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in talebesi Yahyâ b. Saîd'e dayanmaktadır.

2.3.10. Müsedded (ö. 249/863)→Yahyâ b. Saîd [el-Kattân] (ö. 198/813-814)**Tarîki**

Müsedded, Buhârî'nin hocası ve Yahyâ b. Saîd'in talebesi olup sikadır.⁴² Yahyâ b. Saîd de Mâlik'in talebesi olup sika bir râvîdir.⁴³ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten şu 3 hadis rivâyet edilmiştir.

1484	1988	6928
------	------	------

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in talebesi Ravh b. Ubâde'ye dayanmaktadır.

2.3.11. Ravh b. Ubâde (ö. 205/820) Tarîki

Mâlik'in talebesi olan Ravh, Buhârî'nin doğrudan hadis almadığı sadece mütâbaat için zikrettiği bir râvîdir. İlgili rivâyetlerde tam sened verilmediği için Mâlik'le Buhârî arasındaki diğer isim/isimler tespit edilememiştir. Zehebî Ravh'ı imâm ve sadûk olarak tavsîf etmekte fakat güvenilirliği noktasında olumsuz görüş belirtenler olduğunu da kaydetmektedir. Ravh hakkında Hatîb "sika", Yahyâ b. Maîn "sadûk, lâ be'se bih", Ebû Hâtim "lâ yuhtaccu bih", Nesâî "leyse bi'l-kaviyy" hükmünü vermiştir.⁴⁴ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten şu 3 hadis rivâyet edilmiştir.

1461	2318	4554
------	------	------

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in talebesi İsmâil b. Ca'fer'e dayanmaktadır.

2.3.12. Ebû Ma'mer (ö. 236/850)→İsmâil b. Ca'fer (ö. 180/796) Tarîki

Ebû Ma'mer, Buhârî'nin hocası ve İsmâil b. Ca'fer'in talebesi olup sikadır.⁴⁵ Muhaddis ve kıraat âlimi olan İsmâil b. Ca'fer de Mâlik'in talebesi olup sika bir râvîdir.⁴⁶ *el-Câmi'u's-sahîh*'te, bu tarikten şu 2 hadis rivâyet edilmiştir. Eldeki Buhârî

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 33: 254.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8: 80-81.

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10: 591-592.

⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11: 216-220.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9: 238-245; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 402-407.

⁴⁵ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 11: 69-71.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3: 56-60.

nüshasındaki tariklerin birinde (7374) Ebû Ma'mer ismi bulunmamaktadır. Ancak İbn Hacer bazı Buhârî nüshalarında bu tarikte de Ebû Ma'mer isminin bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷ *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bu tarikten şu 2 hadis rivâyet edilmiştir.

5014	7374
------	------

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in arkadaşı Süfyân b. Uyeyne'ye dayanmaktadır.

2.3.13. *el-Humeydî* (ö. 236/850)→*Süfyân [b. Uyeyne]* (ö. 198/813-814) *Tarîki*
el-Humeydî, Buhârî'nin hocası ve Süfyân'ın talebesi olup sikadır.⁴⁸ Süfyân da Mâlik'in arkadaşı olup sika bir râvîdir.⁴⁹ *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bu tarikten sadece 2970. hadis rivâyet edilmiştir.⁵⁰

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in talebesi Ebû Kuteybe'ye dayanmaktadır.

2.3.14. *Münzir b. el-Velîd el-Cârûdî* (ö. 241-250/855-864)→*Ebû Kuteybe Selm [b. Kuteybe]* (ö. 200/815) *Tarîki*

Buhârî'nin hocası ve Ebû Kuteybe'nin talebesi olan Münzir b. el-Velîd sika bir râvîdir.⁵¹ Mâlik'in talebesi olan Ebû Kuteybe de, Ebû Dâvûd ve Ebû Zûr'a'ya göre sikadır. Ancak Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim, onun için "lâ be'se bih" hükmü vermiş, ayrıca Ebû Hâtim onun çok vehmettiğini ama hadislerinin yazılabileceğini söylemiştir.⁵² *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bu tarikten sadece 6713 hadis rivâyet edilmiştir.

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in akrânı Abdullâh b. el-Mübârek'e dayanmaktadır.

2.3.15. *Muâz b. Esed* (ö. 229/843)→*Abdullâh [b. el-Mübârek]* (ö. 181/797) *Tarîki*

Muâz b. Esed, Buhârî'nin hocası ve Abdullâh'ın talebesi olup sika bir râvîdir.⁵³ Abdullâh da, Mâlik'ten hadis rivâyet eden onun akrânı bir râvî olup sikadır.⁵⁴ *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bu tarikten sadece 6549. hadis rivâyet edilmiştir.⁵⁵

16 râvî ikilisinden 1 tanesi Mâlik'in akrânı Abdullâh b. el-Mübârek'e

⁴⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 13: 355-356.

⁴⁸ Zehebi, *Siyerü a lâmi'n-nübelâ*, 10: 619.

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 117-121.

⁵⁰ Bu iki râvînin tam isimleri için bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14: 232.

⁵¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10: 304. Zehebi, onun vefât tarihini hicri 241-250 arası olarak vermektedir. Bk. Zehebi, *Târîhü'l-İslâm*, 18: 501.

⁵² Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11: 232-235.

⁵³ Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28: 103-104.

⁵⁴ Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8: 379.

⁵⁵ Bu iki râvînin tam isimleri için bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 242.

dayanmaktadır.

2.3.16. Ebû Ahmed Merrâr b. Hammûyeh (ö. 254/868)→Muhammed b. Yahyâ Ebû Gassân el-Kinânî (ö. 201-210/816-825) Tarîki

Kimliği hakkında ihtilâf bulunan Ebû Ahmed, Buhârî'nin hocası ve Muhammed b. Yahyâ'nın talebesi olup sikadır.⁵⁶ Muhammed b. Yahyâ ise, Ebû Ahmed'in hocası ve Mâlik'in talebesi olup bazen diğer râvîlere muhâlefeti yönünden eleştirilmiştir. Onun için Nesâî "leyse bihi be's" ve Ebû Hâtim "şeyh" ifadelerini kullanırken İbn Hibbân onu sika râvîler arasında saymaktadır.⁵⁷ *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bu tarikten sadece 2730 hadis rivâyet edilmiştir.

2.4. Buhârî'nin Mâlik'in Talebelerinin Talebelerinin Talebelerinden Rivâyetleri

Bu kategoride 1 râvî üçlüsü bulunmaktadır.

2.4.1. Abdullâh b. Muhammed [el-Müsnedî] (ö. 229/843)→Muâviye b. Amr (ö. 213/828)→Ebû İshâk [el-Fezârî] (ö. 186/802) Tarîki

İmâm Buhârî'nin üstadı ve Muâviye b. Amr'ın talebesi olan Abdullâh b. Muhammed sika bir râvîdir.⁵⁸ Ebû İshâk'ın talebesi olan Muâviye⁵⁹ ve İmâm Mâlik'in öğrencisi olan Ebû İshâk da sikadır.⁶⁰ *el-Câmi 'u's-sahîh'* te bu tarikten sadece 4234 hadis rivâyet edilmiştir.

Sonuç

Buhârî'nin Mâlik'ten toplamda –çift rakam verilenler tek sayıldığında– 672 rivâyet naklettiği görülmektedir. Buhârî bu 672 rivâyetin; 1 tanesini doğrudan Mâlik'ten, 633 tanesini Mâlik'in talebelerinden, 37 tanesini onun talebelerinin talebelerinden, 1 tanesini de onun talebelerinin talebelerinin talebelerinden rivâyet etmiştir. Bahsi geçen rivâyetlerin râvîlere göre dağılımları ve oranları şöyledir:

Rivâyetin Kaynağı	Talebe	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
-------------------	--------	----------------	---------------

⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10: 80-81.

⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9: 517-518. Zehebî onu hicri 201-210 tarihleri arasında vefât edenler grubunda zikretmektedir. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 14: 379.

⁵⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 658-659.

⁵⁹ Mizzâ, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28: 207-209.

⁶⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8: 539-541.

Doğrudan Mâlik	-	1	%0
Mâlik'in Talebeleri	Abdullâh b. Yûsuf	287	%43
	İsmâil b. Ebî Üveys	168	%25
	Abdullâh b. Mesleme	109	%16
	Kuteybe b. Saîd	21	%3
	Yahyâ b. Kazea	15	%2
	Diğer	33	%5
Mâlik'in Talebelerinin Talebeleri	Ma'n b. İsa, Cüveyriye, Abdullâh b. Vehb ve diğerleri	37	%6
Mâlik'in Talebelerinin Talebelerinin Talebeleri	Ebû İshâk	1	%0

Görüldüğü üzere Buhârî'nin Mâlik'ten rivâyetlerinin yaklaşık %94'ü (633 rivâyet) doğrudan Mâlik'in talebeleri, yaklaşık % 4'ü (37 rivâyet) Mâlik'in talebelerinin talebeleri yoluyla gelmektedir. Doğrudan Mâlik'in talebelerinden gelen 633 rivâyetin yaklaşık %45'i ve tüm rivâyetlerin de %43'ü Abdullâh b. Yûsuf et-Tennîsî'den alınmıştır. Şu hâlde Abdullâh b. Yûsuf'un Buhârî'nin Mâlik'ten rivâyet konusunda ilk tercihi olduğu açıktır.

Buhârî, Abdullâh b. Yûsuf'la birlikte Mâlik'in 14 talebesinden doğrudan, 11 talebesinden onların 16 talebesi vasıtasıyla ve 1 talebesinden de onun talebesinin talebesi yoluyla olmak üzere toplamda 26 ayrı talebeden rivâyette bulunmuştur.

Doğrudan hadis alınan Mâlik'in talebeleri:

1. Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî (ö. 218/833).
2. İsmâil b. [Abdullâh] Ebû Üveys (ö. 226/841).
3. Abdullâh b. Mesleme b. Ka'neb [/el-Ka'nebî] (ö. 221/836).

4. Kuteybe b. Saïd (ö. 240/855).
5. Yahyâ b. Kazea (ö. 211-220/826-835).
6. Abdülazîz b. Abdullâh el-Üveysî (ö. 211-220/826-835).
7. Yahyâ [b. Abdullâh] b. Bükeyr (ö. 231/845).
8. Ebû Nuaym [el-Fadl b. Dükeyn] (ö. 219/834).
9. Yahyâ b. Yahyâ [et-Temîmî el-Minkarî] (ö. 226/840).
10. Ebû Âsım [ed-Dahhâk b. Mahled] (ö. 212/827).
11. İshâk b. Muhammed el-Fervî (ö. 226/840).
12. Abdullâh b. Abdülvehhâb (ö. 228/842).
13. Ebû'l-Velîd [Hişâm b. Abdülmelik] (ö. 227/841).
14. Saïd [b. Dâvûd] (ö. 211-220/826-835).

Talebeleri vasıtasıyla hadis alınan Mâlik'in talebeleri:

1. Ma'n b. İsa (ö. 198/814).
2. Cüveyriye b. Esmâ (ö. 173/789).
3. [Abdullâh] İbn Vehb (ö. 197/813).
4. Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-814).
5. Yahyâ b. Saïd [el-Kattân] (ö. 198/813-814).
6. Ravh b. Ubâde (ö. 205/820).
7. İsmâil b. Ca'fer (ö. 180/796).
8. Süfyân [b. Uyeyne] (ö. 198/813-814).
9. Ebû Kuteybe Selm [b. Kuteybe] (ö. 200/815).
10. Abdullâh [b. el-Mübârek] (ö. 181/797).
11. Muhammed b. Yahyâ Ebû Gassân el-Kinânî (ö. 201-210/816-825).

Talebesinin talebesi vasıtasıyla hadis alınan Mâlik'in talebeleri:

1. Ebû İshâk [el-Fezârî] (ö. 186/802).

Mâlik'in bu talebelerinden İsmâil b. Ebî Üveys, Yahyâ b. Bükeyr, İshâk b. Muhammed, Saïd b. Dâvûd, Ravh b. Ubâde ve Ebû Kuteybe Selm dışındakiler genelde güvenilir kabul edilmiştir. Buna göre ilgili râvîlerin güvenilirlik oranı şu şekildedir:

Mâlik'in Talebeleri	Oran
Güvenilir talebeler (20)	%77

Güvenilirliği tartışmalı veya zayıf talebeler (6)	%23
--	-----

Buhârî, Mâlik'in 26 talebesinden rivâyet ettiği hadisleri kırâat yoluyla aldığı 3 tanesi hâric semâen ahz etmiştir. Kırâat yoluyla alınan hadisler şunlardır: Abdullâh b. Mesleme'den nakledilen 521. hadis, Yahyâ b. Yahyâ'dan nakledilen 2318 hadis ve yine ondan ama mütâbaât için zikredilen 4554 hadisin sonundaki ilâve. Bu durumda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Yöntem	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Semâ'	669	%99,5
Kırâat	3	%0,5

Buhârî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetler, onun talebeleri tarafından rivâyet edilen ve günümüze ulaşan matbû' *el-Muvatta'* nüshalarında araştırıldığında 35 (mükerrerler çıkarıldığında 29) rivâyet hâric kalanının genellikle aynı veya çok benzer sened ve metinlerle ilgili nüshalarda yer aldığı görülmüştür. Nüshalarda bulunan sadece birkaç rivâyetin senedi ve metni Buhârî'nin rivâyetleriyle çok uyumlu değildir. Muhtemelen bu durumun sebebi ilgili rivâyetlerin Mâlik'in diğer talebeleri tarafından rivâyet edilmesi ve onların *el-Muvatta'* nüshalarının günümüze ulaşmamış olmasıdır. Buhârî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetlerin 8 *el-Muvatta'* nüshasında bulunanlarının ve bulunmayanların oranları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Nüshalardaki Durum	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
8 nüshada bulunanlar	643	%96
8 nüshada bulunmayanlar	29	%4

Buhârî rivâyetlerinin *el-Muvatta'* nüshalarında araştırılması sırasında bazı rivâyetlerin esas alınan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi nüshasında bulunmadığı fakat Ebû Mus'âb, Şeybânî, Hadesânî ve İbnü'l-Kâsım nüshalarında yer aldığı görülmüştür. Tüm rivâyetlerin kaynak nüshalarda yer alma oranları şöyledir:

Nüsha	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Leysi	628	%90

Şeybânî	14	%2
Ebû Mus'ab	17	%3
Hadesânî	1	%0
İbnü'l-Kâsım	1	%0
Bilinmeyen	35	%5

Buhârî'nin Mâlik'ten naklettiği tekrarsız 416 rivâyetin tamamına yakını merfû' hadislerden oluşmaktadır. Bu da Buhârî'nin, eserinin yaklaşık %50'sini mevkûf ve maktû' hadislerden oluşturan⁶¹ Mâlik'in aksine genellikle merfû' hadisleri tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. İlgili rivâyetlerin merfû', mevkûf ve maktû' oranları şöyledir:

Hadis Türü	Rivâyet Sayısı	Yaklaşık Oran
Merfû' rivâyetler	395	%94,95
Mevkûf rivâyetler	20	%4,80
Maktû' rivâyetler	1	%0,25

Kaynakça

Aynî, Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

A'zamî, M. Mustafa. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 368-372. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şahîhü'l-Buhârî*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2011.

Çakın, Kâmil. "Kuteybe b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 491-492. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Durmuş, Üzeyir. "İmam Müslim'in Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmam Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahlîl)". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 58-90.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*.

⁶¹ "Altmış bir kitaptan meydana gelen *el-Muvatta'* da Ebû Bekir el-Ebherî'ye göre 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkuf ve 285'i maktû olmak üzere toplam 1720 rivayet bulunmaktadır." Kandemir, "Muvatta'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 416.

Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmi'u's-şahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 114-123. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmi'u's-şahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 124-129. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "Muvatta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 416-418. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Kandemir, M. Yaşar. "Müslim b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32, 93-94. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed. *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1407.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebi rivâyeti). Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Vehb rivâyeti). Thk. Mikloş Muranyi. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdurrahmân b. Kâsım rivâyeti). Thk. Muhammed b. Alevî. Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekafî, 2004.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ali b. Ziyâd el-Hadesânî rivâyeti). Thk. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyr. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1980.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ebû Mus'âb ez-Zührî rivâyeti). Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti). Thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kâhire: Lecnetü ihyâi't-türâs, 1994.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivâyeti). Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi rivâyeti). Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2005.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dârü'l-

kütübî'l-ilmîyye, 2011.

Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özkan, Halit. "Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43: 269-270. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Polat, Salahattin. "Ka'nebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24: 305-306. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.

Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.

Ünal, İsmail Hakkı. "İsmâil b. Ebû Üveys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23: 95. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî naqdî'r-ricâl*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhü'l-İslâm*. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1991.

Fasih Ahmed Dede'nin Gazellerinde "Ateş"

Nergiz ÖNCE*

Özet

Ateş, tarihi süreçte bazen çokça yüceltilip tanrılaştırılmış, etrafında çeşitli inanç ve kültler oluşturulmuş kimi zaman varlık âleminin özü olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla ateşe derin anlamlar yüklenmiş, özellikleri çeşitli benzetim ve mecazlara konu olmuştur. Divan şairleri kaynağını hayattan ve insandan alan şiirlerinde ateş unsurunu farklı açılardan ele almış ve zamanla ateşle ilgili mazmunlar oluşturmuşlardır. 17. yüzyılın önemli divan şairlerinden Fasih Ahmed Dede bunlardan biridir. Bu çalışmada, Fasih Ahmed Dede'nin gazellerinde kullanılan ateş sözcüğü, çeşitli kavramlarla olan ilişkisi açısından yedi alt başlık halinde incelenmiştir. Söz konusu inceleme yapılırken divan şiirinde ateşe dair kullanılan klasik mazmunların yanında tasavvufî açıdan görülebilen anlam farklılıklarına da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ateş, Fasih Ahmed Dede, Gazel, Dört Unsur, Mazmun

Fire in Fasih Ahmed Dede's Gazelles

Abstract

Throughout historic process, fire sometimes has been exalted and divinized much, beliefs and cults were formed around it, from time to time it was indigenised as the core of existence universe. Thus deeper meanings were attributed to fire, its features were subjected to various analogies and metaphors. In their poems which are originated from life and human, divan poets approached to the factor of fire from different perspectives and in time composed poetic themes related to the fire. One of the important divan poets of 17th century, Fasih Ahmed Dede is an example to this. In this study, the word fire used in Fasih Ahmed Dede's gazelles is analyzed with its relation with various notions under seven subheadings. While analyzing the point in question, besides classical poetic themes related to fire used in divan poetry, semantic differences that may be seen in a sufistic point of view are also mentioned.

Keywords: Fire, Fasih Ahmed Dede, Gazelle, Four Elements, Poetic Theme

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

Giriş

Anâsır-ı erba'a olarak adlandırılan hava, su ve toprak elementlerinin dördüncüsü, canlı ve cansız varlıkların oluşumunda pay sahibi olan ateş, hayatın vazgeçilmez parçalarından biridir. Tarih boyunca, aydınlanma, ısınma, pişirme, vahşi hayvanlardan korunma ve silah yapımında kullanılması gibi faydaları, temizleyici, iyileştirici olduğu ve canlılara sağlık, güç, bereket kazandırdığı inançları, öldürücü, tahrip edici, ürkütücü ve cezalandırıcı bir güce sahip olması ateşin tazim edilmesine yol açmış, pek çok kavim ve kültür tarafından kutsal kabul edilmiştir. Bununla birlikte ateşin varlığı, yanmanın meydana geliş şekli insan düşüncesinde önemli bir yer tutmuştur.¹

Bütün kültürlerde oldukça önem atfedilen, yeri geldiğinde varlığın özü² olarak görülen, çeşitli özellikleri dolayısıyla şiirde önemli bir yer tutan ateş hakkında binlerce beyit yazıldığı gibi "ateş" redifli kasideler de Türk ve İran şiirinde hayli fazladır.³ Birçok kavmin inanç sisteminde yer alan ateş ilâhı ve kültürünün en geniş tezahürlerinden birinin İran'da gerçekleşmiş ve divan edebiyatının İran tesirinde gelişmiş olmasının bu duruma etki ettiği düşünülebilir.⁴ Türklerin ateş anlamında ot (od) kelimesini kullanmaları, batı Türkçesindeki ateş kelimesinin Farsçadan gelmesi bu noktada hatırlanabilir.⁵

Tabiatın vazgeçilmez unsurlarından biri olan ateş tasavvuf kültüründe de önemli bir yer tutmaktadır. Hem evrenin bütün zerrelere hem de âşığın gönlünde mevcut olan ateşin esirgeyici ve korkutucu olmasıyla Allah'ın cemal ve celal sıfatları arasında ilişki kurulmuş, ateşin her an değişim içinde olması ilâhî tecelliye örnek gösterilmiştir.⁶ Yine sâlikin hamlık ve kabalıklarından kurtulmak, yanıp pişmek için ateşe ihtiyacı bulunmaktadır. Aynı zamanda insan hayatı içerisinde temizleme işlevi de bulunan ateş, İbn Arâbi'den beri sûfîlerin çoğunun manevî anlamda arınmayı, hammaddesi nur olan melek seviyesine ulaşma istidadı mevcut olan insanın çaba

¹ Hikmet Tanyu, "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", *1. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi yay., Ankara, 1976, s. 286.

² Herakleitos, bütün varlık âleminin meydana gelmesini ve döngüsünü sağlayan evrenin temel yapı taşının (arkhenin) ateş olduğunu kabul eder. Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, trc. Suat Yakup Baydur, Sosyal yay., İstanbul, 1994, s. 59.

³ Ahmet Atilla Şentürk, "ateş" Md., *Osmanlı Şiir Kılavuzu*, OSEDAM, İstanbul, 2016, I, s. 404.

⁴ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Orhan Köprülü, Akçağ yay., Ankara, 2011, s. 141.

⁵ Hikmet Tanyu, "ateş" md., *DİA*, IV, s. 52; Mehmet Kanar, "اتش" md., *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say yay., İstanbul, 2013, s.25-26.

⁶ İskender Pala, *Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş*, Kapı yay., İstanbul, 2014, s. 313.

gösterip, her mertebede biraz daha temizlenip maddeden kurtulmasını böylelikle insan-ı kâmil olmasını sağlayan önemli bir etken olarak zikredilmektedir.⁷ Burada anasır-ı erba'a ile nefis mertebeleri arasında kurulan ilişkiyi ve ateşin bunlardan ilk basamak olan nefis-i emmarenin sembolü olarak görüldüğünü de hatırlamak gerekmektedir.⁸

Divan edebiyatına gelindiğinde ise ateş, âşığın sevgilisine duyduğu özlem ve hasret sebebiyle içinde bulunduğu aşk ıstırabını sembolize etmektedir. Şair, kimi zaman âşığın gönlündeki yangını, kimi zaman bu yangını söndürebilmek için gözünden akıttığı yaşı, ateş mazmunuyla ifade etmiştir. Âşığın dilinden dökülen âh u enînler de yahut feryad u figân şair tarafından ateşli/yanık gönlünün kıvılcımları olarak tasvir edilmiştir. Ateş, rengi dolayısıyla sevgilinin yanağına, dudağına, sevgili ile hemen birlikte anılan şaraba, güle, laleye, sevgilinin aşkıyla için için yanan muma, sevgilinin parlak ve göz kamaştırıcı yüzü ile de nûra, aya ve güneşe benzetilmiştir. Divan edebiyatında şairler ateşi gerek bilinen anlamlarda gerekse mecâzî anlamda konu edinmiş, ateş manasına gelen pek çok kelimeyi kendi tarzlarında sanatlı bir şekilde kullanmışlardır.⁹

Bu makalede, şiiirlerini *ateş dili*yle yazdığını ifade eden 17. yüzyılın önemli divan şairi Fasih Ahmed Dede'nin gazellerinde ateş kavramının hangi anlam yükleriyle işlendiği yedi ana başlık altında incelenmeye çalışılmıştır.

1. Fasih Ahmed Dede Hakkında

Önemli bir Mevlevî şair olan Fasih Ahmed Dede'nin künyesi tezkirelerde, Şeyh Ahmed Fasih Dede Efendi bin Muhammed Efendi bin Ahmed Efendi bin Dukaginzâde Muhammed bin İstanbullu şeklinde verilmiştir.¹⁰ Doğum tarihi tam olarak belli değildir. Ancak 17. yüzyılın ikinci çeyreğinde doğduğu tahmin edilmektedir. Arnavut kökenli olan Fasih Ahmed Dede'nin mensup olduğu Dukaginzadelerin bir kısmının âlim, şâir ve devlet adamı olduğu belirtilmiştir.¹¹ Tahsil hayatı hakkında eserlerde malûmat bulunmazken, elsinde-i selâsede (Arapça,

⁷ Pala, *Dört Güzeller*, s. 314.

⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka yay., İstanbul, 2004, s. 59.

⁹ Pala, "ateş" md., *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı yay., İstanbul, 2015, s. 41.

¹⁰ Mehmet Naili Tuman İmehanzade, *Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro yay., Ankara, 2001, c. 2, s. 772.

¹¹ Mustafa Çıpan, *Fasih Ahmed Dede Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1991, s. 3-4; Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal, Türk Tarih Encümeni, Ankara, 1928, s. 644.

Farsça ve Türkçe) divânı bulunduğu, şiir ve inşada mahir, hat çeşitlerinin her birine vâkıf, hatta “hurde ta’lik” denilen yeni bir hat çeşidinin muhterî’i olduğu, iyi seviyede resim çizdiği¹², bir dönem Divân-ı Humâyun kâtipliği yaptığı, daha sonra Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa’nın hazine kâtibi ve muhasibi unvanlarında görev aldığı bilgilerinden iyi bir eğitim gördüğü rahatlıkla söylenebilir.¹³ Fasih Ahmed Dede, hazine kâtipliği yaptığı dönemde bir gün cezbe-i ilâhiye kapılarak Gavsî Dede’ye intisap edip Galata Mevlevihânesi’ne yerleşerek Mevlevî dervişi olmuş, bin bir gün çile çıkararak *Dede* unvanını almıştır.¹⁴ Hoş sohbet, nüktedan bir kişiliğe sahip olduğu belirtilen Fasih Ahmed Dede’nin Mevlevîliğinin yanında Melâmiliğine dair de menkıbeler anlatılmıştır.¹⁵ Hicri 1111 yılında vefat etmiş, önemli isimler tarafından farklı zamanlarda vefatına dair tarih düşürülmüştür.¹⁶

Buraya kadar kısaca hayatından bahsettiğimiz Fasih Ahmed Dede’nin edebî kişiliğine gelindiğinde her şeyden önce *sebk-i hindî* üslubuna sahip iyi bir divan şairi olduğu söylenebilir. Bunda aldığı eğitimin, Mevlevî olmasının ve güzel sanatlara olan ilgisinin etkisi yadsınmaz. Ayrıca kendi döneminin ve önceki dönemlerin şairlerinin eserlerini okuması, Necâtî’den başlayarak otuz beş şairin, yüzün üstünde gazelini tanzîr etmesi, pek çok eser meydana getirmesi de Fasih Dede’nin edebî sahaya olan vukûfiyetini göstermektedir.¹⁷ Eserleri, *Divân*, *Divânçe*, *Kalem Makalesi*, *Münşe’ât*, *Münâzara-i Gül ü Mül*, *Münâzara-i Rûz u Şeb*, *Tenbâkü-nâme* şeklinde sıralanabilir.¹⁸ Bunların dışında kendisine atfedilen *Hüsrev ü Şîrîn*, *Mahmûd u Ayâz*, *Behîşt-Âbâd* isimli eserler de mevcuttur.¹⁹ Fuzûlî (v. 963/1556), Necâtî (v. 914/1509),

¹² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç, edt. Mustafa Çiçekler, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2016, c. 2, s. 789.

¹³ Ali Enver, *Semâhâne-i Edeb*, nşr. Rifat, Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsi, İstanbul, h.1309, 193-194; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, s. 789; Mirzazâde Sâlim Mehmed Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, nşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1743, s.532.

¹⁴ Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, tsh. Mehmed Ârif Paşa, Meketebetü Vehbe, Kahire, 1866, c.3, s. 101; İsmail Belîğ, *Nuhbetü’l-âsâr li zeyli zübdetü’l-eş’âr*, haz. Abdülkerim Abdullkadiroğlu, Ankara: Gazi Üniversitesi, 1985, s.404.

¹⁵ Sâlim, *Tezkire*, s. 532; Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1953, s.212-214.

¹⁶ Belîğ, *Nuhvetü’l-âsâr*, s. 404; Müstekimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 644; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c.2, s.789; Enver, *Semâhâne-i Edeb*, s.194; İmehanzâde, *a.g.e.*, c.2, s. 772.

¹⁷ Çıpan, *Fasih Ahmed Dede*, s. 16.

¹⁸ Çıpan, *Fasih Ahmed Dede*, s. 54-64.

¹⁹ Enverî, *Semâhâne-i Edeb*, s. 194; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. 2, s. 789; Müstekimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 644; Sâlim, *Tezkire*, 533;

Nef'î (v.1044/1635) gibi şairlerden etkilenmiş olan Fasih Ahmed Dede, Şeyh Gâlib (v.1213/1799), Esrar Dede (v. 1211/1797) gibi önemli şairlere de tesir etmiştir.²⁰

2. Fasih Dede'nin Gazellerinde "Ateş" Figürü ve Sembolizmi

Fasih Ahmed Dede'nin divanında ateş kavramı ile ilgili pek çok şiir bulunmaktadır. Sadece "âteş", "âteş olur", "âteşdür" redifli üç gazeli ile yine "âteşdür" redifli naziresi bile şairin bu kavramla olan ilişkisini görmek adına yeterlidir. Zira kendisi de bütün fikri ve kazancının ateş olduğunu belirtmiş, şiirlerini "âteşin-lehce" olarak ifade etmiştir.²¹

Divanın tamamında Fasih Ahmed Dede'nin ateş ile olan münasebeti farklı kelimelerden okunabilir ancak çalışmanın sınırlarını makul tutmak adına şu'le, jülide, şem', dirahşan, şerer, nâr, rûşen, súzân, şems, hâr, hurşid, külhan vb. kavramların geçtiği diğer beyitleri ayrıca incelemedik ve şiirleri nazım türü olarak gazelle sınırlandırdık. Gazellerde ateşin farklı kullanımlarını ise yedi alt başlık altında incelemeye çalıştık.

2.1. Ateş-Tabiat

Dört unsurdan biri olarak ateşin tabiattaki canlı-cansız pek çok varlıkla ilişkisi bulunmaktadır. Şairler de ateşin gerek varlıklarla gerek diğer üç unsurla olan ilgi ve etkileşimini şiirlerinde çarpıcı bir biçimde kullanmışlardır.

Bu başlık altında Fasih Dede'nin rüzgâr, bahar, akarsu, deniz gibi tabiat unsurları ile ateşi nasıl kullandığı incelenmeye çalışılacaktır:

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

Gül-zâr-ı dâğ iden dil-i âteş hevâmuzu

*İtdi semûm-ı âha mübeddel şabâmuzu*²²

(Gül bahçesini dağlayan gönül ateşi, hevâmuzu da sabâ yelinden sam yeline çevirdi.)

Aşkın ağır yüküne tahammül etmenin tükeniş işareti olarak sayılan *âh* burada ateşe benzetilmiştir.²³ Gül bahçesinin canlandığı bahar mevsiminde,

²⁰ Çıpan, *Fasih Ahmed Dede*, s. 49.

²¹ G. 86/5, s. 76. (Gazel, G. kısaltması ile gösterilmekte, ilk verilen sayı gazel numarasını sonraki ise beyit sırasını ifade etmektedir.)

²² G. 454/1, s. 289.

²³ Şentürk, "âh" md., s. 162.

sevgiliden haber getiren, hafif ve latif bir rüzgâr olan sabâ²⁴ âşığın gönlünden çıkan âh ateşi ile yakıcı ve kavurucu çöl rüzgârı olan sam yeline²⁵ dönüşmüş ve gül bahçesini dağlamıştır. Gül bahçelerinin oluştuğu mevsim olan bahar aynı zamanda vücutta kan deveranının tebeddül ettiği zaman olup, bu zamanda beyindeki akıl ve muhakeme hücrelerine kanın fazla hücumundan cinnet meydana geldiği söylenmekte,²⁶ bu sebeple bahar aynı zamanda cinnet ayı olarak da zikredilmektedir.²⁷ Cinnetin kan yoğunluğundan ileri geldiği tahmin edildiği için de tedavi maksadıyla kan almak, dağ vurmak lüzumunun hâsıl olduğu ifade edilmektedir.²⁸ Bu sebeple Fasih Dede'nin de hemen yanında baharı çağrıştıran gül bahçesi ile ateş vasıtasıyla gerçekleşen dağlamak fiilini bir arada kullanmış olabileceği düşünülebilir. Beyitten çıkan bir diğer tasvir ise sıcak sam yelinin gülleri kurutup gül bağına dağa çevirmesi gibi gül bahçesine benzeyen âşığın gönlünün de âh/aşk ateşiyle dağlanması olabilir.

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fa'lün

Nevâ-yı bülbülü bād-ı bahârî âteşdür

*Bu gül-sitân-ı gamuñ rüzgârî âteşdür*²⁹

(Bu gam bahçesindeki bülbülünün ötüşü de, bahar yeli de, rüzgârı da ateştir.)

Sevinç, neşe, diriliş ve canlılığı temsil eden, fasl-ı gül, mevsim-i gül olarak anılan bahar ayı, âşık bülbülün mâşukunun ortaya çıktığı bir zaman dilimidir.³⁰ Ancak rakip rüzgâr ve dikenlerin vuslatına engel olduğu bu mevsimde³¹ bülbülün yüreğinin yangınının âh u figânlar ile bahar rüzgârını bile ateşe döndürecek derecede olduğu belirtilmiştir.³² Hafif estiğinde güllerin açılmasına vesile olan rüzgâr şiddetli ya da kavurucu olduğunda güllere zarar vermektedir.³³ Bu sebeple

²⁴ Şemseddin Sâmî, "sabâ" md., *Kâmûs-i Türki*, Kapı yay., İstanbul, 2004, s. 816.

²⁵ Sâmî, "semûm" md., s. 736; H. Dilek Batıslam, "Divan Şiirinde Sabâ", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, XXVI, İstanbul, 2005, s. 4.

²⁶ Ahmet Talat Onay, "ateş" md., *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz, Berikan yay., Ankara, 2013, s. 80.

²⁷ Zehra Göre, "Divan Şiirinde Cünûn Eyyâmı Olarak Bahar", *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/3, Yaz, 2007, s. 284.

²⁸ Onay, "ateş" md., s. 81.

²⁹ G. 86/1, s. 76.

³⁰ Pala, "bahar" md., s. 54-55.

³¹ Onay, "bülbül" md., s. 97.

³² Şentürk, "ah" md., s. 164.

³³ Pala, "rüzgâr" md., s. 181.

şair bir önceki beyitte olduğu gibi serin esen yelin bülbülün âhı ile sam yeline tebdil edilmiş olduğunu kastediyor olabilir. Uzak bir yorum olarak ise Türkistan'daki bir âteşgede için bahar isminin kullanıldığı³⁴ bu sebeple buradan esecek rüzgârın da haliyle ateşli olacağına işaret edilerek bülbülün sesinin, âhının o rüzgâr gibi yakıcı olduğu benzetmesi yapılmıştır denilebilir.

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Baňa her katre eşküm olmada bir dâğ-ı ahker-süz

Olurmuş tâb-ı hüddetle meger âb-ı revân âteş³⁵

(Bana, damla damla her gözyaşım yakıcı kor olmakta, meğer bu kızgın tabiat yüzünden akarsu bile ateş kesilmekteymiş.)

Divan edebiyatında çokluğuyla âşıkların genelde övündüğü, birikerek akarsular, seller oluşturan gözyaşı daima kırmızı renkli olarak anılmaktadır. Bu rengin sebebi ise sevgilinin al yanakları ve dudaklarıdır.³⁶ Fasih Dede'nin beytinde - yakuta da teşbih edilen- gözyaşı ateş koru olarak zikredilmiş, bu kanlı gözyaşlarının *âb-ı revan* oluşturması ile içindeki yangının hem şiddetine hem de sürekliliğine işaret edilmiştir. Bununla birlikte aşkıandan kan ağlayan gözlerle çevresine baktığı için bütün etrafını ateş gördüğü ve gül bahçelerinin yakınında bulunan akarsuların da âşığa ateş görüldüğü ifade edilebilir.³⁷

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün/Fa'lün

Şakın düşürme şakın bahr-ı 'ışka zevrak-ı dil

Miyânı lücce-i hündür kenârı âteşdür³⁸

(Sakın ha gönül kayıgını aşk denizine düşürme. O denizin ortası kan, kenarı ateştir.)

Yukarıda verilen beyitteki ateşin kullanımını anlayabilmek için öncelikle *zevrak-ı dil*, *bahr-ı 'ışk* terkiplerinin açıklanması gerekmektedir. Kayık, sandal anlamına gelen zevrak kelimesi,³⁹ eski İstanbul'da Eminönü ve Boğaziçi hattında yük ve insan taşıyan üç veya dört çifte kürekli ince yapılı süratli kayıklar için kullanılmış,

³⁴ Göre, "Divan Şiirinde Cünûn Eyyâmı Olarak Bahar", s. 282.

³⁵ G. 208/4, s. 144.

³⁶ Pala, "eşk" md., s. 142.

³⁷ M. Fatih Köksal, *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*, Kesit yay., İstanbul, 2017, s. 210.

³⁸ G. 86/2, s. 76.

³⁹ Sâmî, "zevrak" md., s. 691.

yangınlarda tulumba ve tulumbacıları karşı sahile taşımaları sebebiyle *ateş kayığı* olarak adlandırılmıştır.⁴⁰ Gönlü ateş kayığına benzeten şairler, aşkın büyüklüğü ve derinliğini ifade etmek için denizi de aşka benzetmektedirler.⁴¹ Eski dönemlerde tehlikeli ve ürkütücü olması sebebiyle deniz aşğın içinde bulunduğu belâ yurdunu da ifade etmektedir. Tasavvufi manada ise denizin vahdeti, damlalar ve dalgaların ise kesreti simgelediği belirtilmektedir.⁴²

Buraya kadar olan açıklamaların yanında tarihi arka planın da beyti daha anlaşılır kılmaya yardımcı olacağı düşüncesindeyiz. Fasih Ahmed Dede'nin yaşadığı 17. yüzyılda birçok yangın meydana gelmiş özellikle 1660 yılında gerçekleşen Odunkapısı'nda başlayıp iki gün süren, aralarında pek çok Mevlevî Tekkesi de bulunan yapılar ile birlikte İstanbul'un üçte ikisini küle çevirdiği belirtilen yangının bunlardan en büyüğü olduğu kaydedilmiştir.⁴³ Yangından kaçmak için insanların farklı yerlere gittikleri halde bir kısmının yandığı, bir kısmının denizin içinde kayıklarda barındıkları, sahildeki insanların üzerlerine ise kıvılcımların düştüğü anlatılmaktadır.⁴⁴ Tüm bunlar göz önüne alındığında Fasih Dede'nin yaşadığı dönem itibari ile bu yangına şahit olma ihtimalinin bulunduğu, bu ihtimal uzak kabul edildiğinde bile böyle bir felaketten bi-haber olmasının muhal olduğu düşünülebilir. Şairin söz konusu tabloyu görüp aşkı, can pazarının yaşandığı ve kanların döküldüğü yer olarak ifade ettiği, etraftaki ateşin kızılığının denize yansısıyla denizin kan rengini almasını da bununla irtibatlandırdığı düşünülebilir. Tasavvufi açıdan, aşkın etrafının ateşlerle çevrili, içinde kalındığında yahut dışarı çıkıldığında türlü sıkıntıların meydana geleceği zorlu bir mekân olan denize, gönlün de bu zorlu mekânın içinde telaşla su taşımaya çalışan ya da insanların sahildeki ateşten kurtulmak için barındıkları kayıklara benzetildiği

⁴⁰ Şentürk, "ateş" md., s. 408.

⁴¹ Şentürk, "aşk" md., s. 384.

⁴² Pala, "Deniz" md., s. 111.

⁴³ Şeyh Galib'in ateşten çokça bahsetmesinin nedenlerinden biri, hatta Hüsn ü Aşk'ı yazmasında ilham kaynağı olarak döneminde gerçekleşen yangınlar gösterilmektedir. Bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Şeyh Galib Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul, 1995, s. 18-19. Şairlerin içinde buldukları devirden, olaylardan etkilendiği düşünülürse Şeyh Galib için yapılan yorum belki Fasih Dede için de söz konusu edilebilir.

⁴⁴ Kenan Yıldız, *1660 İstanbul Yangınının Sosyo-Ekonomik Tahli*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2012, s. 10-13.

dolayısıyla vahdet denizine yani aşka gönül düşürmenin zorluğunun anlatıldığı yorumu yapılabilir.⁴⁵

2.2. Ateş - Sevgilinin Güzellik Unsurları

Divan şiirinde ideal sevgili tipi pek değişmese de farklı özellikleri çeşitli benzetmelere konu olmuştur.⁴⁶ Fasih Dede sevgilinin yüzü, yanağı, beni gibi şiirlerde çokça konu edilen güzellik unsurlarını ateş ile birlikte kullanmıştır.

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

Bakılmaz ârižuña âteşin bir âyinedür

Tahammül eyleyemez pertev-i nezzâre döner⁴⁷

(Yanağın ateşten bir ayna olduğu için, ışığı, bakanın gözünü kamaştıracağından bakmaya güç yetmez.)

Sevgilinin yanağı her daim kırmızı ve parlaktır. Bu özelliklerinden dolayı gül, şarap, güneş, ay, ayna gibi farklı kelimeler yanak için kullanılmıştır.⁴⁸ Zikredilen beyitte Fasih Dede sevgilinin yanağını hem parlaklığından hem kırmızılığından dem vurarak güneşin aynadan yansması sonucu kişinin gözünü kamaştırmasına benzeterek sanki ilâhi mükemmelliğin ve güzelliğin onun yanağından yansması sonucu âşığın aciz kalıp bakamadığını anlatmaktadır.⁴⁹

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

'Îzâr-ı âteşinüñ görse şem'-i pür-ziyâ derler

Şerer sanma ruhuñdan âteş iy nûr-ı Hudâ derler⁵⁰

(Yanağının kırmızılığını görseler ışık saçan güneş derler. Yanağından çıkan ateşi kıvılcım sanma nûr-ı Hudâ derler.)

Sevgilinin yanağı o kadar kırmızı ve parlaktır ki görenler onu güneşin en parlak olduğu vakitteki hali zannederler. Güneş ışınlarının etrafı aydınlatması gibi ateş topu olan sevgilinin yanağından çıkan ışınlar da etrafı aydınlatan bir nurdur.⁵¹

⁴⁵ Ateş kayığı ile ilgili farklı bilgiler için bkz. Pala, *Dört Güzeller*, s. 330-331; zevrak-kadeh ilişkisi için bkz. Savaşkan Cem Bahadır, *16. Yüzyılda Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarap ile İlgili Unsurlar*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 298.

⁴⁶ Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Dergâh yay., İstanbul, 2015, s. 498.

⁴⁷ G. 113/3, s. 91. Benzer beyit için bkz. G. 260/1, s. 175.

⁴⁸ Pala, "had" md., s. 181-182.

⁴⁹ Şentürk, "ayna" md., s. 489.

⁵⁰ G. 116/1, s. 93.

⁵¹ Güneşle ilgili bir diğer benzetme için bkz. G. 62/3, s. 62.

Beyaz olarak görünen güneş ışınlarının diğer bütün renkleri de içine alması ehl-i tasavvufun her şeyin aslını Mutlak Nûr'a dayandırma anlayışını sembolize etmektedir.⁵² Bununla birlikte kırmızı renk ise daha çok Allah'ın celâlini ve azametini simgelemektedir. Tasavvufta celâl tecellisi hadd-i zâtında bulunmayıp eşya zıtları ile idrak edilebildiğinden cemâli göstermek için tasavvur edildiği belirtilmektedir.⁵³ Bu açıklamalar dikkate alındığında Fasih Ahmed Dede'nin ateş gibi kırmızı görünen sevgilinin yanağının aslında beyaz bir nur olduğunu ifade etmesi vahdet-i vücud anlayışının bir yansıması olarak görülebilir.

Bunların yanında beyitte nûr-ı Hudâ ve ateş kelimelerinin bir arada bulunması divan şiirinde çokça kullanılan Hz. Mûsâ'nın ilk vahyini aldığı hadiseye bir telmih olduğunu düşündürmektedir.⁵⁴ Zîra beyitte, Hz. Mûsâ'nın ailesini ısıtmak için uzakta gördüğü yanan ateşin yanına geldiğinde onun güneş gibi gözleri kamaştırın Allah'ın nûru olduğuna şahitlik etmesi hususuna benzer unsurlar dikkat çekmektedir. Yine ateş anlamına gelen *nâr* ile aydınlık, ışık manasındaki *nûr* kelimelerinin aynı kökten geldiği nârın da nûr özelliği barındırdığı hatırlandığında, beyitte geçen söz konusu kelimeler varlıkların özündeki vahdetin temsillerinden biri olarak okunabilir.

Mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlü

Çün mihr-eşer itdi dile meh-tâb-ı cemâlün

*Âteşlere yakdı tenimi tâb-ı cemâlün*⁵⁵

(Ay ışığı yüzün güneşin alâmeti olduğu için yüzünün ziyâsı tenimi ateşlere yaktı.)

Sevgilinin yüzünün çeşitli açılardan güneşe ve aya teşbihi divan şiirinde çokça kullanılan unsurlardan biridir. Şair bu beyitte parlak yüzlü sevgilisinin yüzündeki nûru aya benzetirken bu parlaklığın güneşten geldiği için aynı zamanda yakıcı da olduğunu belirterek, kırmızı yanaklarının ateş koru gibi kendisini yaktığını ifade ediyor. Bu beyitte Fasih Dede'nin birden fazla âyete telmihte bulunduğu düşünülebilir. Fasih Dede'nin beytine bakıldığında güneşin ısı ve ışık kaynağı olduğu ayın da bu ışığı yansıtmasıyla parlaklık kazandığı gerçeği çok açık bir şekilde

⁵² Ali Yıldırım, "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", *Milli Folklor Dergisi*, 2006, sa: 72, s. 10.

⁵³ Ali Yıldırım, "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", s. 11-12.

⁵⁴ Bkz. Tâ-hâ 20/10-15.

⁵⁵ G. 260/1.

görülmektedir. İlk olarak bu gerçeğin ifade edildiği "Gökte burçları yaratan, içlerinde (ışık) saçan bir kandil (bir güneş) ve (yansıtıp) aydınlık veren bir ay var edenin (Allah'ın) şânı ne yücedir."⁵⁶ âyetine bir gönderme söz konusu edilebilir. "Ama göz dehşetten kamaştığı, ay tutulduğu, güneş ve ay bir araya getirildiği zaman"⁵⁷ âyetlerindeki kıyamet sahnesi tasvirinde geçen ay, güneş ve parlaklığın bir arada beyitte kullanılması ile şarin teninin ateşlere verilmesinden bahsederek kıyamet günü kişinin günahlarından duyduğu pişmanlık sebebiyle için için yanmasının bu âyeti anımsattığı da söylenebilir.

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

'Aceb mi âteş ile ülfet itse pervâne

*Mizâc-ı dil-ber-i rüşen-'îzârî âteşdür*⁵⁸

(Pervane ateş ile münasebette bulunsa bu şaşılacak bir şey midir? Dilberin parlak yanağının tabiatı zaten ateştir.)

Şair, edebiyatta çok meşhur bir ikili olan *pervane* ile *şem'* ilişkisine dikkat çekerek sevgilinin yanağını ateşe yani şem'e, âşığı ise gündüzleri karanlık yerlerde bulunan, hava kararınca da gördüğü ziyaya doğru koşan, gözleri kamaştığı için o ışıktan ayrılamayan sonunda kanatları ve vücudu yanan pervaneye benzetmiştir.⁵⁹ Böylelikle âşığın sevgilisinin yanağının parlaklığından gözünün kamaşıp, ondan uzak duramamasının ve onun ateşiyle yanmasının hayret edilecek bir durum olmadığını belirtmektedir.⁶⁰

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

Ruhuñdan ayrılamaz hâlveş süveydâmuz

*Semenderüñ belî cây-ı karârî âteşdür*⁶¹

(Kalbimizdeki karartı ben gibi yanağından ayrılamaz. Elbette semenderin karargâhı ateştir.)

Kalbin ortasında bulunan karartı/kalpte gizlenen günah anlamına gelen süveydâ, kalbin tam ortasında bulunan siyah bir nokta olarak tarif edilmektedir.

⁵⁶ el-Furkan 25/62.

⁵⁷ el-Kıyâme 75/7-9.

⁵⁸ G. 86/4, s. 76.

⁵⁹ Onay, "Pervâne-şem'" md., s. 333.

⁶⁰ Benzer beyit için bkz. G. 85/2, s.75.

⁶¹ G. 85/4, s. 75.

Kalbin ortasında gönül, gönlün içinde de süveyda bulunmakta bu sebeple süveydâ en üstün idrak noktası ve ilahi aşkın tecelli ettiği mekân olarak görülmektedir.⁶² Fasih Dede bu mühim kararı/ kara benek ile yine divan şiirinde önemli bir güzellik unsuru olan ben arasında münasebet kurmuş, bu kara beneği ateşe teşbih ettiği yanağın içinde bulunan, aşk ıztırabının sembolü olan, ateşte yaşadığına ve bu ateşten uzak kaldığında öldüğüne inanılan efsanevî bir hayvan olan semendere benzetmiştir.⁶³ Böylelikle uzaktan bakıldığında ateşin içinde siyah bir nokta gibi görünen semender ile ateş gibi kırmızı olan yanaktaki ben arasında görsel olarak da bir ilişki kurulan beyitten aşkın, gönlünün en derin noktasından sevgiliye bağlı olduğu, ancak sevgilinin aşk ateşinde yaşayabileceği anlaşılmaktadır.

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

Kemâl-i mu'ciz-i hüsn ü cemâlidir yârûn

Ki hattı tâze çemendür 'îzârî âteşdür⁶⁴

(Yârin cemâli ve güzelliği insanı âciz bırakan mükemmelliğindedir. Öyle ki yüzündeki ayva tüyleri sanki taze çimen, yanağı da ateş gibi aldır.)

Fasih Dede bu beytinde sevgilinin yanağını ateşle çokça anılan güle, yüzündeki ayva tüyleri de bu güllerin altında bulunan taze çimenlere dolayısıyla sevgilinin cemalini ateş kırmızısı güller ile canlı yeşil çimenlerin bulunduğu mükemmel bir bahçeye benzeterek mucizevî olduğunu belirtiyor.⁶⁵

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Tâb-ı hüsn-i rûyî nûr-ı mîhr ü mâha dâğ olur

Yok nigâha tâb-ı âteşden niğâb ister gönül⁶⁶ (273/4)

(Yüzünün güzelliğinin ışığı ay ile güneşe nişan olur. Ateşin hararetinden bakamaz peçe ister gönül.)

Yukarıdaki beyitte sevgilinin yüzünün parlaklığının daha önce benzetilen ay ve güneşten de fazla olduğu, yanağının, dudağının kırmızılığının yakıcı bir ateş

⁶² Pala, " süveydâ" md., s. 416.

⁶³ Ömer Ferit Kam, *Divan Şiirinin Dünyasına Giriş Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı*, haz. Halil Çeltik, Birleşik yay., Ankara, 2008, s. 147.

⁶⁴ G. 85/3, s. 75

⁶⁵ Bahçenin Osmanlı kültüründe önemli bir yer tutması, önemli eserlerin çiçek ve bahçe isimleri taşıması, Bostan, gülistan, gülşen vb., Kur'an'da tasvir edilen cennetin Müslüman bahçeleri için ilham kaynağı olması gibi hususlar göz önüne alındığında, sevgilinin yüzü ile bahçe arasında kurulan ilişkiler daha iyi anlaşılabilir. Bkz. Cihan Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği*, Kapı yay., İstanbul, 2010, s. 36.

⁶⁶ G. 273/4, s. 183.

gibi çıplak gözle bakılamayacak kadar hararet verdiği belirtilmiştir. İkinci musrada bir yandan sevgilinin ateşin çok kuvvetli olduğu anlatırken diğer taraftan Mecûsi rahiplerin dua sırasında nefesleriyle ateşi kirletmemek için yüzlerinde beyaz bir örtü kullandıklarına atıfta bulunarak sevgilinin tazim edildiği düşünülebilir.⁶⁷

2.3. Ateş- Şarap- Sarhoşluk

Divan edebiyatında kırmızı rengi sebebiyle ateşin şaraba şarabın da ateşe benzetimi oldukça yaygındır. Diğer yandan şarabın içene hararet vermesi sebebiyle de bu benzetmelerin yapıldığı düşünülebilir.⁶⁸ Fasih Dede de pek çok şair gibi şarabın yanında şarap için kullanılan kâse, kadeh gibi kaplar ile sarhoşlukla ilgili terimleri ateşle birlikte kullanmıştır.

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

Olsun cemâlün âteş-i meyden fîrûğ-nâk

*Sâğar be-dest meclise gel âb u tâb vir*⁶⁹

(Cemalin mey ateşinden ışık saçsın. Elinde kadeh meclise gel aydınlık ver.)

Şarap içildikten sonra alkolün tesirinden dolayı damarların genişleyerek kan akışının hızlanması ile insan bedeninde bir takım değişiklikler meydana geldiği ve bunlardan birinin yüzde kızarıklık olarak ortaya çıktığı bilinmekte, yanaklarda meydana gelen bu kızarıklık edebiyatta şairane yollarla ifade edilmektedir.⁷⁰ Fasih Dede de mey ateşi ile şarabın yüzde bıraktığı bu etkiyi kastederek, sevgiliden bu kırmızı parlak yüzü ve aydınlık veren meşaleye/kandile benzettiği kadehi⁷¹ ile izbe köşelerde, mahzenlerde kurulmuş meclis olarak da adlandırılan meyhaneyi aydınlatmasını istemiştir.⁷²

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

Sâki ki 'aks-i rüyını sâğarda gösterür

*Âteşle âbı hâsılı bir yirde gösterür*⁷³

(Sâki ki yüzünün yansımını kadehte gösterir. Ateşle suyu hâsılı bir yerde gösterir.)

⁶⁷ Şinasi Gündüz, "Mecûsilik" md., DİA, XXVIII, 283.

⁶⁸ Şentürk, "ateş" md., s. 405.

⁶⁹ G. 95/3, s. 81.

⁷⁰ Bahadır, 16. Yüzyılda Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarap ile İlgili Unsurlar, s. 124.

⁷¹ Bahadır, 16. Yüzyılda Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarap ile İlgili Unsurlar, s. 312.

⁷² Pala, "harabât" md., s. 192.

⁷³ G. 39/4, s. 49.

Ateşle su bir arada bulunmaları mümkün olmamaları sebebiyle çok kullanılan tezat kalıplarından biri olarak belirtilmektedir. Aynı zamanda ateş renginde olduğu halde sıvı bir özellik göstermesi açısından bu ikili şarabı nitelemek için kullanılmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla burada ilk bakışta ateş ile kastedilen şaraptır.

Kadeh, içki sunan anlamına gelen sâkî, meclise neşe ve parlaklık veren, ortada dolaşarak içki dağıtan kimsedir.⁷⁵ Sâkînin taşıdığı kadeh ve şarap sevgilinin çeşitli güzellik unsurlarını nitelemek için kullanılmaktadır. Bu sebeple ateş olarak nitelenen kadehteki şarap aynı zamanda sevgilinin yanağını, dudağını ve yüzünü simgelemektedir.

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

Ne kadar pâyına yüz sürdüm ise âb gibi

*Serkeş oldı o perî âteş-i pür-tâb gibi*⁷⁶

(Su gibi ne kadar ayağına yüz sürdüm ise o peri parlak ateş gibi sarhoş oldu.)

Yukarıdaki musraların anlaşılabilmesi için *peri* ve *ayağına sürmek* deyiminin izah edilmesi gerekmektedir. İnanişâ göre çok güzel olan periler su kıyılarında yaşamakta, onları görenler perilere âşık olmakta ve akıllarını kaybetmektedirler. Şairler de perilerin akıl alıcı özellikleri ile şarapla insanların aklını alması arasında alaka kurmakta ve bu sebeple sâkîler için de peri benzetmesi yapmaktadırlar.⁷⁷ *Ayağa yüz sürmek* deyimini ise otoriteye itaat ve onun karşısında aczin bir ifadesi olarak sergilenen davranış olarak tanımlanmakta, âşıklar sultanı olan sevgili için de bu ibarenin kullanıldığı belirtilmektedir.⁷⁸ Bu açıklamalar göz önüne alındığında şairin sevgiliyi su kıyısında yaşayan akılları baştan alan ve âşıkların kul olduğu bir kimse olarak ifade ettiği düşünülebilir. Diğer yandan su ile kullanıldığında farklı anlamlar meydana getiren *ayağa gelmek* deyiminin de beyitteki ifadelere yakın olduğu düşünülmektedir. Nehrin doğduğu yere baş denize döküldüğü yere ise ayak denmektedir. Ayak aynı zamanda kadeh manasına da gelmektedir. Bu sebeple ayağa

⁷⁴ Şentürk, "ateş" md., s. 406.

⁷⁵ Levend, "sâkî" md., s. 387.

⁷⁶ G. 425/1, s. 271.

⁷⁷ Bahadır, 16. Yüzyılda Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarap ile İlgili Unsurlar, s. 272.

⁷⁸ Şentürk, "ayak" md., s. 440-441.

gelmek kadehe dökülmek anlamında da kullanılmıştır.⁷⁹ Dolayısıyla perinin kadehe benzetildiği düşünüldüğünde suyun ayağa gelmesi/yüz sürmesi şarabın kadehe konması anlamına gelmekte olduğu ve âşığın bu kadehi doldurdukça peri olan sevgilinin çokça sarhoş olup yüzünün parlak bir ateşe dönüştüğü yorumu yapılabilir.

2.4. Ateş-Su

Ateş ile suyun bir arada bulunamamalarından doğan tezat şairler tarafından şiirlere konu edilmiştir. Bu ikili, kimi zaman kızgın demire su dökülmesiyle elde edilen kılıç için, kimi zaman akıcı ve ateş renginde olması hasebiyle şarap için, bazen kanlı gözyaşlarını, bazen de imkânsız durumları, zorlukları ifade etmek için kullanılmaktadır. Fasih Dede'nin de ateş ile suyu bir arada kullandığı beyitleri mevcuttur. Bunlardan ilki söz edilen kanlı gözyaşıyla ilgilidir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Feyz-i 'ışkuñ bende gel seyr eyle iy sero-i revân

Ħasretüñde dîdeden âteş aqtıdum şü gibi⁸⁰

(Ey uzun boylu sevgili aşkının feyzi bende, gel seyreyle, hasretinden gözümden su gibi ateş – kanlı gözyaşı- akıttım.)

Âşık sevgilisinin hasretinden kanlı gözyaşları dökmektedir. Bu gözyaşları o kadar çoktur ki su gibi akıp gitmektedir. Burada birbirine zıt iki unsur olan ateş ile su gözyaşını betimlemede kullanılmıştır.⁸¹

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Seni gördükte dîdem 'âlemi garğ-âb-ı hûn eyler

Olup iy nûr-ı çeşmüm görmesem rûyuñ cihân âteş⁸²

(Seni görünce gözüm âlemi kanlı gözyaşına gark eder. Ey gözümün nûru yüzünü görmesem cihân ateş olur.)

Şair beyitte, âşığın hicrânından gönlündeki yangının cihânı yakacak kadar olduğunu, sonunun hicranla bitmesi korkusundan bir türlü huzur bulamadığı vuslatı⁸³ sebebiyle aynı cihânı boğacak kadar da kanlı gözyaşı akıttığını belirtmiştir.⁸⁴

⁷⁹ Şentürk, "ayak" md., s. 435-436.

⁸⁰ G. 427/6, s. 272.

⁸¹ Benzer beyitler için bkz. G. 136/4 s. 105; G. 254/4, s. 172; G. 312/2, s. 205; G. 400/4, s. 258.

⁸² G. 208/2, s. 144.

⁸³ Pala, "vuslat" md., s. 476.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Düdüş bir piç ü tâb-ı nâr-ı hicrânım henüz

Seyr-i rüyün âteşün teskin iderken şu gibi⁸⁵

(Senin yüzünün ateşini/kızılığını/nurunu seyr edişim su gibi gönlümü teskin ederken ayrılık ateşinin ıstırabıyla hala tüten bir duman gibiyim.)

Sevgilinin yüzü ayva tüleriyle birlikte âşğın seyretmeye doyamadığı ayı andırmaktadır. (Bu açıdan bakıldığında ateş ile sevgilinin yüzü, dumanla da ayva tüyleri kastedilmiş olabilir.) Nurlu haliyle görülen yüz, âşğın dertlerinin son bulmasına içinde bulunduğu karanlığı yok etmesine sebep olur.⁸⁶ Böylelikle sevgilinin seyri ateşin üstüne su dökülmesiyle teskin edilmesi ve bu esnada çıkan dumanlara benzetilirken, âşğın ayrılık acısıyla eylediği âhlar kıvrıla kıvrıla göge doğru çıkan dumana benzetilmiştir.⁸⁷ Tütmek, kıvrılmak olarak çevirdiğimiz *piç ü tâb* terkihi aynı zamanda telaş, şaşkınlık, endişe, ıstırab gibi manalara da gelmektedir.⁸⁸

Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

Mey gördüğünce serkeş olur teng-mizâc

Müşkildir itmek âteş ile âb imtizâc⁸⁹

(Sıkıntılı mizacı olan/çabuk öfkelenen kimse şarap görünce sarhoş olur, ateş ile suyu birleştirmek zordur.)

Ateş ve suyun bir arada bulunduğu şaraba hayret verici, sıra dışı bir nesne gözüyle bakılmaktadır.⁹⁰ Beyitte bu bağlamda bir yandan ateş ve su ile şarap kastedilirken diğer yandan canı dar, çabuk öfkelenen kimse ateşe, şarap da bu ateşi söndüren suya benzetilerek ateş ile suyun bir arada bulunmasının zor olduğu anlatılmaktadır.

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

O şüh giryemizi âb-ı hoş-nümâ mı şanur

⁸⁴ Kanlı gözyaşı ile ateş arasındaki ilişkiye daha önce değinilmişti. Bkz. G. 427/6.

⁸⁵ G. 427/3, s. 272.

⁸⁶ Pala, "didâr" md., s. 117.

⁸⁷ Pala, "dûd" md., s. 124-125.

⁸⁸ Mehmed Salahî Bey, "piç" md., Kâmûs-i Osmânî, nşr. Ahmed Muzafferüddin, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1313, c. II, s. 350.

⁸⁹ G. 39/1, s. 39.

⁹⁰ Şentürk, "ateş" md., s. 406.

*Duhân-ı âteş-i dil-süzümüz hevâ mı sanur*⁹¹

(O şuh, gözyaşımızı hoş görünen su mu sanır? Yanan gönlümüzün ateşininin dumanını hava mı sanır?)

Daha önceki beyitlerde açıklanmaya çalışılan su-ateş-gözyaşı ilgisi burada da söz konusu edilebilir. Yine bu beyitte aşkın yakıcı bir ateşe benzetildiği görülmektedir. Anâsır-ı erba'adan hava ve su ile ateşin birlikte kullanılması dikkat çekicidir. Bunlardan ateş-su ilişkisinden bahsedilmişti. Ateşin tutuşmasını, hararetlenmesini, hareketlenmesini sağlayan unsur aslında genel anlamda havadır. Hava ayrıca gelip geçiciliği ifade eder. Heva ise arzu, istek, nefsin tabiatın gereğince suflî cihete yönelip ulvî cihetten yüz çevirmesi gibi anlamına gelmektedir.⁹² Böylelikle Fasih Dede'nin bir yandan aşkın gelip geçici olmadığını delilleriyle sunarken diğer taraftan divan edebiyatındaki klasik mâşuk tavrından söz ettiğini belirtebiliriz.

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

Nüş-ı mey eyledükçe ruhuñ tâb-dâr olur

*Âteş 'acebdür âb görüp şu'le-bâr olur*⁹³

(Mey/şarap içtikçe yanağın parlak olur. Ateş acayıptır su görünce ışık saçıcı olur.)

Beyitteki ateş ile diğer kelimeler arasındaki ilişkiyi çözebilmek için ikinci musrada geçen ateşin su gördüğünde ışık saçmasının ne anlama geldiğini anlamlandırmak gerekmektedir. Kılıç, demire su verilerek yapılması, parlak kılıcın su gibi görünmesi, birbirine çarpan kılıçların kıvılcımlar çıkartması gibi hususlardan ötürü *âb-ı âteş-bâr, âb-dâr* sıfatlarıyla kullanılmıştır.⁹⁴ Dolayısıyla Fasih Dede'nin şarap içtikçe kızaran yanağı, kızgın demire su döktükçe kıvılcım saçan ve sonrasında su gibi parlak olan kılıca benzetmiş olduğu düşünülebilir. Malumdur ki az su ateşi harlandıracağı gibi, gözyaşının nemi de âşığın gönlündeki harareti arttırmaktadır.

2.5. Ateş-Mekânlar

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Âteş-i 'ışkunla gülşen künc-i küllhandur baña

⁹¹ G. 102/1, s. 85.

⁹² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "heva" md., Kabcacı yay., İstanbul, 2016, s. 165.

⁹³ G. 58/1, s. 59.

⁹⁴ Pala, "kılıç" md., s. 269; Şentürk, "âb" md., s. 23.

Künc-i külhan 'ârzuñ şevkiyle gülşendür baña⁹⁵

(Aşkının ateşiyle gül bahçesi bana külhan köşesi, külhan köşesi de yanağının şevkiyle gül bahçesi gibidir.)

Ateş renk bakımından erguvan, lale, gül gibi farklı çiçeklere, bu çiçekler ile çeşitli ağaçların, tütü, bülbül gibi kuşların bulunduğu, gülzâr, gülşen, gülistân adlarıyla anılan gül bahçesi de içinde kor alevlerin bulunduğu külhana benzetilmiştir. Burada şair aşk ateşiyle yanan kimse için gül bahçesi ya da kor alevler içinde olması arasında bir fark bulunmadığını sevgilinin yanağının arzusu/ışığı ile içinde bulunduğu kor alevlerin gül bahçesine dönüştüğünü söylemektedir. İkinci beyitte geçen 'ârız yani yanak kelimesi divan şiirinde sevgilinin öne çıkan unsurlarından biri olduğu, kırmızılığı ile özdeşleşmiş sevgilinin yanağının kimi zaman ateşe kimi zaman güle benzetildiği daha önce ifade edilmişti. Şevk kelimesi ise şiddetli arzu, ışık, neşe manalarının yanında diken anlamına da gelmektedir. Böylelikle şair kullandığı terkiplerle bir taraftan sevgilinin yanağına olan düşkünlüğünü dile getirirken diğer yandan dikenini ile birlikte bir gül tasvir ederek korların nasıl güllere dönüştüğünü anlatmaktadır.⁹⁶

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

Dil âteş dîde âteş sine âteş çeşm-i cân âteş

Halîl-i nâr-ı 'ışk-ı yâra hân u hânumân âteş⁹⁷

(Ateş hem gönül hem göz hem sine hem de çeşm-i candır. / Yârin aşk ateşinin İbrahim'ine sofa ile ocaktır ateş.)

Fasih Dede'nin sadece bu beyti bile ateşle ne derece münasebeti olduğunu göstermek için kâfi gelebilir. Gönlü, gözü, göğsü, âb-ı hayatı, yârin aşkını ve bütün hayatı hülasa ne varsa sadece ateşten ibaret görmektedir.⁹⁸ Gönül, göz ve su ile

⁹⁵ G. 5/1, s. 29.

⁹⁶ Benzer anlamdaki beyitler için bkz. G. 208/3, s. 144; G. 305/5, s. 202.

⁹⁷ G. 208/1, s. 144.

⁹⁸ Şeyh Gâlib'in 'Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cüybâr âteş' (Şeyh Gâlib Dîvânı, haz. Naci Okçu, T.D.V. yay., Ankara, 2011, G. 164/1, s. 449) mürasasıyla başlayan ateş redifli gazeli ile Şehrî'nin ateş redifli gazelinin çeşitli yönlerden karşılaştırılıp tahlilinin yapıldığı çalışmada Şeyh Gâlib'in Şehrî'den etkilenmiş olabileceği ifade edilmektedir. Bkz. Şener Demirel, "Ateş Redifli İki Matla Beytinin Karşılaştırmalı Tahlil Denemesi", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2000, c. 10, sa: 2, s. 65-89. Aynı Mevlevihâne'ye mensub Şeyh Gâlib'in Fasih Dede'den etkilenen isimlerden biri olduğunu belirtmiştik. Şeyh Gâlib'in gazeli –divanında belirtme de- Fasih Ahmed Dede'ye nazire gibi görünmektedir. Zira nazirede genelde aranan; vezin birliği, redif birliği, teşbih unsurları açısından birlik gibi hususlar söz konusu gazelerde mevcuttur. Şeyh Gâlib'in bu gazeli üzerine bir makale kaleme alan M. Fatih Köksal'ın ifadesi de görüşümüzü kuvvetlendirmektedir: "Gâlib'in nazire olduğu belli olan bu şiirini kime nazire olarak yazdığını bilemiyoruz." (Köksal, a.g.e., s. 111)

ateşin ne tür ilgileri olduğuna değinilmişti. Beyitteki *Halil-i nâr* Hz. İbrahim'in Nemrud tarafından atıldığı ateştir. Divan edebiyatında ateşin gül bahçesine dönüşmesi, Hz. İbrahim'in ateşe atılması hadisesine telmihle anılır. Hz. İbrahim'in ateşe atılacağı zaman bir isteği olup olmadığını soran Cebrail'e "Allah ne dilerse onu yapsın." cevabını verdiği rivayet edilmektedir. İbrahim (as) kendisini tamamen Allah'a teslim etmiş ve böylelikle hakiki âşığın da sembolü olarak görülmüştür. Onun gibi aşk ateşinde yanıp sabredenler "Halil" unvanını alabilirler. Çünkü aşk ateşi ile yanan kimseler temizlenir ve gönülleri nurla dolup, aydınlanır.⁹⁹ Hz. İbrahim gibi aşk ateşinde yanmalarına rağmen sabredenlerin, sevgilinin güzelliği, ağzı, vuslatı, gamı ve hasreti gibi her biri ateş olarak ifade edilenlerin tamamı için kullanılan sofranın anlamına gelen hân da o sofranın içinde bulunduğu ev/ocak da haliyle ateş olmaktadır. Han ve hanmân ile yine Hz. İbrahim'in asla misafirsiz yemek yemediği Halil sofrasına atıfta bulunduğu söylenebilir.¹⁰⁰ Ayrıca Hz. İbrahim'in ateş içinde uzunca bir zaman kaldığı, Nemrud'un yüksek bir bina yaptırıp ateşin içine baktığında Hz. İbrahim'i ateşin içinde oturur vaziyette gördüğü rivayet edilir.¹⁰¹ Bu görüntü dolayısıyla sevgilinin yanağı ateş olarak düşünüldüğünde Fasih Ahmed Dede'nin, Hz. İbrahim gibi yanmaya gönüllü bir âşık olarak ateşin ona yurt, en güzel oturma yeri olacağını belirttiği de ifade edilebilir.

2.6. Ateş-Gül-Bülbül

Ateş çeşitli yönlerden güle, laleye, gül bahçesine ve bu bahçeye ait olan diken, çalı çırpı gibi maddelere benzetilmiştir. Bülbül ise aşkın bütün hallerini yaşayan, uzak kaldığı gül yüzünden feryat, figân edip nağmeler söyleyen, ateş olan gülün yakması ve rengi dolayısıyla küle benzetilen ve başka şekillerde de anlatıla gelen bir kuştur.¹⁰² Bununla birlikte *Gül-Bülbül* ikilisi divan edebiyatında kullanılagelen meşhur mazmunlardan biridir. Bu başlık altında daha çok ateşin bülbüle tesiri, küle dönüştürmesi ve ateş ile lale, gül gibi çiçeklerin ilişkisi incelenecektir.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Âteş urdı âh-ı bülbül cümle gül-berg-i tere

⁹⁹ Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik yay., Ankara, 2007, s. 99.

¹⁰⁰ Pala, "hân" md., s. 190.

¹⁰¹ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 2004, s. 158-159.

¹⁰² Abdullah Eren, "Şeyhülislâm Yahya Divanı'nda Bülbül", *Celal Bayar Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, Manisa, 2005, c. 3, sayı: I, s. 47.

*Tâ bu deñlü süz 'acebdür bir avuc hâkistere*¹⁰³

(Bülbülün âhı bütün taze gül yapraklarını yaktı / Bir avuç küle bu kadar tutuşma şaşılacak bir şeydir.)

Daha çok gül dalları ve yaprakları arasında görülen bülbül, rengi ile ateşi çağrıştıran gülün yangınından arta kalan, bedeninin üst kısmının koyu alt kısmının sütlü kahve olmasından dolayı küle benzemektedir.¹⁰⁴ Âşık gül bahçesinin dertli bülbülü gibidir. Sürekli feryat etmektedir. Gül ise âşiğa yüz vermeyen zâlim sevgilidir. Gülün aşk ateşinden yanıp küle dönen bülbül şekillerde gülün dibine dökülmekte böylelikle küle dönmüş bülbül bahar geldiğinde taze bir gül olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵ Ayrıca kül kelimesi gül kelimesine benzemekte -hatta Osmanlı Türkçesi'nde yazılışları genelde aynıdır- bu yolla da aralarındaki ilişki pekiştirilmektedir.¹⁰⁶ Fasih Dede de bu bağlamda bir avucu ancak kaplayacak küçüklükte olan kuşun gönül yangınının büyüklüğünün şaşılacak bir durum olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Bülbül-i 'ışkun müsâvidür baña âteşle gül

*Her ser-i hâr-ı çemen a'lâ nişimendür baña*¹⁰⁸

(Aşkın bülbülü olarak benim için ateşle gül aynıdır. Bahçedeki her dikenin başı en güzel oturma yeridir.)

Bülbül hicran çeken âh u figânlar eyleyen âşiği, gül ise al yanaklı acımasız sevgiliyi temsil etmektedir. Sevgili ile gül ilişkisini Fasih başka bir beytinde şöyle ifade etmektedir:

Rast geldim yâra bir nahl-i revân olmuş gelir

*Serde gül destinde gül ceybinde gül dâmende gül*¹⁰⁹

(Yürüyen bir süs ağacı olan yâre rast geldim, başında gül, elinde gül, yakasında gül, eteğinde gül)

¹⁰³ G. 404/1, s. 258.

¹⁰⁴ Cemal Kurnaz, "bülbül" md., *DİA*, VI, s. 486.

¹⁰⁵ Onay, "bülbül" md., s. 99.

¹⁰⁶ Eren, "Şeyhülislâm Yahya Divanı'nda Bülbül, s. 50.

¹⁰⁷ Gülün ateşiyle bülbülün küle dönmesi ile ilgili diğer beyitler için bkz., G. 29/5, s. 43; G. 80/5, s. 73; G. 85/5, s. 76; G. 179/5, s. 127; G. 267/7, s. 180; G. 277/1, s. 185.

¹⁰⁸ G. 6/3, s. 30.

¹⁰⁹ G. 267/3., s. 180.

Her yeri gül/ateş olan bu sevgili bülbülü yakarak küle döndürmektedir. Bülbülün ise bu duruma razı, Hz. İbrahim (a.s.) gibi ateşlere atılmaya hazır olduğu zikredilmektedir. Bülbülün yanarak dönüştüğü külün gül dibine dökülerek yeni bir gül oluşmasını sağladığı fikrine daha önce değinilmişti. Buradan yola çıkarak ateşle yanyor olsa da sonunda dikenin/rakibin üstünde bir gül olacağı düşüncesiyle bir birliktelikten söz edilmiş, vahdet-i vücud düşüncesine atıfta bulunulmuştur.

Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlün

Gül ile şâhın-ı çemen bâğ-ı cinândur elbet

Şoñra bülbüllere her hâr u hası âteş olur¹¹⁰

(Gül ile çimenlik cennet bahçesidir fakat bülbüllere her çeri çöpü (rakip) ateş olur.)

Bülbülün güle ulaşmasını engelleyen her türlü engel rakibidir. Burada da bahçenin tamamının gülün sayesinde âdeta cennet bağlarından biri olduğu, ancak bu güzellik kaynağına ulaşmayı engelleyen -ateş tutuşturmak için kullanılan- her çer çöp âşığın gönül yangınına sebep olduğu belirtilmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere bu beyitte de şairin gül ve çimenler ile sevgilinin ayva tüyleriyle kaplı yüzüne teşbihte bulunduğu böylelikle sevdiğinin yüzünü, gülzârını cennet bahçesine benzettiği, cennete ulaşmak için nasıl ki zorlu imtihanlardan, dikenli yollardan geçmek gerekiyorsa sevgiliye ulaşmak için de rakiplerin bulunmasının olağan olduğundan bahsettiği söylenebilir.

Mefâ'ilün Fe'îlâtün Mefâ'ilün Fe'îlün

Kıyâs itme gül ü lâle-zârı âteşdür

Bu gül-sitân-ı elemdür ki hârî âteşdür¹¹¹

(Gül ile lale bahçesini kıyas etme ateştir. Bu elemin gül bahçesidir ki dikenî ateştir.)

İran mitolojisinde bir yaprağın üzerindeki çiy tanesine yıldırım düşmesiyle alev alan yaprağın donup kalmasıyla ortaya çıktığı söylenen lalenin ortasındaki siyahlık da yıldırımdan kalan yanık izi olarak ifade edilmiştir. XV. yüzyılda şiire iyice yerleşen lalenin XVI. yüzyılda artık gül ile amansız bir rekabete girdiği

¹¹⁰ G. 63/3, s. 63.

¹¹¹ G. 85/1, s. 75.

belirtilir.¹¹² Fasih'in bu beytinde söz konusu mücadeleye olan atf görülebilir. Tıpkı gül gibi lale de kırmızı rengi ile sevgilinin yanağı ve âşığın gözyaşlarına dolayısıyla ateşe benzetilmiş, lalenin ortasında bulunan karalık da âşığın bağrında meydana gelmiş bir yara, dağlama olarak betimlenmiştir.¹¹³ Diken ise bülbülün güle ulaşmasını engelleyen âşığın gönlünü bin parça eden rakiptir ve sevgiliye eziyet etmektedir. Gül, yanağa benzetilirken diken de yanaktaki sakal olarak düşünülmektedir.¹¹⁴ Zikredilen sebeplerden ötürü bülbülün/âşığın hicranına sebep olan şeyler ateş olarak tasvir edilmektedir.

2.7. Ateş-Yakıcı Olması

Ateş, yakıcı ve yok edici olması açısından da şiirlerde farklı anlatımlara konu edilmiştir.

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Dili âzâr idüp âh u fiğânı olmasun dirsın

*Yağarsın âteşe cânı duhâmı olmasun dirsın*¹¹⁵

(Gönlü kırıp âh u fiğân etmesin dersin. Cânı ateşe verip dumanı olmasın dersin.)

Gönül, bazen içi şarap rengi kanla dolu olup kırılğan olduğundan sırça, kadeh, cam, şişe,¹¹⁶ sevgili ise âşığa karşı acımasız, zâlim ve kan dökücü bir kimse olarak tasvir edilmektedir.¹¹⁷ Beyitte gönül cama, bu camın kırılması ile çıkan ses ise sevgilinin cefası altında inleyen gönlün âh u figanlarına benzetildiği, yine bu âh u fiğânların zalim sevgilinin, âşığı, aşk ateşiyle yakması sonucu çıkan duman şeklinde betimlendiği görülmektedir.¹¹⁸

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Çayrılarla tarh-ı bezm idüp Faşîhi döstüm

*Âteş-i pür-süz-ı gayretle kebâb itdün bu şeb*¹¹⁹

(Gayrılarla işret meclisi kurup Fasihi dostum, bu gece çokça yakıcı olan gayret ateşiyle (gönlünü) kebap ettin.)

¹¹² Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, Ötüken neşr., İstanbul, 1997, s. 107.

¹¹³ Pala, "lale" md., s. 284.

¹¹⁴ Pala, "hâr" md., s. 191.

¹¹⁵ G. 332/1, s. 216.

¹¹⁶ Pala, "gönül" md., s. 169.

¹¹⁷ Çapan Özçiftçi, "Hasan Ziyâ'i Divanında İnsan Mefhumi Çerçevesinde Sevgili, Âşık, Rakib", *Yüksek Lisans Tezi*, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Araştırma Enstitüsü, Lefkoşa, 2013, s. 17.

¹¹⁸ Benzer anlamdaki beyitler için bkz. sevgilinin gönlü yakması: G. 245/3, s.166; G. 39/4, s. 49; teni yakması: G. 260/1, s. 175.

¹¹⁹ G. 24/5, s. 40.

Gamların bulunduğu bir hâne, virâne olan gönül ayrıca küçük bir kuşa benzetilmekte, sevgilinin beni tuzak olan saçların içinde bir habbe olunca gönül kuşu gamdan yapılmış bu tuzağa tutulmakta, avlanan bu kuş sevgilinin ateş olan yanağı tarafından bazen de kebab edilmektedir.¹²⁰ Bu kebab aynı zamanda bezimde, içki meclisinde şarapla birlikte sunulan mezelerden biridir.¹²¹

Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlün

Bir cihetden hâzer itmez reh-i hicrânda Faşîh

'Âşıkun âh ile kim piş ü pesi âteş olur¹²²

(Hicran yolunda Fasih hiçbir istikametten sakınmaz / Âşığın âh ile önü arkası ateş olur)

Âh, âşıklık emarelerinin ilki olarak görülen, aşkın ağır yüküne tahammülün tükeniş alâmeti sayılmaktadır.¹²³ Âşıklık iddiasıyla yazan hemen bütün şairler gibi Fasih Dede de çektiği âhlarla ilgili benzetmeler yapmıştır. Âşığın hicrânı aşılması gereken bir çöl, bir dağ gibi meşakkatli bir yol, gönül kuşu için bir tuzak ve bendir.¹²⁴ Fasih Dede de belki bu zorlu yolda, hasret ateşinden kaçmadığını zaten, aşkın yakıcılığını benzettiği, gönlün derinliklerinden gelen aynı *âh*ının bütün cihetlerini sardığını anlatmaktadır. *Âh*ı aynı zamanda yola koyulan kervana,¹²⁵ vuslat yolunda âşığın yol göstericisi olan rehberi olarak da nitelenmektedir.¹²⁶ Bu bağlamda önünün ve arkasının âh olması ile önden yol gösteren rehber ile arkadan gelen kervan da kastedilmiş olabilir.

Mefâ'ilün Fe'îlâtün Mefâ'ilün Fe'îlün

'Aceb mi 'âşık-ı dil-süz iderse girye vü âh

Dem-i firâkda leyl ü nehârı âteşdür¹²⁷

(Gönlü yanmış âşık ağlayıp ah vah etse bu şaşılacak bir şey midir / Ayrılık zamanın gecesi ve gündüzü ateştir)

Âşığın ağzından çıkan âh gönüldeki ateşten yükselen bir dumanı anımsatmaktadır. Hicrandan kaynaklanan içinde kıvılcımlar taşıyan bu duman

¹²⁰ Pala, "gönül" md., s. 169.

¹²¹ Onay, "mezeler" md., s. 292.

¹²² G. 63/5, s. 63.

¹²³ Şentürk, "âh" md., s. 162.

¹²⁴ Pala, "hasret" md., s. 195.

¹²⁵ Şentürk, "âh" md., s. 167. Âh-kervan ile ilgili başka bir beyit için bkz. G. 63/2, s. 62.

¹²⁶ Şentürk, "âh" md., s. 169.

¹²⁷ G. 86/3, s. 76.

geceleri ateş parıltısıyla, gündüzleri ise ağzından çıkan dumanla her daim âşığın yangınına görünür kılmakta olduğu şeklinde yorumlanabilir.¹²⁸

Ateşin yakıcılığı ile ilgili başka farklı beyitler bulunmakla birlikte, bu beyitler de yukarıda açıklamaya gayret ettiğimiz mısralarla benzerlik arz etmekte ve daha çok hicran ateşinden söz edilmektedir.¹²⁹

Sonuç

Fasih Ahmed Dede'nin gazellerinde ateş kavramının incelendiği bu çalışmada ilk olarak ateş unsurunun tarih boyunca öne çıkan özelliklerinden, toplumlara etkisinden, tasavvuf ve edebiyatta ne tür benzetimlere konu edildiğinden kısaca söz edilmiştir. Akabinde Fasih Ahmed Dede'nin hayatından bahsedilmiştir. Şairin döneminde meydana gelen yangınların, melâmî-sûfi meşrep bir derviş ve âşık oluşunun ateş kavramını şiirlerinde yoğun bir biçimde kullanmasına etki ettiği düşünülmüştür.

Gazellerde ateş figürü ve sembolizmini anlamak adına yedi alt başlık oluşturulmuş, her başlıkta ateşle ilişkisi kurulan kavramların anlam farklılıkları incelenmeye gayret edilmiştir.

Ateş-Tabiat başlığı altında ateşin rüzgâr, bahar, akarsu, deniz gibi unsurlarla olan ilgi ve etkileşimlerin nasıl işlendiği görülmeye çalışılmıştır. Bahar, güllerin yani sevgilinin ortaya çıktığı bir mevsim; rüzgâr, bazen sevgilinin kokusunu getiren bir haberci, bazen âşığın yanık yüreğinden çıkan âhlar gibi yakıp kavurucu sam yeli; akarsu, âşığın gözyaşlarının çokluğundan ortaya çıkan kesintisiz hüznün ve elem; deniz, içine düşenin boğulduğu belâ yurdu olan aşka benzetilmiştir.

Ateş-Sevgilinin Güzellik Unsurları'nda gülle temsil edilen sevgilinin yanağı, dudağı, yüzü ile ateşin kırmızı rengi, harareti, parlak ve ışık saçıcı olması gibi özellikleri arasında çeşitli alakalar kurulduğu görülmüştür. Kendisi de bir ateş topu olarak bilinen güneş ve güneşten aldığı ışığı yansıtan ay, sevgilinin yüzü olarak temsil edilmiştir. Beyaz olarak görünen güneş ışınlarının diğer bütün renkleri de içine alması ehl-i tasavvufun her şeyin aslını Mutlak Nûr'a dayandırma anlayışını sembolize ettiği, dolayısıyla Fasih Ahmed Dede'nin bazı şiirlerinde vahdet-i vücud

¹²⁸ Şentürk, "âh" md., s. 163. Benzer beyitler için bkz. G. 63/1, s.62; G. 79/1, s. 72.

¹²⁹ Benzer beyitler için bkz. G.121/4, s. 96; G. 165/2, s. 165; G.214/2, s. 148; G. 317/4, s. 208; G. 265/2, s. 178; G. 399/3, s. 256.

anlayışını yansıttığı düşünülmüştür. Ateşle ve sevgilinin özellikleri arasında yapılan bu benzetimlerde âyetlere ve Hz İbrahim ile Hz. Mûsa gibi peygamberlerin kıssalarına çeşitli telmihler yapıldığı da gözlemlenmiştir.

Divan Edebiyatında kırmızı rengi, içene hararet vermesi sebebiyle ateşin şaraba şarabın da ateşe yaygın olan benzetimleri Fasih Ahmed Dede'nin gazelleri incelenirken *Ateş-Şarap-Sarhoşluk* başlığı altında ele alınmıştır. Fasih Dede de pek çok şair gibi şarabın yanında şarap için kullanılan kâse, kadeh gibi kaplar ile sarhoşlukla ilgili terimleri ateşle birlikte kullanmıştır.

Ateş-Su başlığı altında aralarındaki tezatlık sebebiyle divan şiirinde çokça yer edinen söz konusu ikili ele alınmıştır. Fasih Ahmed Dede'nin beyitlerinde bu ikiliyi kimi zaman kızgın demire su dökülmesiyle elde edilen kılıç için, kimi zaman akıcı ve ateş renginde olması hasebiyle şarap için, bazen kanlı gözyaşlarını, bazen de imkânsız durumları, zorlukları ifade etmek için zikrettiği anlaşılmıştır.

Ateş-Mekânlar başlığı altında ateşin cennet, gülşen, bağ, külhan gibi yerlerle kurulan ilişkileri incelenmiştir. Böylece, ateşin renk bakımından erguvan, lale, gül gibi farklı çiçeklere, bu çiçekler ile çeşitli ağaçların, tütü, bülbül gibi kuşların bulunduğu, gülzâr, gülşen, gülistân adlarıyla anılan gül bahçesi de içinde kor alevlerin bulunduğu külhana benzetildiği görülmüştür. Ayrıca özellikle bu başlık altında zikredilen beyitlerde Şeyh Gâlib'in Fasih Ahmed Dede'den etkilendiği açıkça görülmüş ve söz konusu ikilinin şiirlerinin bir arada ayrıca incelenmesinin faydalı olacağı düşünülmüştür.

Ateş-Gül-Bülbül bölümünde divan şiirindeki yine çok önemli bir ikili olan gül-bülbül mazmunu ile ateş ilişkisinden bahseden beyitler yer almıştır. Bahsi geçen beyitlerde ateşin çeşitli yönlerden güle, laleye, gül bahçesine ve bu bahçeye ait olan diken, çalı çırpı gibi maddelere benzetildiği, bülbülün ise aşkın bütün hallerini yaşayan, uzak kaldığı gül yüzünden feryat, figân edip nağmeler söyleyen, ateş olan gülün yakması ve rengi dolayısıyla küle benzetilen bir kuş olarak tasvir edildiği müşahede edilmiştir.

Fasih Ahmed Dede gazellerinde ateşin yakıcı ve yok edici olma özelliğine de çokça değinmiştir. *Ateş-Yakıcı Olması* başlığı altında âşğın gönül yangınının, bu yangın sebebiyle ortaya çıkan âh u figanların, hicranın, sevgilinin acımasızlığı

karşısında çekilen acıların ateşin söz konusu özelliği ile anlatıldığı görülen bir diğer husus olmuştur.

Sonuç olarak ateşin, Fasih Ahmed Dede'nin gazellerinde gerek günlük kullanım alanları gerek edebî ve tasavvufî manalarıyla çok katmanlı ve geniş bir yelpazede ele aldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte şairin şiirlerini *âteşin-lehçe* olarak nitelendirmesinin saiklerinin de anlaşıldığı sonucuna varılmıştır

Kaynakça

- Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. Ötüken Neşriyat. İstanbul, 1997.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Şeyh Galib Kitabı*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı. İstanbul, 1995.
- Bahadır, Savaşkan Cem. *16. Yüzyılda Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarap ile İlgili Unsurlar*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul, 2012.
- Batıslam, H. Dilek. "Divan Şiirinde Sabâ". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. XXVI. İstanbul, 2005.
- Beliğ, İsmail. *Nuhbetü'l-âsâr li zeyli zübdetü'l-eş'âr*. haz. Abdülkerim Abdullkadiroğlu. Gazi Üniversitesi. Ankara, 1985.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. edt. Mustafa Çiçekler. Türkiye Bilimler Akademisi. Ankara, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Anka yayınları. İstanbul, 2004.
- Çıpan, Mustafa. *Fasih Ahmed Dede Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı'nun Tenkidli Metni*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya, 1991.
- Demirel, Şener. "Ateş Redifli İki Matla Beytinin Karşılaştırmalı Tahlil Denemesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. c. 10, sayı: 2, 2000.
- Develioğlu, Ferit. "semûm" md.. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitabevi. Ankara 2013.
- Enver, Ali. *Semâhâne-i Edeb*. nşr. Rifat. Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı. İstanbul, h.1309.
- Eren, Abdullah. "Şeyhülislâm Yahya Divanı'nda Bülbül". *Celal Bayar Üniversitesi S.B.E. Dergisi*. Manisa. c. 3, sayı: 1, 2005.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik. İnkılâp ve Aka Kitapevleri*. İstanbul, 1953.

Göre, Zehra. "Divan Şiirinde Cünûn Eyyâmı Olarak Bahar". *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. 2/3. Yaz, 2007.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsilik" md.. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Cilt XXVIII.

İmehanzâde, Mehmet Naili Tuman. *Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı. Bizim Büro yayınları. Cilt 2. Ankara, 2001.

Kam, Ömer Ferit. *Divan Şiirinin Dünyasına Giriş, Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı*. haz. Halil Çeltik. Birleşik yayınları. Ankara, 2008.

Kanar, Mehmet. "انتش" md.. *Farsça-Türkçe Sözlük*. Say yayınları. İstanbul, 2013.

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları. Ankara, 2004.

Köksal, M. Fatih. *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*. Kesit yayınları. İstanbul, 2017.

Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Orhan Köprülü, Akçağ yayınları., Ankara, 2011.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. trc. Suat Yakup Baydur. Sosyal yayınları. İstanbul, 1994.

Kurnaz, Cemal, "bülbul" md., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Cilt VI.

Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. Dergâh yayınları. İstanbul, 2015.

Mehmed Salahî Bey. "piç" md.. *Kâmûs-i Osmânî*. Cilt II. nşr. Ahmed Muzafferüddin. Mahmud Bey Matbaası. İstanbul, 1313.

Mirzazâde Sâlim Mehmed Efendi. *Tezkire-i Sâlim*. nşr. Ahmed Cevdet. İkdâm Matbaası. İstanbul, 1743.

Mustafa Sâkıb Dede. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*. Cilt 3. tsh. Mehmed Ârif Paşa. Meketebetü Vehbe. Kahire, 1866.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. Türk Tarih Encümeni. Ankara, 1928.

Okçu, Naci. *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları. Ankara, 2011.

Okuyucu, Cihan. *Divan Edebiyatı Estetiği*. Kapı yayınları. İstanbul, 2010.

Onay, Ahmet Talat. "ateş" md.. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. haz. Cemal Kurnaz. Berikan yayınları. Ankara, 2013.

Özçiftçi, Çapan. "Hasan Ziyâ'i Divanında İnsan Meffhumu Çerçevesinde Sevgili, Âşık, Rakib". *Yüksek Lisans Tezi*. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Araştırma Enstitüsü. Lefkoşa, 2013.

Pala, İskender. "ateş" md., *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı yayınları. İstanbul, 2015.

Pala, İskender. *Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş*. Kapı yayınları. İstanbul, 2014.

Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-i Türkî*. Kapı yayınları. İstanbul, 2014.

Şentürk, Ahmet Atilla. "ateş" md.. *Osmanlı Şiir Kılavuzu*. OSEDAM. İstanbul, 2016.

Tanyu, Hikmet. "ateş" md., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt. IV.

Tanyu, Hikmet. "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar". I. *Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi yayınları. Ankara, 1976.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. "heva" md.. Kabalcı yayınları. İstanbul, 2016.

Yıldırım, Ali. "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi". *Milli Folklor Dergisi*, s. 72. 2006.

Yıldız, Kenan. *1660 İstanbul Yangınının Sosyo-Ekonomik Tahlili*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul, 2012.

On Dokuzuncu Yüzyılda Güney Afrika'da Bir Osmanlı Alimi

Ebubekir Efendi

Yusuf YIKMAZ*

Özet

Güney Afrika ve Ümit Burnu 15. asrın sonlarından itibaren; Portekiz, Hollanda, İngiltere gibi Batılı ülkelerin sömürgesi olmuş ve bulunduğu coğrafi konum sebebiyle de sömürgecilerin dikkatini her daim üzerine çekmiştir. Bölgede yaşayan Müslümanların varlığının ise 16. asra kadar dayandığı bilinmektedir. Yine Osmanlı Devleti'nin 16. asır ve sonrasında Uzakdoğu, Cava ve Güney Afrika dolayları ile ilgilendiği ve ilişki kurmaya çalıştığı bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin bu bölge ile doğrudan ilişkisi ise 19. asırda bölge Müslüman halkının ve İngiltere'nin talepleri üzerine Osmanlı Devleti'nin Ebubekir Efendi'yi göndermesiyle gerçekleşmiştir. Çeşitli dini konularda ihtilafa düşen ve kendi aralarında çatışan Müslümanlar çareyi İngiltere aracılığı ile Osmanlı'dan bir alim istemekte bulmuşlardı. Bu gelişmeler üzerine Güney Afrika'ya gönderilen Ebubekir Efendi 1862 yılında Cape Town'a ulaşmış ve Müslüman halk arasındaki ihtilafları çözmeye çalışmıştır. Güney Afrika tarihinde Osmanlı Devleti'nin ve gönderdiği Ebubekir Efendi'nin izleri bugün dahi canlılığını korumaktadır. Ebubekir Efendi'nin yolculuğu ve Ümit Burnu'nda yaptığı faaliyetler Osmanlı Devleti'nin bölgeye yönelik etkilerini anlamak bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebubekir Efendi, Güney Afrika, Osmanlı Devleti, Ümit Burnu, Cape Town.

Abubakr Effendi: An Ottoman Scholar in South Africa in the Nineteenth Century

Abstract

Since the end of the 15th century, South Africa and Cape of Hope has become a colony of Western countries such as Portugal, Netherland and the United Kingdom, and it has always kept the attention of the colonists due to its geographical location. It is known that the existence of the Muslim population in the region dates back to the 16th century. It is known that the Ottoman Empire was interested in the Far East, Javanese and South Africa regions in the 16th century and then trying to establish a relationship. The direct relationship between the Ottoman Empire and South Africa in the 19th century, upon the request of the Muslim people and England, was formed by sending Abubakr

* Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

Effendi. The Muslims, who have been in conflict with various religious issues have found the remedy to ask a scholar from the Ottoman Empire through England. After all, Abubakr Effendi reached Cape Town in 1862 and tried to resolve the conflicts among the Muslim people. The traces of the Ottoman Empire and the Abubakr Effendi are still alive in South African history. Abubakr Effendi's journey and the activities he performed at the Cape of Good Hope provide important clues for understanding the effects of the Ottoman Empire on the region.

Keywords: *Abubakr Effendi, South Africa, Ottoman Empire, Cape of Good Hope, Cape Town.*

Giriş: Ana Hatlarıyla Güney Afrika'da Misyonerlik Tarihi, İslam ve Osmanlı

On beşinci yüzyılın sonlarına doğru eski ticaret yollarının Müslümanların eline geçmesi, Avrupalıların yeni bir ticaret yolu bulmalarını zorunlu kılmıştı. Kilisenin desteği ile birlikte yeni yollar ve kıtalar keşfetmek için Avrupa'dan birçok kâşif ve denizci yola çıkmıştır. Güney Afrika'nın en güneyinde bulunan Ümit Burnu'nu ilk keşfeden ve Avrupa'ya tanıtan Vasco Da Gama 1497-1499 yılları arasında kendisine kılavuzluk yapan Ahmet b. Macid'in de yardımıyla Ümit Burnu yolunu dolaşmış ve ardından da Mozambik'te ilk Portekiz sömürgeciliğini başlatmıştı.¹

On yedinci yüzyılda Ümit Burnu'na Hollandalılar hâkim olmuş ve burada Hollanda Doğu Hindistan Şirketi sömürge valiliğini kurmuşlardır. Sonrasında ise Hollanda'nın güç kaybetmesi ile birlikte bölgede İngilizler de hâkim olmaya çalışmış ve Hollandalılarla mücadele etmişlerdir. Birkaç defa el değiştiren Ümit Burnu 1814 Paris Barış Antlaşması ile İngiltere'ye bırakılmıştır.²

Afrika kıtasında bu gelişmelerle birlikte misyonerlik faaliyetleri de başlamıştır. Hristiyanlığın yayılması amacıyla kilise desteğini hiç esirgemiştir. Öyle ki Vatikan, dünyayı o dönemde kendine bağlı iki güçlü devlet olan İspanya ve Portekiz devletleri arasında, kuzey ve güney yarım küre olarak ikiye bölüp, işgal edecekleri yerleri Hristiyanlaştırmak şartıyla bu iki devlete tapuladığını açıklamıştır.³ Misyonerlik faaliyetlerinin en önemli ağlarından biri Ümit Burnu

¹ Ahmet Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008, s. 28.

² Erna Oliver, Willem H. Oliver, "The Colonisation of South Africa: A Unique Case", *HTS Theological Studies*, 2017, s. 5.

³ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, C. 6, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1978, s. 287.

olmuştur. Bu bölge hem Atlas Okyanusu hem de Hint Okyanusu istikametinde güneyden kuzeye doğru İngiliz, Alman ve Amerikan misyonerlik ağını oluşturur. Ümit Burnu'ndaki bu yoğun misyonerlik faaliyetleri bölge halkının Hristiyanlaşmasında çok etkili olmuştur. Buna karşın İslam devletlerinin Afrika'nın en uç kısımları olan bu bölgelere olan ilgisizliği ve uzaklığı, İslam'ın buralara yayılmasını zorlaştırmıştır. Müslümanların Cape Town'a ne zaman geldikleri kesin olarak bilinmemekle beraber, Hollandalıların burada sömürgeciliği başlattıkları 1652-1662 yıllarında bu bölgede buldukları tahmin edilmektedir. Cape Town'daki Müslümanların büyük bir çoğunluğunun, adalar ülkesi olan Endonezya'dan getirilen siyasi mahkûm ve kölelerin torunlarından oluştuğunu söylemek mümkündür.⁴

Güney Afrika'ya dair çalışmalarıyla tanınan Sonn'a göre Güney Afrika'daki ilk Müslümanlar, Hollandalı sömürgecilerin 1677'den itibaren daha çok Hindistan, Endonezya, Malezya ve Sri Lanka'dan getirdikleri kölelerden oluşmaktaydı. Güney Afrika'da İslam'ın temelini atan şahıs olarak ise Prens Şeyh Yusuf'un adı geçmektedir. Makassar'lı Prens Şeyh Yusuf Malezya'nın Hollandalılar tarafından sömürgeleştirilmesine karşı direnişe önderlik ettiği için Güney Afrika'ya sürülmüştür.⁵

Mekke'de okumuş bir Halveti şeyhi olan Makassarlı Prens Yusuf Hollandalılara karşı uzun bir süre Makassar Krallığı'nın bağımsızlığı için savaşmış, Cape Town'a sürgün edilmiş ve burada Müslümanları etrafında toplamıştı. Burası Güney Afrika'da Müslümanların oluşturduğu ilk ortak yerleşim yeri olmuştu. Şeyh Yusuf sonrasında Güney Afrika'da Müslümanların önderi olan bir başka önemli şahıs ise Tuan Guru (Büyük Hoca) olarak anılan İmam Abdullah Kadı Abdüsselam'dı.⁶ Hollandalılardan sonra İngiliz yönetiminde rahat bir nefes alan bölge Müslümanları ve Tuan Guru 1794 yılında Cape Town'daki "Evvel Mescidi" olarak bilinen ilk mescidi inşa etmişlerdi. Bölgede Müslümanlar dini referansları

⁴ Ahmet Kavas, "Afrika'da Misyonerlik Faaliyetleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları* 3, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2001, s. 448.

⁵ Tamara Sonn, "Güney Afrika'da İslami Çalışmalar", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 1994, C. 2, s. 123.

⁶ Ephraim C. Mandivenga, "The Cape Muslims and The Indian Muslims of South Africa: A Comparative Analysis", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Published by Tylor and Francis, London, 2000, Vol. 17, s 347.

Hindistan, Endonezya ve Malezya'dan edinmişler ve buralardaki İslam anlayışı, merkeze olan uzaklığın ve iletişimsizliğin etkisi ile kendine has bir şekil almıştır.⁷

Osmanlı Devleti'nin Güney Afrika Siyaseti, Fetihler ve Eserler

Uzakdoğu'daki Cava, Sumatra, Singapur gibi bölgelerde yaşayan Müslümanlarla Osmanlı Devleti'nin ilgisi 16. yüzyıla kadar uzanır. Uzun yıllar boyunca Avrupalı devletlerin ve misyonerlerin boyunduruğu altında yaşayan bölge Müslümanları İslam halifesine tabi olmakla sıkıntılarının giderileceği inancındaydılar. Osmanlı devleti kendi iç işleriyle uğraşmaktan bu denli uzaktaki Müslüman toplulukların yaralarını sarmada yeterince etkili olamamıştır. Bununla birlikte Sultan Abdülhamid'in izlediği politikalar sonucu Bölge Müslümanları ile daha yakın ilişkiler kurulmuştur.⁸

1877-1878 yıllarında gerçekleşen Osmanlı-Rus harbinde Güney Afrika Müslümanlarının İstanbul'a yardım gönderdiği de bilinmektedir. Her ne kadar Osmanlı Devleti kendi topraklarında ortaya çıkan büyük karışıklıklarla uğraşsa da çok uzak bölgelerdeki Müslüman topluluklarla bir gönül bağı olduğu aşikardır. 1856'da bölgede İngiltere Krallığı'nın hakimiyet kurmasından sonra, çoğunluğu Cava ve civar bölgelerden olmak üzere Ümit Burnu'na gelip yerleşen Müslümanlar, Osmanlı'dan dini konularda yardım istemişlerdir. Bölge Müslümanları, İslam dinini yıllarca merkezden kopuk ve yanlış bir algıyla yaşamışlardır. Hacca gidip kutsal topraklarda gerçek dini öğrenen bazı Müslümanların durumu fark etmesiyle, Ümit Burnu'ndaki Müslüman topluluğu kendi aralarında önü alınamayan tartışmalara ve yer yer de çatışmalara girmiştir. Osmanlıdan ise bu durumun düzeltilmesi için yardım talep etmişlerdir. Bu durumun düzeltilmesi için ise Osmanlı Devleti Ebubekir Efendi'yi gönderecektir.⁹

Esasında Osmanlı Devleti Güney Afrika ve civarındaki gelişmelere tümüyle seyirci kalmamıştı. Kanuni Dönemi ve sonrasında; Hint Okyanusu'na Selman Reis, Rıdvanoglu Mustafa Reis, Hadım Süleyman Paşa, Abdurrahman Bey, Piri Reis, Murad Reis, Seydi Ali Reis gibi onlarca denizci gönderilmiştir. Portekizliler Hint

⁷ Jacobus A. Naude, "Güney Afrika'da Tasavvufa Karşı Muhalefetin Tarihsel Seyri", Çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2003, C. 12, s. 434.; Uçar, a.g.e., s. 72.

⁸ Ömer Lütfi, Haz. Hüseyin Yorulmaz, *Yüz Yıl Önce Güney Afrika*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 12.

⁹ Ahmet Kavas, "Afrika'da İslam'ın Yaşatılmasında Türkler'in Hayati Önemi", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007, s. 90.

Okyanusu'nda durdurulmaya çalışılmıştır. II. Selim, Yemen Valisi Sinan Paşa'yı Mozambik'e göndererek fetihler yaptırmıştır. Yemen Valisi Sinan Paşa Mozambik'in başkenti Mombasa'da ilk Osmanlı eseri olan büyük bir camiye hizmete açmıştır. Ayrıca yine Osmanlı Devleti, III. Murat döneminde Yemen Valisi Hasan Paşa'nın emri ile Emir Ali Bey adlı kaptanını iki kadirge ile Portekizlilere karşı harekete geçmek üzere Mozambik ve çevresini ele geçirmişti. Fransızca ve Portekizce kaynaklarda "Serüvenci Ali Bey" adı ile geçen Emir Ali Bey, kısa süreliğine de olsa Osmanlıyı Afrika'nın bu kısımlarına kadar getirmişti.¹⁰

Ebubekir Efendi'den Önce Cape Town'da Müslümanların Siyasi ve İtikadi Durumu

Güney Afrika'da Müslüman toplulukları Ebubekir Efendi öncesi birçok açıdan karışıklık içinde bulunmaktaydı. Daha önce de belirttiğimiz üzere İslam'ın ve Hilafetin çok uzağında bulunmak ve merkezle olan iletişimsizlik burada İslam'ın farklı yorumlanmasına, fıkhî ve itikadî birtakım yanlış uygulamaların oluşmasına sebep olmuştur. Güney Afrika Müslümanları, özellikle Hollandalıların baskı yaptığı dönemde, kitabi bilgilerden uzak; sözlü ve fiili tatbikatlarla İslam'ı yaşamaya çalışmışlar ve bu sebeple de aralarında zamanla farklı anlayış ve gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Zamanla bölge Müslümanları imam dedikleri liderler etrafında toplanmışlar ve İslam'ı kendilerince yorumlayan bu imamlar otorite sahibi olmuşlardır. İmamlık kurumu veraset yolu ile geçmeye başlamış ve dindeki bu bozulma devam etmiştir. Fakat bir zaman sonra Hicaz'a Kutsal Topraklara hac farızasını yapmak için giden hacılar burada dinin asıl şeklini görmüş ve kendi yaşadıkları dinin bozulmuşluğunun farkına varmışlardır.¹¹

Ebubekir Efendi'nin yanında gönderilmiş olan Ömer Lütfi isimli memurun kaleme aldığı seyahatnameye aldığı mektuplar Güney Afrika'daki bu çarpık dini yaşantıyı gözler önüne sermektedir. Ebubekir Efendi'nin kendi mektuplarında dile getirdiği bazı hususlar nasıl bir din yorumunun olduğunu açıkça göstermektedir:

Bir kimsenin hânesinden bir cenaze çıkarsa vay o biçarenin haline! Zira cenaze çıkan hanenin sahibi her ne kadar fakir olsa da yine müridi olduğu

¹⁰ Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, s. 33.

¹¹ Süleyman Dangor, "The Expression of Islam in South Africa", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Published by Tylor and Francis, London, 1997, Vol. 17, s. 142.; Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, s. 125.

imamın ne kadar müridi varsa cümlesini davet ederek yedi gün devamlı yedirirlermiş. Artık o biçare adam kendi derdine mi yansın, yoksa müridi oldukları imamın müritlerini mi doyursun. Zavallı adam her gün ancak beş - on kuruş ekmek parası kazanıp idare ederken on bin kuruş borç altına girermiş. Ve senelerce o borcu ödeyemezmiş. Elhasıl bu âdetler buna rıza göstermeyen Müslüman ahalinin fikrini mucip olmuştu. Bundan sarf-ı nazar mümkün olmayıp müteveffanın ölümünün “kırkinci gün daveti” diyerek kırk gün sonra bir mükemmel davet daha ettirerek imam efendinin cümle müritlerini yedirirdi. Kezalik “yüzüncü gün daveti” namıyla yüz gün sonra bir davet daha düzenleyerek yine hepsi toplanır ve doyurulurdu. Ve ondan sonra da “sene daveti” diyerek bir sene sonra bir ziyafet daha çektirirler. Ardından yedi seneye kadar beher sene vefat ettiği günde bir ziyafet çekmesini farızadan sayarlardı. Lakin bu davetlerin birisini icrâda kusur eder ise Allah indinde o müminin Müslümanlığının kabul olunmayacağını ve ilelebet cehennem ateşinde kalacağını imam efendi müteveffanın vasisine ifade edip korkuturdu. Bu imamlar her gün birer hânedeki ziyafetten ziyafete koşturup senede ancak üç-dört kere hânesinde yemek yerlerdi.¹²

Hac dönüşü ülkelerine gelen Güney Afrikalı Müslümanlar, buradaki yanlışlığı ve durumun değişmesi gerektiğini Müslüman ahaliye yaymaya çalışmış, bunun sonucunda imamlar ile bir mücadele dönemi başlamıştı. Müslümanlar arasındaki bu mücadelenin zamanla şiddetlenmesi, İngiliz hükümetinin olaylara müdahil olmasına neden olmuştur. Nitekim Ebubekir Efendi'nin İstanbul'a gönderdiği mektuplardan bir başkasında ahali arasındaki dini ihtilafın nasıl çatışmaya döndüğü anlatılmaktadır.

Bu taraf ehl-i İslam arasında niza ve kıtale sebep olan dini meseleleri tahkik eyledim. Bunların ekserisi şeriata nisbet kabul eder şeyler olmadıktan başka tuhaf şeyler kabilindendir. Kendi aralarında ihtilaf ettikleri hususlardan birisi cenazenin defni esasında evvel başının mı yoksa ayaklarının mı mezara sokulması gerekeceği meselesidir. Eski itikatları gereğince bir adam sakal salıverdikten sonra sakalını tıraş ederse ona kâfir nazarıyla bakılarak cenaze namazı kılınmaz ve bilakis bıyıklarını tıraş eylemeyen adam da ehl-i İslam'dan sayılmayıp o gibilere selâm verilmezdi. İnsanın kendi salyasını

¹² Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 58.

yutmasının orucu ifsat ettiğine inarak bundan son derece çekinip ramazanda herkes odalarında husûsî tükürük hokkası kullandıkları gibi bunu camide de beraberinde getirirlerdi. Ve ağızlarında kullandıkları bir nevi enfiyenin orucu bozduğunu kabul etmezlerdi.¹³

Ebubekir Efendi'nin kendi mektubunda belirttiği üzere onun gittiği dönemde Ümit Burnu'nda sekiz cami ve dokuz mescit bulunmaktaydı. Bu mescitlerin cemaatleri başlarındaki imamlar tarafından yönlendirilmekteydi. Ayrıca diğer kasaba ve köylerde de mescitler bulunmaktaydı.¹⁴

Siyasi açıdan ise Müslümanlar bu bölgede Hollandalılardan sonra daha hoşgörülü olan İngiliz hakimiyeti sırasında biraz daha rahat olmuşlardır. Cami inşa etmelerine ve ibadetlerini alenen yapmalarına izin verilmiştir. Fakat siyasi herhangi bir güçleri ve etkileri bulunmamakla birlikte sayılarının giderek artması da siyasi otoriteyi endişeye sevk etmiştir.

Ebubekir Efendi'nin Seçilmesi, Gönderilme Aşaması ve Cape Town'a Kadar Olan Seyahatleri

Cape Town'da Müslümanlar arasındaki çatışmaların büyümesi üzerine 16 Nisan 1862'de Ümit Burnu Müslümanları Sömürge Valisine müracaat ederek bir çözüm bulmasını istemişlerdir. Bölgede bulunan bütün fıkıh ve akaid kitaplarının Cava dilinde yazılmış olmasından dolayı bu eserleri konuştukları Hollanda diline çevirmek suretiyle dini eğitimi devam ettirebilmişlerdir. Ayrıca kendilerinin şer'i ilimlere vakıf bir alime ihtiyaç duyduklarını belirtmişler ve kendilerine İslam'ı öğretmek üzere Hilafetin merkezi olan İstanbul'dan bir muallim getirtilmesini talep etmişlerdi. Bu talep sonrasında vali bu isteği İngiltere Kraliçesine iletmiştir. İngiliz devleti durumu Osmanlı Londra Büyükelçisi Kostaki Müsürüs Paşa vasıtası ile İstanbul'a bildirmişti. Sultan Abdülâziz konuya ilgi göstermiş ve gereğinin yapılması emrini vermişti. Bunun üzerine Bâb-ı Âli Güney Afrika'ya göndermek üzere alim aramaya başlamıştır.¹⁵

Ebubekir Efendi'nin oğlu olan Ömer Celeddin'in naklettiklerine göre babası evvela Şehrizür'da ecdadından Emir Süleyman tarafından tesis edilen

¹³ Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 81.

¹⁴ Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 81.

¹⁵ Glenn Babb, "Abubakr Effendi - Among The Young Turks In Afrikaans", *Quarterly Bulletin Of The National Library Of South Africa*, 2010, Vol. 64, s. 16.; Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 28.

medresede eğitimini görmüştür. Babasının vefatından sonra Ebubekir Efendi tahsiline İstanbul'da devam etmiştir. Daha sonra Bağdat'ta eğitimine devam etmiş ve daha sonra bir bedevi istilası onu Erzurum'a hicrete zorlamıştır. Ebubekir Efendi 1862 yılında yaşanan bir kıtlık nedeniyle erzak içinde olan kabilesine yardım istemek maksadıyla İstanbul'a gitmiştir. Ahmet Cevdet Paşa ise kendisinin Cape Town Müslüman ahalisi için en uygun alim olduğuna karar vermiş ve Ebubekir Efendiyi seçmiştir.¹⁶

Ebubekir Efendi'ye Londra'ya kadar harcırah olarak 7.500 kuruş verilmiştir. Londra'daki harcamaları ve oradan Ümit Burnu'na kadar olan yol masraflarının ise daha sonra Hâzine tarafından ödenmek şartı ile Londra'daki Osmanlı Sefâretince karşılanması kararlaştırılmıştır.¹⁷

Ebubekir Efendinin yolculuğu yanına aldığı yardımcısı Ömer Lütfi'nin de seyahatnamesinde belirttiği üzere; Korsika, Messina, Sardunya, Marsilya, Paris üzerinden Londra'ya uzamış ve oradan da bir gemi ile Güney Afrika'ya ulaşmıştır. Bu seyahat boyunca Ebubekir Efendi ve yardımcısı Ömer Lütfi Avrupa'yı yakından tanıma imkânı da bulmuştur. Özellikle Ömer Lütfi'nin Avrupa şehirlerine hayranlıkla baktığı görülmekte ve Batı karşısındaki tutumu dikkat çekmektedir. O da daha önce Avrupa'yı tanımak için giden Osmanlı münevverleri gibi Batı dünyasının ihtişamından, sokakların düzeninden ve şehrin çekiciliğinden ziyadesiyle etkilenmiştir.

Kendi seyahatnamesinde Ömer Lütfi "*Üçüncü gün şehirde bulunan bahçeleri ve sarayları seyreyleyip görmediğimiz ve işitmediğimiz şeyleri gördük. Paris'in içinden akan nehrin üzerine taştan ve demirden müteaddit köprüler kurulmuş ki insan hayrette kalıyor. Ki nasıl bina ve imar eylemişler ve nehrin içine nasıl temel tutturalmışlar*", diyerek Paris'in kendilerini nasıl etkilediğini yazmıştır. Esasında bu bakış açısı Paris'te büyükelçilik yapan Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet'in bakışıyla paralellik arz etmekte olup, bu dönemde Osmanlı aydınının batı karşısındaki hayran tutumuna da bir örnek teşkil ediyor.¹⁸

Yine aynı seyahatnamede Londra'dan bahsederken "*Londra şehri gayet muntazam ve mamur bir şehir olduğundan ahalisi dahi gayet hünerli ve marifetli idiler.*

¹⁶ A. Van Selms, "Güney Afrika'da Bir Türk Alimi", *Diyanet Dergisi*, 1976, C. 17, s. 171.

¹⁷ Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, s. 127.

¹⁸ Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 36.

Şehrin içi gayet güzel, sokakları Paris'in sokakları gibi geniş idi. O kadar beygir ve araba işlerdi ki bir taraftan öte tarafa geçmek murad eden kimse bir çeyrek saat beklemedikten sonra geçemezdi. Geceleri gündüz gibi sabaha kadar dükkânlar açık ve sokaklar gazın ziyasıyla sabaha kadar münevver idi", ifadelerini kullanarak Batı şehirlerine dair gözlemlerini kaleme almıştır.¹⁹

Ebubekir Efendi'nin Cape Town'daki Faaliyetleri:

Ebubekir Efendi'nin Cape Town'a geleceği haberi buradaki ahaliyi heyecanlandırmıştı. Fakat İngiliz yönetimi büyük bir karşılama töreni tertiplenmesini istemeyerek engel olmak istemişti. Ebubekir Efendi'nin oğlu Ömer Celâlettin Efendi "Cape Town'a ulaşınca babam kendisini kimsenin beklemediğini gördü. Royal otelde geleceklere beklemek maksadıyla endişe içinde üç gün bekledi, fakat kimse gelmedi." İfadeleriyle durumu anlatmaktadır.²⁰ Fakat bu söylenenler gerek Ebubekir Efendi'nin gönderdiği mektuplarda gerekse de Ömer Lütfi'nin seyahatnamesinde tekzip edilmiştir. Buna göre Cape Town'a inen Ebubekir Efendi'yi Abdullah adında bir Müslüman şahıs karşılamış ve Ebubekir Efendi ondan hamama götürmesini istemiştir. Ebubekir Efendi ve Ömer Lütfi hamamda iken Abdullah adlı şahıs onların geldiğini ahaliye söylemiş ve hamamın dışında büyük bir kalabalık toplanmıştı. İlk günden Ebubekir Efendi'ye saygılarını ve sevgilerini göstermişlerdi.²¹

Ebubekir Efendi yerleştikten sonra Müslümanlar arasındaki karışıklığın sebeplerini bulmaya çalışmış ve ilk iş olarak bu durumu sona erdirmeye çalışmıştır. Bâb-ı Âli'ye gönderdiği mektuplarında olayı şöyle anlatmıştır:

Benim tahkikâtıma göre Ümit Burnu Müslümanları arasında zuhur eden ihtilafın menşe' ve sebebi şu şekildedir. Buraların İslam memleketlerine uzaklığı, muhâbere ve musâhabetin hemen hemen tamamen yokluğu cihetiyle, bu havalı Müslümanlarının, peygamberimizin getirdiği şeriata aykırı bazı batıl itikatları olup, bu vecihle cümlesi tek mezhep olmuşlardır. Ancak takriben bundan elli sene önce halktan bazı kimseler, hac farızasını edâ etmek niyetiyle Hicaz'a gitmişlerdi. Bunlar Haremeyn-i Muhteremeyn'de bazı dini emirlerin farklı bir tarzda ifa olunduğunu müşahede etmeleri ve görmeleriyle, dönüşlerinde durumu halka

¹⁹ Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 37.

²⁰ Selms, "Güney Afrika'da Bir Türk Alimi", s. 170.

²¹ Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, s. 144.

açıklamışlar ve duyurmuşlardı. Yine bunlar kendilerine inanan bazı cemaat mensupları taraf ile birleşerek imam ve hatipleri eski usulleri bırakarak, sıhhat üzere dini hükümleri yerine getirmeye icbâr, getirmeyenleri de azlederek, yerine başkasını tayine kalkmışlardı. Hâlbuki vazifeden alınmak istenen imam ve hatipler eskiden beri veraset yolu ile sahip oldukları makamlarla ilgili bu değişikliğe, baba ve ecdatlarından gördükleri batıl geleneğe ve kendi şahsi menfaatlerine aykırı gördükleri için karşı çıkmışlardı. Böylece bu iki grup arasında şiddetli bir düşmanlık ve anlaşmazlık almış yürümüş ve mahalli hükümet her ne kadar iki tarafın arasını bulmaya ihtimam ve gayret etmişse de bu bir fâide sağlamamıştı.²²

Ebubekir Efendi'nin bu durumu gidermek için harekete geçmesi imamların kendisine cephe almasına, sahte şeyhlerin kendisine karşı harekete geçmesine, oryantalistlerin ithamlarına sebep olmuştur. Birçok zorlukla karşılaşan Ebubekir Efendi çeşitli mahkemeler ve suçlamalarla boğuşmak durumunda kalmıştır. İmamlar “biz her ne kadar buraya gelen hocayı bir alim zannettik ise de, onun Şeriat-i Ahmediyye'den habersiz olduğu daha sonra bazı fiil ve sözlerinden anlaşıldı” diyerek otoritelerini ve bu sayede elde ettikleri menfaatlerini korumak için ellerinden geleni yapmışlardır.²³

Ebubekir Efendi'nin Cape Town'da yapmış olduğu ilk faaliyetlerinden birisi de eğitim alanında olmuştur. Ümit Burnu'nda ilk Osmanlı mektebini kurmuş ve sabah çocuklara akşam da büyüklere dersler vermiştir. Cape Town'a varışının daha ellinci gününde dini dersler verdiği bir okul açmış ve kısa zamanda da 300'e yakın insan burada din eğitimi almaya başlamıştır. Burada Ruhü'l Beyan adlı eseri okutmuş, ayrıca kendisi Beyânü'd-Din²⁴ adlı bir fıkıh kitabı yazmış ve basılıp çoğaltılması için İstanbul'a göndermiştir. Bu kitap Afrikaans²⁵ dilinde basılarak Güney Afrika'da var olan İslami bilgi eksikliğini böylece gidermeyi amaçlamıştır.²⁶

²² Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, s. 162.

²³ Lütfi, *Yüz Yıl Önce Afrika*, s. 59.

²⁴ Mohammed Haron, “The Making Preservation and Study Of South African Ajami MMS and Text”, *Sudanic Africa*, Published by Brill, 2001, Vol. 12, s. 11.

²⁵ Afrikaans dili Hint - Avrupa dil ailesine mensup olan, Flemenkçe dili ile kardeş Güney Afrika resmi dillerinden birisidir. Yaklaşık altı milyon konuşanı olduğu tahmin edilmektedir. (Bkz. Andrew Dalby, *Dictionary Of Languages*, A&C Black Publishers, London, 1998, s. 4.)

²⁶ Selim Argun, “The Life and Contribution of The Ottoman Scholar Abu Bakr Effendi”, Universty of Juhannesburg, December 2000, https://www.academia.edu/1315389/The_life_and_contribution_of_the_Osmanli_scholar_Abu_Bakr_Effen_di_towards_Islamic_thought_and_culture_in_South_Africa s. 8 ; Babb, a.g.e., s. 18.

Cape Town'a yerleşen Ebubekir Efendi'nin etkisi sadece dini alanla sınırlı kalmamıştır. Burada yaşayan Müslüman topluluğun yaşamlarının birçok alanında değişiklikler meydana getirmiştir. Güney Afrika'da yaşayan Müslüman gruplar çoğunlukla İngilizler gibi giyinmekte ve yaşayış tarzlarındaki birçok unsur İngilizler gibi devam etmekteydi. Ebubekir Efendi'nin gelişiyle beraber kılık kıyafette İngiliz tarzının bırakıldığı, hatta bölge Müslümanlarının fes giyme alışkanlığının da yine bu dönemde başladığı bilinmektedir.²⁷

Ebubekir Efendi hayatı boyunca Güney Afrika'da İslami çalışmalar ve faaliyetler yapmaya devam etmiş ve kalıcı bir etki bırakmıştır. Bahsedilen dönemde Osmanlı Devleti'nin şartları dikkate alındığında, hilafet merkezinden sağlanan Afrika'nın en güneyine ulaşabilecek en kayda değer ve etkili girişim Ebubekir Efendi'nin yaptığı toplumsal eğitim olmuştur.²⁸ Ebubekir Efendi Cape Town'da evlilikler yapmış ve buraya kalıcı olarak yerleşmiştir. 1863 yılında Rukiye Maker isimli hanımıyla, daha sonra Taheora Cook Saban isimli hanımıyla evlenmiştir ve bu evlilikleri dönemin gazetelerinde de yer almıştır. Ebubekir Efendi Osmanlı'ya dönmemiş ve vefat ettiğinde Cape Town'un yüksekçe bir tepesine defnedilmiştir. Ebubekir Efendinin, beş erkek ve biri kız olmak üzere toplam altı çocuğu dünyaya gelmiştir. Kendisinin ardından çocukları Güney Afrika'da hizmetlerini devam ettirmişlerdir.²⁹

Günümüzde Cape Town'da Müslümanların Durumu

Güney Afrika Cumhuriyeti Müslüman toplumunun bütünü dikkate alındığında %49 kadarı *Renkli*³⁰, %47 kadarı *Asyalı* olup *Afrikalular* ile ilgili istatistiklere pek güvenilmese de %4'ten azı bu gruptandır. *Beyazlar* ise %1'in altındadır.³¹

Güney Afrika'da özellikle Cape Town şehri Müslümanların yoğunluklu olarak yaşadığı bölgelerin başında gelir. Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Mandela ve sonrasında Müslümanlara hoşgörülle yaklaşmış ve faaliyetlerini serbestçe yapabilme olanağı tanınmıştır. Günümüzde Güney Afrika Cumhuriyeti'nde yaşayan

²⁷ Abdoukader Tayob, *Islam in South Africa*, University Press of Florida, Gainesville, 1999, s. 69.

²⁸ Tayob, *Islam in South Africa*, s. 33.

²⁹ Babb, "Abubakr Effendi", s. 19.; Uçar, *Güney Afrika'da Osmanlılar*, s. 241.

³⁰ Colored (Renkli) ayrımı Güney Afrika'da kullanılan bir terimdir. Bu terimle Afrikalı, Avrupalı ve Asyalı ırkların birleşiminden oluşan bir ırka mensup insan kastedilmektedir.

³¹ Sonn, "Güney Afrika'da İslami Çalışmalar", s. 124.

Müslüman sayısı 2015 yılında 737,139 olarak belirlenmiştir. Bu rakamın 2020 yılına kadar 829,000 civarında olması beklenmektedir. Toplam popülasyon ise 50 milyon civarındadır.³²

Sonuç ve Değerlendirme

On dokuzuncu yüzyılda Batı tarafından hasta adam olarak nitelendirilen Osmanlı Devleti'nin en zor durumda kaldığı dönemlerde dahi dünya Müslümanları adına yaptıkları hayret uyandırıcıdır. Afrikalılar açısından ise ilk defa bir beyaz adam onları sömürmek için değil de yardım maksadıyla gelmiştir. Osmanlı'nın Afrika'ya dair yaptığı çalışmalar bu bakımdan çok önemliydi. Çünkü sömürgeci Batı dünyasına karşı direnişlerinde, bu insanların dayanabilecekleri yegâne güç Osmanlı Devleti'yd. Her ne kadar kendi tebasının dertlerine bile çözüm bulamadığı en karışık dönemlerini yaşıyor olsa da Osmanlı'nın Cape Town'a kadar ulaşmış olması orada yaşayan Müslüman topluluğa can suyu olmuştur. Bugün Cape Town caddelerinden birinde dolaşırken birdenbire karşınıza Hamidiye isminde bir caminin çıkması bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Ebubekir Efendi, yüzyıllarca Batılılar tarafından sömürülmüş ve sömürgeciliğin en önemli limanlarından birisi olan Ümit Burnu'nda Müslüman toplulukların bugün ismini hala unutmadığı bir isim olarak tarihe geçmiştir.

1862 yılında Güney Afrika'ya gönderilen Ebubekir Efendi'nin şahit olduğu tecrübeler 19. Yüzyıl gibi yakın bir tarihte dahi merkezden uzak olan, gerekli kaynaklara ve eğitim imkanlarına sahip olmayan Müslüman toplulukların dini yaşayışlarının ne derece bozulabileceğini göstermiştir. Ebubekir Efendi bu coğrafyada Sünni İslam'ı tesis eden en önemli isim olmuştur. Ebubekir Efendi'nin Güney Afrika'da yaptığı faaliyetler bölgedeki İslam anlayışını doğru temeller üzerine oturturken, Osmanlı Devleti'nin hilafet etkisini kullanıldığında bölgede ne derece etkili olabileceğini de göstermiştir. Bölgede nesiller boyu devam eden İslam geleneğinin temelinde onun büyük emekleri olduğu unutulmamalıdır.

Bugün dahi Cape Town şehrinde bir yürüyüşe çıktığınızda karşılaştığınız Müslümanlara *Effendi* ismi telaffuz edildiğinde çok büyük bir kısmının Ebubekir Efendi'yi tanıdıklarını göreceksiniz. Araştırma maksadıyla çıktığım üç ay süren Cape

³² Houssain Kettani, "Muslim Population in Africa: 1950 - 2020", International Journal of Environmental Science and. Development, Vol. 1, No. 2, 2009, s. 139.

Town seyahatimde bu duruma çokça şahit oldum. Ebubekir Efendi'nin kabrinin bulunduğu yer başta olmak üzere şehirdeki bazı önemli camileri ve bölge Müslümanlarının bakiyesi olan kimi eserlerin fotoğrafları, günümüze ulaşan bu etkinin ortaya konması açısından ekte verilmiştir.

EK -1 Fotoğraflar



Fotoğraf 1: Ebubekir Efendi'nin Bo-Kaap mahallesinin üst tarafındaki yüksek alanda yer alan kabri.



Fotoğraf 2: Tuan Guru adıyla bilenen İmam Abdullah Kadı Abdüsselam'ın Cape Town şehrindeki Türbesi.



Fotoğraf 3: Cape Town şehrinden 1850 yılında inşa edilmiş olan *Jameah Masjid*.



Fotoğraf 4: *Bo-Kaap Museum*'dan bölge Müslümanlarının bakiyesi olan eserler.



Fotoğraf 5: Cape Town'daki ilk cami olma özelliğini taşıyan 1794 tarihli *Auwal Masjid*'in içeriden görüntüsü.



Fotoğraf 6: Her Cuma namaz sonrası cami cemaatine yemek verilen *The Jumu'a Mosque*'den bir görüntü.

Kaynakça

Argun, Selim. "The Life and Contribution of The Osmanlı Scholar Abu Bakr Effendi". *Master's Theses*. Universty of Juhannesburg. 2008.

Babb, Glenn. "Abubakr Effendi - Among The Young Turks in Afrikaans". *Quarterly Bulletin Of The National Library Of South Africa*, 2010. ss. 16-30.

Dangor, Suleyman. "The Expression of Islam in South Africa". *Journal of Muslim Minority Affairs*. Published by Tylor and Francis. London, 1997. Vol. 17. ss. 141-151.

Dalby, Andrew. *Dictionary Of Languages*. A&C Black Publishers. London, 1998.

Haron, Mohammed. "The Making Preservation and Study Of South African Ajami MMS and Text". *Sudanic Africa*. Published by Brill. 2001. Vol. 12. ss. 1-14.

Kavas, Ahmet. "Afrika'da İslam'ın Yaşatılmasında Türkler'in Hayati Önemi". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*. Isparta, 2007. ss. 87-90.

Kavas, Ahmet. "Afrika'da Misyonerlik Faaliyetleri". *Dinler Tarihi Araştırmaları 3*. Dinler Tarihi Derneği Yayınları. Ankara, 2001. ss. 447-452.

Kettani, Houssain. "Muslim Population in Africa: 1950 - 2020". *International Journal of Environmental Science and Development*. Vol. 1, No. 2, 2009. ss. 136-142.

Lütfi, Ömer. Yayına Hazırlayan Hüseyin Yorulmaz. *Yüz Yıl Önce Güney Afrika*. Kitapevi Yayınları. İstanbul, 2006.

Mandivenga, Ephraim C.. "The Cape Muslims and The Indian Muslims of South Africa: A Comparative Analysis". *Journal of Muslim Minority Affairs*. Published by Tylor and Francis. London, 2000. Vol. 17. ss 347-352.

Naude, Jacobus A.. "Güney Afrika'da Tasavvufa Karşı Muhalefetin Tarihsel Seyri". Çev, Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Bursa, 2003. ss. 431-460.

Oliver, Erna. Oliver, Willem H.. "The Colonisation of South Africa: A Unique Case", *HTS Theological Studies*. 2017. ss. 1-8.

Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*. C. 6. Ötüken Yayınları. İstanbul, 1978.

Selms, A. Van. "Güney Afrika'da Bir Türk Alimi". *Diyanet Dergisi*. C. 17. 1976. ss. 168-173.

Sonn, Tamara. "Güney Afrika'da İslami Çalışmalar". *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*. C. 2, İstanbul, 1994, ss. 123-130.

Tayob, Abdoukader. *Islam in South Africa*. University Press of Florida. Gainesville, 1999.

Uçar, Ahmet. *Güney Afrika'da Osmanlılar*. Çamlıca Yayınları. İstanbul, 2008.

Hacı Hasan Dinç ve Bazı Tasavvufi Görüşleri

Muhammed Ali YILDIZ*

Özet

Bu makalede, genel olarak Hacı Hasan Dinç'in bazı tasavvufi görüşleri ele alınmaktadır. Hacı Hasan Dinç'in tasavvufi görüşlerine geçmeden önce hayatından kısaca bahsedilmektedir. Daha sonra ise nefis, kalp, kardeşlik, cömertlik ve istikamet gibi kavramlar çerçevesindeki tasavvufi görüşleri irdelenmekte ve en sonunda çalışma kapsamında ulaşılan sonuçlara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nefs, Kalp, Kardeşlik, Cömertlik, İstikamet.

Hacı Hasan Dinç and Some Sufistic Views of Him

Abstract

In this article, some of the mystic views of Hacı Hasan Dinç are discussed. In this article, Hacı Hasan Dinç's life is mentioned briefly before his Sufi view. Then, the mystical ideas within the framework of such concepts as ego, heart, brotherhood, generosity, and direction are examined and finally the results obtained within the scope of the study are included.

Keywords: Tasavvuf, Nefs, Heart, Brotherhood, Generosity, Direction

Giriş

Cumhuriyet sonrası dini gruplardan birisi olan “Yahyalı Cemaati”, Hacı Hasan Dinç'in önderliğinde kurulan cemaattir. Tasavvufi yönüyle öne çıkan bu grubun din anlayışının gelişmesinde Hacı Hasan Dinç'in etkisi açıkça görülür. Hacı Hasan Dinç, İkinci Dünya Savaşına şahitlik etmiştir. Türkiye bu savaşa katılmamış ancak savaşın izleri ülkemize sosyo-ekonomik açıdan yansımıştır. Halkın toplum

* Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.

düzenini düzeltmek isteyen hükümet birtakım ekonomi politikaları uygulamıştır.¹ Ekmeğin dahi karneyle alındığı bu dönemde geçim bir hayli zorlaşmış halk psiko-sosyal açıdan da olumsuz yönde etkilenmiştir. 1940-1945 yılları ekonomik gelişme göstergeleri bakımından bir kesinti ve gerileme dönemi olarak görülmüştür. Bu dönemde erkek çocuklarının yanı sıra kız çocuklarının da yeni açılan okullarda laik kültürle yetiştirilmesine özel bir önem verilmiş, laik dünya görüşünün sosyal hayata yansıtılabilmesi için eğitimi ve modern düşünceye sahip kadınların artması hedeflenmiştir.

1938-1950 yılları arasındaki üniversite eğitimine bakıldığında öğrenci, öğretim üyesi ve okul sayıları bakımından, gözle görülür bir büyüme ve gelişme sağlandığı söylenebilir.² Başlangıçta laikliği gerçekleştirmek için hükümet tarafından takip edilen politika, ibadet hürriyetini engellemediği, topluma yeni bir inancı kabul ettirmeye çalışmadığı halde bir dönem sonra aşırı laik bir karakter kazanmıştır. Laiklik, dinin devlete devletinde dine karışmaması gibi resmi bir tanıma bağlanmış, gerçek anlamının dışına çıkarılmış, insanların en tabii hakları olan din anayasa maddeleriyle yasaklanıp yok farz edilmeye çalışılmıştır.

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte halkın dini beslenme kaynağı Diyanet İşleri Başkanlığına bırakılmış, bu durum kurumu daha da önemli bir hale getirmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı devlete bağlı bir kurum olduğundan devletin bütün imkânlarından yararlanması beklenilmiştir. Ancak kurum devlet tarafından ihmal edilmiştir. Mabetlerin bakım onarımı, din adamlarının yetiştirilmesi ve geçimlerinin sağlanması, din öğretiminin yürütülmesi gibi maddi imkânları devletin elinde olan hizmetler, bu dönemde uzun bir süre yerine getirilmemiştir.³

İşte böyle bir zamanda yaşayarak halkın dini ve manevi ihtiyaçlarını karşılama noktasında büyük çabalar sarf eden Hacı Hasan Dinç, özellikle tasavvufi kişiliği ile yaşadığı Yahyalı civarı başta olmak üzere bütün Anadolu'ya yaşadığı dönemde büyük etki bırakmıştır. Bu sebeple onun hayatı ve bazı kavramlar eşliğinde tasavvufi görüşleri bu çalışmamızın konusu olmuştur.

¹ Alev Gözcü, *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'sinde Ekonomik Durumun Sosyal Hayata Etkilerine Dair Bazı Tespitler*, Ankara, 2017, s. 87

² Mahmut Zengin, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitimi Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, s. 119

³ Zeynep Özcan, *Cumhuriyet Dönemi Dini Hayat*, Doktora Tezi, Erzurum, 2014, s. 93

1. Hacı Hasan Dinç'in Hayatı

1.1 Doğumu

Hacı Hasan Dinç, 1914 yılında Kayseri'nin Yahyalı ilçesi Kavacık mahallesinde doğdu. Büyük dedeleri seyitlerden Hacı Osman zâde, dedesi Hacı Ahmet Efendi, babaanesi de Halime Hanım'dır. Babaları Erbili Muhammed Esad Hazretlerinin halifesi Mustafa Hulusi Efendi'dir. Anneleri Baba Hocalardan Hacı Mehmet Efendi'nin kızıdır. Hacı Hasan Dinç o dönemin, dini tahsile el vermeyen kısıtlı imkânları içerisinde medreseye devam etti. Fakat daha çok Erbili Esad Efendi Hazretlerinin halifesi olan babaları Mustafa Efendi'nin sohbetlerinde yetişti. Daha çocukken Kur'an-ı Kerim öğrendi.⁴

1.2. Çocukluğu

Yakinen tanıyanların ifadesine göre, üç yaşında, başından geçenleri hatırlayacak kadar keskin bir zekâyâ, ruhunun derinliklerinde taşıdığı ulvi seciye ve yüksek karakteri aksettiren bir olgunluğa sahipti. Kötü söz duyulmazdı ağzından. Kimseyle dövüşüp çekişmez, kötü ahlak sahibi çocuklarla oynamazdı. Arkadaşlarıyla oynarken dizdiği taşlarda bile bir düzen, bir intizam bulunurdu. Altı-yedi yaşlarında mahallenin yakınındaki Deve kayası denen bir taştan düşüp ayağı kırıldığında duygularını şu dörtlüklerle dile getirmiştir.⁵

Tıfl iken cezbe buldum
Musibetle ihtila oldum
Şükür olsun sabır kıldım
Hamdimiz Mevlaya olsun
Cesedim kayadan düştü
Ciğerim yandı tutuştu
Mürşidim geldi yetişti
Hamdimiz Mevlaya olsun
Sabi idim sabreyledim
Her daim şükreyledim
Allah'tan hediye bildim
Hamdimiz Mevlaya olsun⁶

⁴ Hacı Hasan Dinç, *Sohbetler*, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 7; Mehmet Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, MGV Yayınları, Ankara, 2018, s. 43

⁵ <https://www.milligazete.com.tr/haber/1052727/cagini-aydinlatanlar-9-yahyali-haci-hasan-efendi-ks> (Son Güncelleme: 20.02.2019)

⁶ <https://www.milligazete.com.tr/haber/1052727/cagini-aydinlatanlar-9-yahyali-haci-hasan-efendi-ks>.

Gençlik, hatta çocukluk yıllarında ruhunun derinliklerinde taşıdığı ulvi seciye ve yüksek karakterini davranışlarıyla ortaya koydu. Kendi seviyesindeki yaşlılarının dünyevi hevesler peşinde koştuğu dönemde o, Allah ve Resulünün (s.a.v.) muhabbeti ile yanıp tutuştu. “Ondörtte vurdular manevi aşu durmadan akardı gözümün yaşı” diyerek bizzat belirttikleri gibi tasavvufi terbiyenin kazandırdığı rikkat ve ruh inceliği daha o yaşlarda başladı. Zamanın irşad kutbu Mahmut Sami Efendi Hazretlerinin Yahyalıya teşriflerinde, coşkun bir sevgiyle hizmetlerinde bulundu ve büyük iltifatlara mazhar oldu. Adana, Niğde, Ceyhan, Kozan, Ürgüp, Develi ve Yahyalı camilerinde elli yıla yakın fahri vaizlik yaptı. Allah Resulünün ölümsüz metodu olan sohbetle insanlar, dünyaya kulluktan kurtulup Hakk’a kul oluyorlar. Sohbetlerin manevi hazzı içinde insanlar zamanı ve mekânı unutuyor. Bu sıralarda Hacı Hasan Dinç levha yazıyor ve ziraatle uğraşıyordu. Başkasına yük olmayı kabul etmeyen bu büyük insan çevresine de her zaman çalışmayı ve üretmeyi tavsiye etmiştir.⁷

1.3. Şemail, Ahlak ve Beşerî Münasebetler

Orta boylu, gül tenli, nur yüzlü, ince kaşlıydı. Sakalı bir tutamı geçmezdi. Az yer, gereksiz yere konuşmazdı. Davranışları sünnet-i seniyyeye tam olarak uyardı. Uykusu hafifti, çok heybetliydi. Ziyarete gelenleri boş çevirmez, çok rahatsız olduğu zamanlarda dahi birkaç kelimedede olsa sohbet ederdi. Ve şöyle buyururlardı “Size gelince iyi oluyorum, ağrılarımı unutuyorum.”⁸ Tek tek herkesle ilgilenir, herkesin halini hatırını sorardı. Gam ve kederle gelenler memnun dönerlerdi. Şu üç özelliğine sahipti: Huzuruna varanın gamı ve kederi gider içinde bir ferahlık uyanırdı. Gelen kişi meclisinden ayrılmak istemez, her sözü şevk ve muhabbeti artırırdı. Ziyaretine gelen büyük küçük herkes saygı ve sevgisinden elini öpmeye kendini mecbur gibi hisseder, hayır duasını alırdı.⁹

Tasavvuf hakkında daha önce yanlış fikirlere sahip olanlar Hacı Hasan Dinç’in sohbetlerine iştirak ettikten sonra, oradaki feyiz ve manevi havanın tesiri ile bu müessesenin gerçek kimliğini öğrenme imkânı bulur, hayranlıklarını gizleyemezdi.¹⁰ Huzuruna gelen İslami hayattan uzak insanlara güler yüz gösterir nazik davranırdı sebebini soranlara ise: “Evladım, onlar bizim şahsımızda İslami

⁷ Dinç, *Sohbetler*, s.8; Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 43.

⁸ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 44.

⁹ Dinç, *Sohbetler*, s.8.

¹⁰ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 47.

görüyorlar. Hallerine bakarak gerekli ilgiyi göstermezsek İslam'dan soğumalarına sebep oluruz" derdi.¹¹ İslam'ın ölçülerinden kesinlikle taviz vermezdi. Herkese halince muamele ederdi. Fakat gençlere ayrı bir teveccühü vardı. Bu yüzden onun mübarek sohbetlerinden binlerce genç feyz almıştır. Sohbetleri sıkıcı ve ağır değildi. Bazen olur gözyaşından geçilmez, bazen de neşe ve tebessüm olurdu gözlerde. Riyakârlığı sevmezdi. İlay-ı kelimullah için çalışan her sahadaki insanları sevgiyle kucaklardı.¹² O, maddi manevi bir cihat eriydi. Sohbetlerinin ağırlık noktasını cihatla ilgili konular oluştururdu. İçte nefis şeytana; dışta insan şeytanlara karşı her zaman uyanık olmayı tavsiye ederdi. Gerçek sufünün; malını ve canını Allah yolunda feda etmiş insan olduğunu ifade ederdi. Kimseyi incitmez, sevdiğini Allah için sever, sevmediğine Allah için buğz ederdi. Netice olarak o, peygamberi ahlaki yaşatmaya çalışan manevi bir önderdi.¹³

1.4. Vefatı

Yaş elli altmışlara doğru yaklaşınca ağır manevi yükün vücutta meydana getirdiği rahatsızlıklar ortaya çıktı. Ankara Gülhane Hastanesi ve Kayseri Tıp Fakültesi Hastanesinde göz ameliyatı olup şeker ve kalp rahatsızlıklarından tedavi gördü. O bütün bu rahatsızlıkları Allahu Teâlâ'dan bir hediye bilerek hizmetine devam etti. Fahr-i Kâinatın izinde yetmiş iki seneye yakın devam eden nezih bir hayattan sonra 26 Ocak 1987 günü Kayseri'de dar-ı bekaya irtihal etmiştir.¹⁴ Vefat ettikleri günün sabahı, doktorların muhalefetine rağmen ısrarla hastaneden çıkarılmasını ısrar etmiş, yakınlarına; "Bugün sağ tarafımdan Peygamberimiz, sol tarafımdan da Sami Efendimiz tuttu, hiç hastalığım kalmadı." buyurmuşlardı. Kabri, Yahyalı Kavacık mahallesindeki, kendi yaptırdığı Kalender Camiindedir.¹⁵

1.5. Silsile-i Şerife (Altın Silsile)

Hâlık-ı arz u semâya eyleriz hamd ü senâ
Ahmed-i Muhtâr'ı kıldı âleme nûr-ı hüda

Hazret-i Sıddık u Selmân, Kâsım u Ca'fer gibi
Eylemiş neşr-i hakikat Bâyezîd-i reh-nümâ

¹¹ Dinç, *Sohbetler*, s.9.

¹² Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 46.

¹³ Dinç, *Sohbetler*, s. 9.

¹⁴ Dinç, *Sohbetler*, s. 10.

¹⁵ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s.47; Dinç, *Sohbetler*, s. 10.

Bü'l-Hasen zât-ı mükerrerem Bû Ali kân-ı kerem
Yûsuf-i vâlâ-şiyem sâlâr-ı ceşş-i asfiyâ

Hâce Abdü'l-hâlik oldu Ârif ü Mahmûd'a pîr
Şeyh Ali, Baba, Külâl etti cihânı rûşenâ

Vâris-i taht-ı tarikat şâh-ı âlem Nakşbend
Eyledi Hâce Alâu'd-din'i halka pişuvâ

Oldu Ya'kûb'e Ubeydullâh-ı Ahrârî halef
Hazret-i Zâhid'le geldi âleme zevk u safâ

Nûr-i çeşm-i ma'rifet Dervîş Muhammed, Hâcegî
Feyz-i Bâkî'le cihar-ı ma'nevî buldu bakâ

Hazret-i Ahmed müceddid Urvetü'l-vüskâ olup
Şeyh Seyfû'd-dîn ü Seyyid Nûr'a nûr-ı i'tilâ

Şâh-ı Mazhar şâh-ı Abdullâh-ı pîr-i Dehlevî
Hazret-i Hâlid'le oldu kalb-i sâlik pür-zıyâ

Seyyid-i âli-neseb Tâha'l-Hakkârî'den sonra
Pîrimiz Tâha'l-Harîrî oldu kutbi evliyâ

Eyleriz arz-ı dehâlet dergih-i sâdâta biz
Es'ad u ihvân-ı dîne mağfîret kıl ey Hudâ

Hamd ederiz Zü'l-Celâle halk eyled şems-i rûh
Rabt-ı kalp yaptıkça verir feyzi ol Sâmi-i ûla

Odu Kalemdar serçeşme-i hakikat bizlere
Buldu feyzi ihvan bâ-safâ ânınla daima

Ya Rab! Salli alâ Nûr-il Hûda Şemsid-duhâ Hayril-verâ
Ve alâ âlihî ve sahibihî limen bi iktidâ

Kalemdar, Hacı Hasan Efendi bizlere, hakikatin baş çeşmesi oldu.

İhvan ba-safa onunla daima feyz buldu.¹⁶

1.6. Oğlu Ali Ramazan Dinç ile Hacı Hasan Dinç Hakkında Kısa Bir Röportaj

-Hacı Hasan Dinç'in mahlasının "kalemdar" olduğunu biliyoruz. Kalemdarın anlamını ve neden mahlas kullandığını sizden dinleyebilir miyiz?

Ali Ramazan Dinç : -Kalemdar ihvanı kiramı kaydeden anlamında. Tarikat-ı Aliye ye mensub olan, ona İlahi âlemde kabul olan insanları kaydeden manasında. Ama şu ifade çok güzel.

-Hacı Hasan Dinç'in "On dördünde vurdular manevi aş durmadı akardı gözümün yaşı" beyiti var...

Ali Ramazan Dinç: -Evet iç gözü açılmış, gönül gözü açılmış. Bu beytinden anlıyoruz ki 14 yaşında vazifeye girmiş.

-Peki, size vazifeye girişini nasıl anlattı?

Ali Ramazan Dinç: -Babam kendisini anlatmazdı, O çok sırlıydı biz ancak dışarıdan duyabildik. Zaten ruhen tabiat olarak bu yolun erbabı. Annesi veliyullah, babası veliyullah. Anneleri arş-ı azamı açıktan görünüyor.

-Kerametlerinden bahsedebilir misiniz biraz?

Ali Ramazan Dinç: - Babam Kerametini gizlerdi. En büyük kerameti istikametti. Düzgün hareket etmektir. O keramete değer vermez kerameti bir evliyanın puan kaybı olarak görürlerdi. Babam Rabbimizin lütfuyla ileri görürdü. Daha hadiseler zuhur etmeden önce haber verirdi. İlimde de müstesna irfanda da müstesna. Edebinden Sami Efendimizden ayrılmadı hiçbir zaman.

-Son zamanlarında çok rahatsızlığa yakalanmıştı ama bitmek bilmeyen bir enerjiyle devam etti derslerine...

Ali Ramazan Dinç: -Zaten 8 yaşında deve kayası diye bir yer orda kayadan düşüyor düştüğünde 50 gün yatıyor ve 50 gün boyunca Esadı Erbili hazretlerini görmüş her gün. Birde şu hali var: çocukluğumu bilirim derdi. Annemden emdiğim sütün tadını bilirim der gizlerdi. Daha 4 yaşında yaylanın birinde gece uyanırken Gavsili Azam geliyor kutlu cihan geliyor diye bir sözle uyanıyor. Babaları soruyor nedir oğlum? Şu eşkalde birini gördüm diyor. Meğer Esadı Erbili Hazretlerini

¹⁶ <http://aliramazandinc.blogcu.com/silsile-i-serife/11711669> (Son Güncelleme: 22.02.2019)

görmüş. Onun kutup olduğunu müşhid-i kâmil olduğunu Gavsili azam olduğunu müşahede ediyor. Böyle müstesna bir güzelliği var. Yedi kutlu cihan tarafından manen yetiştirilmiş çocukluğundan beri. Öyle bir kimsenin huzurundasınız ki şu an aynı zamanda cinnilere olan durumu da var. Babama itaat eden cin taifesi şimdi bize itaat ediyorlar diyor.

-Son olarak kendisi çok mübarek bir insan olduğu için ölümü de mübarek bir şekilde elleri semadayken olmuş?

Ali Ramazan Dinç: -Doğruluğu çok zor. Zaten o ölmeden önce ölmüş. Bizlere şu duvarın ötesine geçsek derdi. Sami Efendi hazretlerine: Efendim kabir bana kavurma gibi kokuyor derdi. Rabbimize karşı kavuşma arzusu var.

-Cami açılışındaki bir hikmet var sohbeti esnasında Resulullah'ın geldiği?

Ali Ramazan Dinç: -Bizzat müşahit etmiş zaten birde Efendimizden hiç bir zaman ayrı değildi. Allah'ımızın cemalini en çok görenlerden biri. Biz bir hutbe hazırlamıştık İmam Hatip döneminde hutbenin başlangıcı yoktu ayet olarak, mübarek gözlerini yumdu bir müddet durduktan sonra "Efendimizle görüştüm zaharel esadü fil beri vel bahri bima kesebet eydinnas" sadakallahülazim.

Bu ayeti koymanızı emrediyor. Çok yakındı alakası iç içe. Birde tayyi mekân sahibiydi yani bulunduğu yerde arzu ederse çok kısa bir zamanda arzu edilen yerde bulunabiliyordu. Çünkü Beytullahta görülüyordu.

Hacı Abdullah amcamız üvey kardeşi Abdullah Dinç hacdayken Arafat'ta üstadımız burada bulunuyor ağabeyim burada diyor. Böyle bir dirayeti var. Birde Hacı Hasan Dinç'in iki yönü var birisi irşat yönü bir diğer yönü de ricalül gayb denen manevi erler bizzat kendisine ziyarete geliyorlar. Böyle bir müstesna.

O zamandaki üçler yediler hatta yedilerden Dörtlyolu Arnavut Mehmet efendinin bir rüyası var rüyasında bir elektrik düğmesine basıyor beş tane lamba yanıyor bu rüyayı Sami Efendi hazretlerine tabir ettirdiğinde babam tarafından beş taifini zikredeceği buyruluyor. O zaman halı fabrikasının müdürü vardı efendim gece ibadete kalkıyorum sizin arşı azamdan indiğinizi görüyorum. Arştan iniyordu.¹⁷

¹⁷ Bu röportaj için 15.09.2018 tarihinde Yahyalı'ya gidilmiştir. Hacı Hasan Dinç'in kendi yaptırdığı "Kalender Camii"nde görüşme; oğlu Ali Ramazan Dinç ile gerçekleşmiştir.

2. Bazı Tasavvufi Görüşleri

2.1. Nefis

Kişi, zât, varlığın kendisi¹⁸, can, ruh¹⁹, arzu, istek, tutku²⁰, kötü huy ve cirkin davranışların kaynağı²¹, kan, cevher gibi manalara gelmektedir.²² İstilahta ise, kulun yerilen ahlâkı ve amelleri anlamında kullanılmaktadır.²³ İslam ahlak bilgileri insanın istek ve arzularının yönelmiş olduğu alana göre nefisle ilgili tanımlar ortaya koymuşlardır. İnsanın istek ve arzuları, sürekli günah işlemeye eğilimli olup dine aykırı davranışları yapmaktan sakınmıyorsa, buna nefsi emmare, yaptığı kötülükten pişmanlık duyuyor vicdanen rahatsız oluyorsa buna da nefsi levvame demişlerdir. İnsanın Allah'a olan yakınlığı ibadet ve ahlakta tam bir ilâhî aşka dönüşmüşse nefsi mülhime, istek ve arzular Allah'ın emirlerine tam tabi olup, kişi şehvetlerini ön plana çıkarmıyorsa nefsi mutmaine adını vermişlerdir. Allah'tan gelen her türlü kaza ve belaya razı olup sabreden nefse nefsi râdiye, Allah'ın razı olduğu kulun manevi hali ise nefsi mardiyye olarak ifade edilmiştir. Her türlü istek ve arzularını vahye tabi kılan, basit tutkularını dizginleyen ve hayatında model olarak Hz. Muhammed'i örnek alan nefis ise nefsi kâmile olarak tanımlanmıştır.²⁴ Süfiler, nefis kavramıyla insanın kötü sıfatları ve arzu ve isteklerini kastederler.²⁵ Nefis, insanın hakikati, şehvet ve gadap kuvvetlerinin toplandığı mânâ, bedene yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı olan bir lâtife, bir sırdır. Güzel huyların kaynağı ise, ruhtur. Ruhun idarecisi akıl, nefsin idarecisi ise hevâdır.²⁶

Hacı Hasan Dinç'e göre nefis deve kuşuna benzer. Yük taşı dediklerinde, kanadını, uç dediklerinde ise tabanını gösterir.²⁷ Ona göre, Evliya-i kiramın himmetleriyle istiğfarını, tevhidini, salat-u selamını, tefekkür-ü mevtini, Allah ve resulüne muhabbetini temin edecek olan rabitasını ve zikrini yap denildiğinde yapmam; âşık, sadık ve Salihlerle marifet semasında uç denildiğinde uçmam diyen

¹⁸ Âl-i İmran, 3/30.

¹⁹ A'râf, 7/205.

²⁰ Zümer, 39/42.

²¹ Yûsuf,12/53.

²² Firuzabâdi, *Kâmûsi'l-Muhît*, s. 255.

²³ Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risale*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978. s. 167.

²⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 546-549.

²⁵ Frager, *Kalp, Akıl ve Ruh*, 70-71.

²⁶ Kuşeyri, *Risale*, s. 167.

²⁷ Dinç, *Sohbetler*, s. 145.

kimsenin hali de misalde bahsedilen deve kuşuna benzemektedir²⁸. Hacı Hasan Dinç'e göre serkeş atın üzerine vurulan yük onu uysallaştırdığı gibi bütün putların anası durumunda olan nefsin ıslahı için de az yemek, az uyumak ve az konuşmak gerekmektedir.²⁹ Ayrıca ateşle uslanmayan, zemheri cehennemiyile yola gelmeyen nefsin ıslahı, oruç ve midenin bir müddet aç kalmasıyla kolaylaşır demektedir.³⁰ Hacı Hasan Dinç'e göre günahlar ve kötülükler, vücutta çıkan çıbana benzerler. İbadetler ise onu dışardan tedavi eden merhem gibidir. Nefsin hırs çıbanını bir taraftan tamir edeyim derken bir de bakmışsın öbür taraftan; cimrilik, kin, tamah, hasetlik çıbanı çıkıvermiş. Hepsıyla sabır, zikir ve ibadetle mücadele etmek gerekmektedir.³¹ Müminin en büyük düşmanlarından birinin nefsi emmâre olduğunu söyleyen Hacı Hasan Dinç, bu büyük düşmanın etkili üç ilacının ise az yemek, az konuşmak ve az uyumak olduğunu ifade etmektedir. Nefsi emmârenin sadece bu üç ilaçla tedavi edilebileceğini savunur.³² Kişinin nefsinin terbiye etmesinde bir mürşid-i kâmile bağlanması gerektiğine de değinen Hacı Hasan Dinç, bu düşüncesini temellendirmek için ise bir kişinin patlayan apandisitini kendisinin alamayıp bunun için doktora başvurması örneğini verir. Aynı bu şekilde de insanın hırsını, tamahını, cimriliğini, adâvetini, kibrini, kinini ve buna benzer hastalık saçan nefsi hasletlerini tedavi edebilmek için bir mürşid-i kâmile bağlanması gerektiğini savunur.³³ Hacı Hasan Dinç'e göre bir mürşid-i kâmile intisap eden derviş muhabbeti ölçüsünde ondan feyz alır ve muhabbeti derecesinde nefsinin hastalıklı hallerinden arınır. Bu sebeple nefsinin arındırmak isteyen mürit, şeyhine muhabbetle bağlanmalı onunla irtibatı kalben mümkünse her an diri tutmalıdır.³⁴

2.2. Kalp

Kalp Arapça bir kelimedir. Kur'an-ı Kerim'de, farklı biçimlerde yüz otuz iki yerde geçmektedir. Kalp Arapça bir kelimedir. Sözlükte bir şeyi bulunduğu hâlden bir başka hâle çevirmek, bir taraftan başka bir tarafa döndürmek gibi anlamlara gelmektedir.³⁵ İnsan kalbi, sürekli yön değiştirip hâlden hâle geçtiği için bu isim ile

²⁸ Dinç, *Sohbetler*, s. 145.

²⁹ Dinç, *Sohbetler*, s. 145.

³⁰ Dinç, *Sohbetler*, s. 145.

³¹ Dinç, *Sohbetler*, s. 83.

³² Dinç, *Sohbetler*, s. 72.

³³ Dinç, *Sohbetler*, s. 72.

³⁴ Dinç, *Sohbetler*, s. 89.

³⁵ Şadi Eren, *Kalp Ülkesi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2005, s. 13.

isimlendirilmiştir.³⁶ İnsanın idrak eden ve bilen, muhatap olarak alınan, cezalandırılan ve aranılan kısmı olan bu kalp, gayb âlemine dayanmaktadır.³⁷ Kalp kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, farklı biçimlerde yüz otuz iki yerde geçmektedir.³⁸ Allah'ın, insanda kendisini muhatap aldığı yöndür.³⁹ Kur'an'da kalb, "doğru",⁴⁰ "kibirli",⁴¹ "yalvaran",⁴² "günahkâr",⁴³ "iman ile tatmin olmuş",⁴⁴ "Allah'ı anmakta gaflet içinde olan",⁴⁵ "hasta olan",⁴⁶ "hidayete ulaşan",⁴⁷ "anlama kabiliyetine sahip olan",⁴⁸ "takva sahibi olan",⁴⁹ "imanın mekânı"⁵⁰ ve "onun vasıtası ile akdedilen"⁵¹ olarak çeşitli özellikleri ile vasıflandırılmıştır. Kalb, insanın düşünen, kavrayan, anlayan, inanan, şüphe eden tarafı,⁵² kin ve öfkесinin gizlendiği yerdir.⁵³ Tasavvuf geleneğinde kalp çoğunlukla "ruh" manasında kullanılmıştır.⁵⁴ Kalb, insanın maddî ve manevî yönünün birleştiği yer olup, varlığın bütün hareketlerinin merkezi konumundadır. Manevî yönüyle bir sezgi organı⁵⁵ olan kalp, Allah'ın baktığı yer durumundadır.⁵⁶ Ayrıca kalb gözü, gönül gözü, gerçeği kavrayabilecek anlayış, sezgi gücü, kişinin Allah ile kurmuş olduğu sevgi temelli ahlaki iletişim neticesinde meydana gelen bilme, anlama ve kavrama gücü, feraset ve basiret anlamlarına da gelmektedir.⁵⁷

Hacı Hasan Dinç'e göre vücuda kan pompalayan kalbin ötesinde manevî kalp olan bir yönümüz vardır ki kan pompalayan kalbin vücuttaki merkezi rolüne benzer şekilde o da maneviyatımızın merkezini oluşturur. Manevî kalbin de içinde

³⁶ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Editör: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara, 2009, s. 192.

³⁷ Frager, Robert, *Kalb Nefs ve Ruh*, İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul, 2005, s. 28.

³⁸ Muhammed Fuât, Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1987.

³⁹ Bakara, 2/6; Al-i İmrân, 3/151-154.

⁴⁰ Şuarâ, 26/46; Sâffât, 37/84.

⁴¹ Mü'min, 40/35.

⁴² Kâf, 50/33.

⁴³ Bakara, 2/283.

⁴⁴ Bakara, 2/260; Rad, 13/28; Nahl, 16/106.

⁴⁵ Kehf, 18/28.

⁴⁶ Ahzâb, 33/32.

⁴⁷ Tegabün, 64/11.

⁴⁸ Araf, 7/179.

⁴⁹ Hac, 22/32.

⁵⁰ Hucurat, 49/14.

⁵¹ Hac, 22/46.

⁵² Tevbe, 9/67.

⁵³ Tevbe, 9/15.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV yayınları, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 23.

⁵⁵ Frager, *Kalb Nefs ve Ruh*, s. 28.

⁵⁶ Uludağ, "Kalb", ss. 230-1.

⁵⁷ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 192.

gönül, gönlün içinde ise gözbebeği misali süveydâyı derûn bulunur. Ona göre kalp, Allah'ın hazinesidir. İçinde iman bulunan bir cevahirdir. İrfan, huzur, zikir, ledünniyât, beytullah ve arş-ı âzam hepsi kalbin içinde bulunan gizli cevherlerdir.⁵⁸ Hacı Hasan Dinç'e göre kalplerdeki perdelerin kalması ve fuyuzatın kalplere akması için şeriate muhalif hareketlerden uzak durmak, dünya sevgisini kalpten atmak ve kalbi gaflet dolu olan insanlarla düşüp kalkmaktan uzak durmak gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Hacı Hasan Dinç'e göre hastalığı ve kandaki mikropları öldüren tedavi edici iğne ve ilaçlar misali kalbi hastalık ve mikroplardan arındıran en etkili yöntem zikrullahtır.⁶⁰ Ona göre hakıyla Allah'ı zikreden bedenler çürümez. O kimseler ölmeden önce ölmüş ve ölümsüzlük sırrına nail olmuş Allah'ın sevgili kullarıdır.⁶¹ Kalbi Allah'ın zikrine yoğunlaştırmak gerektiği hakkında verdiği şu örnek oldukça dikkat çekicidir. Denizde giden bir vapurda delik açılırsa, içine su girer ve o vapur batar. Aynen bunun gibi, kalbin içine de yersiz duygular girerse kalp fesada uğrar.⁶² Ona göre bir insan gaflete düşmüş, huşu ile namaz kılmaktan uzağa düşmüş ve zikirten feyz alamaz hale gelmişse üç sebepten dolayı bu hale düşmüştür. Birincisi şeriate aykırı davranışlara dalmıştır. Helal haram ölçüleri birbirine karışmıştır. İkincisi dünyaya aşırı düşkünlük oluşmuştur. Kalp dünya ile dolu olduğundan Allah'ın feyzinin oraya gireceği yer kalmamıştır. Üçüncüsü ise hasta kalpli, gaflet ehli kimseler ile dost olmak ve onlar ile düşüp kalmaktır.⁶³ Hacı Hasan Dinç'e göre kalp, Allah'ı sevmek ve O'nu zikretmek için yaratılmıştır. Bu sebeple kalpten Allah aşkına perde olacak tüm gaflet unsurlarını kaldırmaya çalışmalıyız. Özellikle seherlerde hacet kapılarının açık olduğu zamanlarda Allah'ımızı tespih etmeliyiz.⁶⁴ Hacı Hasan Dinç zikrullah ile dolu olan yerin semadan güneş gibi görüldüğünü ifade ederek kalbi Allah'ın zikri ile her daim meşgul etmek gerektiğini söylemektedir. Şeytan her an tetiktedir ve insanın kalbini istila etmeye hazır beklemektedir. Eğer kalp Allah'ı zikretmeye başlarsa şeytan hemen geri çekilir. Nöbetçi nöbet yerini terk ederse düşman nasıl hemen içeri dalyorsa kişi Allah'ın zikrini keserse aynı o şekilde baş düşman şeytanda manevi vücudumuzun merkezi

⁵⁸ Dinç, *Sohbetler*, s. 97.

⁵⁹ Dinç, *Sohbetler*, s. 99-100.

⁶⁰ Dinç, *Sohbetler*, s. 83.

⁶¹ Dinç, *Sohbetler*, s. 83.

⁶² Dinç, *Sohbetler*, s. 37.

⁶³ Dinç, *Sohbetler*, s. 37.

⁶⁴ Dinç, *Sohbetler*, s. 36.

olan kalbi istila ederek o kişiyi gaflete düşürür. İşte o zaman göz bozulur elin namusuna çevrilir, kulak bozulur gıybet ve dedikodu dinlemeye başlar.⁶⁵

2.3. Sabır

Birini bir şeyden alıkoymak, hapsetmek, tutmak, dayanmak, sabretmek vb. gibi anlamları olan Arapça bir kelimedir. Başına gelen belalara, sıkıntılara dayanmaya sabır dendiği gibi, Allah'a ibadette devam ve isyandan sürekli kaçmaya da sabır denir. Sabır, musibetle karşılaşıldığında, ilk anda olur. Sabır için çeşitli dereceler vardır: 1. Sonunda karşılaşıcağı nimetleri düşünerek belalara sabır etmek. 2. Allah'ın cezalandırmasından korkarak, günaha girmekten kaçınmaya sabretmek, 3. Taat ve ibadette nefse gelen ağırlığa sabretmek⁶⁶. Kur'an-ı Kerim'de, kulun çeşitli dayanıklılık testlerine tabi tutulduğunu gösteren pek çok ayet olup onlardan biri şudur: "Andolsun ki sizi biraz korku, açlık mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azalma (fakirlik) ile imtihan eder, deneriz. (Ey! Hz. Muhammed a.s.) Sen, sabredenleri müjdele".⁶⁷ Sabrın mukabilinin cez, olduğu söylenir. Sabır konusunda çeşitli atasözü ve deyimler vardır:⁶⁸ Sabr-ı cemil, Yusuf Suresinde Hz. Yakub(a)'un, hüznün ve şikâyetini kullara değil, sadece Allah'a yapması, insanlara şikâyetlenmemesi şeklinde olan sabıra, sabr-ı cemil, yani güzel sabır denir. Mutasavvıflar, belanın Allah'tan geldiğini, insanlara sızlanmanın, dertlenmenin, bir tür Allah'ı şikâyet manasına gelebileceğini söylerler. Radiye ve mardıyye mertebelerinde iradesini Allah'ın iradesine teslim eden kulun, O'ndan gelen iyi, kötü her şeyi "el-hayru fimahtarahullah" (Hayır, Allah'ın seçtiği şeydedir) esprisiyle değerlendirilmesi gerekir. Sabır acı, meyvesi tatlıdır: Bu atasözü, sabrın sonunda, mutlaka iyiliğe kavuşulacağına, ancak bunun için biraz sıkıntı çekilmesi gerektiğine işaret vardır. Nitekim adetullah da böyledir. Önce zorluk ve sıkıntı sonra, kolaylık ve iyilik (yüsr). İnşirah suresinde bu husus, önemine binaen yinelenerek, zikredilmiştir: "Muhakkak her zorlukla beraber bir kolaylık vardır."⁶⁹ Sabırla koruk helva olur, dut yaprağı atlas: Bu söz de, koruğun zamanla üzüm, dut yaprağının da kendisini yiyen ipek böceğinin karnında ipek haline dönüşeceğini bildirir.

⁶⁵ Dinç, *Sohbetler*, s. 36.

⁶⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Rehber Basın Yayın Organizasyon, Ankara, 1997, s. 605.

⁶⁷ Bakara/155.

⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 606.

⁶⁹ İnşirah /4-5

Sabırlı ol da, molla desinler: Mollalık, uzun yıllar ağır bir eğitim-öğretmen sonucu elde edilir ve büyük bir sabır ister. Bu da sabırla okuyup ilim tahsil etmeyi öğütleyen bir atasözüdür.⁷⁰

Sabır, ferдин toplum hayatında, uyum ve düzen açısından büyük önem arzeder. Zira her güzel ahlakın başı sabırdır. Önemine binaen sabırdan türetilmiş çeşitli anlatımlar, Kur'an-ı Kerim'de 103 yerde geçmektedir. Allah'ın güzel isimlerinden biri de es-Sabur'dur. Kur'an-ı Kerim, mü'minlere sabrı öğretmek ve onları bu ahlakla donatmak için sabrı çeşitli biçimlerde anmıştır. "Ey iman edenler! Sabra ve namaza sarılarak yardım dileyin."⁷¹ , " Ey iman edenler! Toplu olarak kâfirlerle karşılaştığınız zaman, onlara arka çevirmeyin."⁷² "(Müminler) Sabredenler, doğru olanlar, gönülden boyun eğenler, infak edenler ve seher vakitlerinde bağışlanma dileyenlerdir."⁷³ Allah-u Teâlâ'nın sabredenleri sevdiğini ilan ettiği ayetler: "Nice peygamberler, beraberinde kendilerini Rabbe adayan birçok kişi bulunduğu halde savaşmıştır. Onlar, Allah yolunda kendilerine gelip çatan zorlukları yüzünden gevşememiş, zayıflık göstermemiş, susup pusmamışlardır. Allah sabredenleri sever."⁷⁴ Allah'ın kendi beraberliğini sabredenlerle andığı ayetler: Böyle bir beraberlik neticesinde Allah-u Teâlâ sabreden kullarını yardımla destekliyor ve onları koruyor. Umumi bir beraberlikten ziyade özel bir beraberlik ki; ayette şöyle dile getirilmiştir: "Allah'a ve Rasulüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; yoksa korkuya kapılırsınız ve gücünüz gider. Sabredin; Allah, sabredenlerle beraberdir."⁷⁵ "Eğer ceza ile karşılık verecekseniz, ancak size yapılan kötülüğün türü ve miktarı ile karşılık verin. Eğer sabrederseniz, elbette ki bu, sabredenler için daha hayırlıdır."⁷⁶ "...Biz, sabredenlere ödülleri, yaptıklarının en güzeliyle mutlaka vereceğiz."⁷⁷ "Sadece sabredenlere, ücretleri hesapsız ödenecektir."⁷⁸ "Yemin olsun ki sizi, korku, açlık; mallardan, canlardan, meyvelerden eksiltme türünden bir şeyle mutlaka imtihan edeceğiz. Sabredenleri

⁷⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 606.

⁷¹ Bakara 2/153

⁷² Enfal 8/15

⁷³ Al-i İmran 3/17

⁷⁴ Al-i İmran 3/146

⁷⁵ Enfal 8/46

⁷⁶ Nahl 16/96

⁷⁷ Nahl 16/96.

⁷⁸ Zümer 39/10.

müjdele.”⁷⁹ “İş sanıldığı gibi değildir onlar hemen şu anda üstümüze gelseler bile eğer siz sabreder ve korunursanız, Rabbiniz sizi, üzerlerine nişan vurulmuş beş bin melekle destekler.”⁸⁰

Hacı Hasan Dinç, zamanında sabrın tüm boyutlarında örnek bir insan olarak Müslümanlara önderlik yapmıştır. Sanıldığı gibi sabır dar anlamlı bir kavram değildir, çok boyutludur. Haram işlemeyip mekruhlardan uzaklaşma, farzları ve sünnetleri yerine getirme, başa gelen semavi musibetlere katlanıp isyan etmeme ve Allah rızası için, dinin hayata hâkim olması amacıyla sürekli ve fıkıhlı çalışma sabırdır. Hacı Hasan Dinç farzları yerine getirme konusunda kırkı kırk yararçasına titiz davranmıştır. Sünnetlere çok sıkı sarılıp, asla onlardan taviz vermemiştir. Yemeğe tuzla başlamaktan tutun da ayakkabılarını sağdan giymeye kadar tüm sünnetleri de aynı şekilde yerine getirmeye gayret etmiştir. Allah için çalışmayı hayatının anlamı bilmiş ve tüm ömrünü müminlere hizmete adamıştır. Konuşmaları, ihvanı ve evi zaman zaman takibat altına alınsa bile tebliğinden vazgeçmemiştir. Öyle ki; evine kimin geldiği, kaç kişinin sohbetine katıldığı ve gelen arabaların plakaları gerekli yerlere bildirilip şikâyet edilmiştir. Sohbetine gelenler yerine göre taciz edilmiştir.⁸¹ O bu çalışmalarını yaparken yörenin hocaları, ne okuduğunu, ne söylediğini dahi bilmeden eleştirip şikâyet etmişlerdir. Bu kimseler, merhumun ziyaret edilmemesini istemişlerdir. Hediye alıyor diye mübalağalı asılsız haberler yaymışlardır. Hâlbuki bizler yakinen biliyoruz ki merhumun evinde hiçbir şey bir günden fazla tutulmaz; liyakatli, uzak veya yakın ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Bugün de aynı gelenek devam etmektedir. Çünkü bu tarikatın temelinde toplamak değil, dağıtmak vardır. Bunlara rağmen o yalan ve asılsız haberlere karşı sabretmiştir. Zamanında ona karşı kötü niyetli olan bazı hocalar, yine onun duasının bereketi ile ona evlat olmuşlardır. Fakat hiçbirisine geçmişle ilgili bir hatırlatma yapılmamış ve rencide edilmemişlerdir. Değişik iftiralara uğramış ama o azmini ve gayretini hak yola teksif etmiştir. Bütün bu dertler ve acılar vücuduna şeker hastalığı ve yüksek tansiyon şeklinde nüksetmiştir. Hastalıklarının artması merhumun çalışma ve davet temposunu düşürmemiştir. Doktorlarının uyarısına; “Müslüman kardeşlerime sohbet ettikçe, dinimizi anlattıkça, gençlerin ahlakını ıslah ettikçe ve onları

⁷⁹ Bakara 2/155

⁸⁰ Al- İmran 3/125.

⁸¹ Sürmeli, Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı, s. 72.

kazandıkça dinleniyorum” cevabını vermiştir. Bütün bunların ötesinde kerimleri Ayşe Hanım’ın kocası Hafız Ahmet Efendinin vefatı onun hayatında derin bir hüznün bırakmıştır. “Sabır ilk sadme anındadır.” Hadis-i şerifi gereğince bütün bunları rıza ile karşılamıştır. Kendi çektiği çile, dert ve hastalıkların yanında doğudan batıya Müslümanlara duyarlı olmuştur. Çektiği sıkıntılar onu erken yaşlandırmış, fiziksel olarak yıpratmıştır ama “Allah sabredenlerle beraberdir”⁸² ayeti onun şiarı olmuş ve her türlü sıkıntıya en güzel şekilde sabrederek sabr-ı cemil gerçekleştirmiştir.⁸³

2.4. Kardeşlik (Uhuvvet)

Mü’minler bütün söz ve davranışlarında yalnız Allah’ın rızasını gözetmelidirler. Uhud savaşında en önde savaşan Kuzman, Medine’deki hurmalıklarını korumak niyetiyle savaştığı için Cehennemlik olmuştur. Demek ki, kişinin niyeti çok mühimdir. Kur’an-ı Kerim’e göre gerçek kardeşlik, dinde kardeşliktir. İslam’da tercih edilen kardeşlik de budur. Soyda kardeşlik, nesebin sübutu, miras v.b. şeyler için geçerlidir. Dinde kardeşlik ise iman bağına dayalı olduğu için daha önemlidir. Zira din kardeşliğinin ortak paydası, yüce Allah’ın hayatın her alanına hâkim olan mutlak ilah olduğunu kabul etmektir. Bundan daha yüce bir değer de yoktur. Kur’an-ı Kerim bu yüce değeri bize ‘hasr’ ifadesi ile sunmuştur. “Ancak ve ancak müminler birbirlerinin kardeşidir.”⁸⁴ Kâfirler, münafıklar, müşrikler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer batıl dinlerden bazı kimselerin müminlerle kardeş olabilmeleri veya müminlerin onları kardeş görebilmeleri için bu batıl din mensuplarının yerine getirmeleri gereken yükümlülükleri vardır. Şu ayet bu yükümlülükleri açıklamaktadır. “(müşrikler) eğer tövbe edip namazı kılar ve zekâtı verilerse artık onlar sizin din kardeşlerinizdir. Meselelerin iç yüzünü bir topluma ayetleri detaylı olarak böyle açıklarız.”⁸⁵ Hz. Peygamber döneminde üçünün arasını ayırmaya cesaret edemeseler de bazı kimseler Hz. Ebubekir döneminde buna yeltenmişlerdir. Hz. Ebubekir’de bu ayırımı yapanlarla savaşmıştır.⁸⁶ Bu uygulamalar, imanın mücerret bir temenni olmadığına, aynı zamanda uygulamaya yönelik bir bedelinin olduğuna işaret etmektedir. Güncel bir değerlendirme yapacak olursak; zamanımızda birçok kimse İslam’ı sözde kabul

⁸² Bakara 2/153.

⁸³ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 73.

⁸⁴ Hucurat 49/10.

⁸⁵ Tevbe 9/11

⁸⁶ Beyhaki, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Sünen-i Kübra, Zekât*, 37, h. no: 7377, c. III, s.191

etse de onu hayatının genişlik alanında bağlayıcı kabul etmediği gibi, ideolojilerin yol göstericiliğine iman ederek politeizmi tercih etmektedirler. Tercihini itikadi bidatlerden yana yapan kimselerle müminler arasında kardeşlik bağı olamaz. Tasavvufta ise “ihvan” diye ifade edilen kardeşliğin çok özel bir yeri vardır. Bu terim, Hacı Hasan Dinç için derin anlamlar içerse de o, “ihvan” kavramını çok şümüllü düşünmüştür. Aynı tarikata bağlı olmanın ötesinde, yukarıda tefsir edildiği gibi; aynı dine iman eden müminler için ihvan kelimesini daha çok kullanmış ve bu anlayışını davranışlarına da yansıtmıştır. Bu konudaki referansı “Ancak ve ancak müminler birbirlerinin kardeşidir”⁸⁷ ayeti olmuştur.

Hacı Hasan Dinç’e göre tasavvuf yolunun yolcusu menzile ulaşmak için belli basamaklardan geçmelidir. Bu menzil ise Allah’ta yok olmak yani fenafillahdır. Fenafillaha ulaşma yolculuğundaki merdivenin ilk basamağı ise fena fil ihvandır. Yani din kardeşleri başka bir ifade ile ihvanlar birbirlerine çok sevmeli, birbirlerinin dertleri ile dertlenmelidirler. Daha sonra sırasıyla fena fişseyh, fena firresul ve fenafillah gelmektedir.⁸⁸ Ona göre önemli olan iman kardeşliğidir. En büyük dağ altın olsa, zerre kadar imana değişilmez. Bu sebeple müminlerin haklarını korumak, menfaatlerini gözetmek gerekir. Kardeşliğin olduğu yerde şefkat ve merhamette gelişir.⁸⁹ Hacı Hasan Dinç bütün Müminleri kardeş kabul ettiği için Afganistan’daki, Türk Cumhuriyetlerindeki, Çin’deki, Afrika’daki ve Balkanlar’daki Müslümanlara çok yakın ilgi duyup onlara destek vermiştir. Ülkemizdeki mazlumların ailelerine ve kendilerine her zaman maddi yardımlarda bulunmuş ve geride kalanlarına kefil olmuştur. Çevresindeki insanlara da bu ilgiyi her an canlı yaşamalarını emretmiştir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber’den ve sahabe hayatından örnekler vererek, bağlılarını müminlere yardıma teşvik etmiştir. Ülkemizdeki ihtilal ve muhtıra yıllarına defalarca tanıklık ettiği için Müslümanların önderlik kadroları zarar görür de İslami çalışmalar geriye gider endişesiyle sabahlara kadar uykuyu terk etmiştir. Onların yargılanma süreçlerinde mahkemelerini de Ankara’da takip etmiş dualarıyla manevi destekçileri olmuştur. İslam toplumunun sosyal dokusunu zayıflatarak kardeşlik duygusunu öldürür korkusuyla sohbetlerinde laf taşımamanın, iftira ve suizanda bulunmanın, gıybet etmenin haramlığına sık sık vurguda bulunmuştur. Önemine ve

⁸⁷ Hucurat, 49/10.

⁸⁸ Dinç, *Sohbetler*, s. 85-86.

⁸⁹ Dinç, *Sohbetler*, s. 19.

yararına binaen sılay-ı rahmi teşvik etmiştir. Hadislerden aldığı ilhamla “vermeyene verecek, gelmeyene gideceksin” buyruğunu sembolleştirmiştir. Kardeşliği yaralayan her şeyi şiddetle kınamış ve çevresinde kardeşlik hukukuna en üst seviyede riayet eden bir toplum oluşturmuştur. Buna bağlı olarak onunla gönül bağı kuran kimseler ve birbirlerine karşı öz kardeş gibi davranmışlar ve birbirlerinin her türlü problemlerini çözmüşlerdir. Bugünde kardeşler arasında fakirlik dâhil bütün iktisadi, sosyal ve ahlaki sorunlar çözülebilirse, merhumun ihvan anlayışı gönüllere yerleşmiş ve hayatta karşılığını bulmuş demektir.⁹⁰

2.5. Cömertlik (Sahavet)

Malın ve mülkün mutlak sahibi olan Allah-u Teâlâ tasarruf yetkisini vekâleten insanlara vermiştir. İnsan malın mutlak sahibi değil; mala müstahlehtir. Bu önemli hüküm Kur’an’da şöyle yerini almıştır. “Allah’a ve elçisin inanın ve O’nun size emanet olarak tevdi ettiği şeylerden başkaları için harcayın; çünkü sizden imana eren ve (Allah yolunda) sınırsızca harcayanlar büyük bir mükâfat göreceklerdir.”⁹¹ Bu yetkiyi yerinde kullanıp kullanmama hususunda denenmekte olan insan kendini “malın rabbi” olarak görmemeli ve her türlü harcamada orta yolu tutmalıdır. Ne israfçı ne de cimri olmalıdır. Kazanmış olduğu malda fakirlerin ve ihtiyaç sahiplerinin hakkı vardır. Her hak sahibine haklarını vermek gerekir. Hayatı sadece dünya hayatından ibaret görüp “Dünyada yaşar dünyada ölürüz, yeniden dirilmeye de inanmıyoruz.”⁹² Diyen materyalist müşrik anlayış, cenneti dünyada aramak ve cenneti dünyada yaşamak için aşırı tüketimi körükler. Tasavvufun tüketim kültürünü terbiye eden en önemli bir kurum olduğunu bilen Merhum Hacı Hasan Dinç, israfa varmayan bir cömertlik içerisinde Müslümanlara hem örnek olmuş hem de yoksulların problemlerini çözüme kavuşturmuştur.⁹³

Hacı Hasan Dinç, Kur’an-ı Kerim ve Sünnetten aldığı ruhla sahaveti/cömertliği hayatında bir meleke haline getirmiştir. Cömertliğin bütün yönlerini içeren sahaveti infakla beraber düşünmüştür. Infak etmenin önemiyle ilgili ayetleri okuyup mealler vermiştir; Hz. Ebubekir, Hz. Osman ve Hz. Abdurrahman bin Avf’ın (r.) cömertliklerinden kesitler sunmuştur. Dünya malına tapınmamayı öğütlemiştir. Hadisteki; “Garip veya yolcu gibi yaşamayı” kendine hayatında

⁹⁰ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 84.

⁹¹ Hadid, 57/7.

⁹² Müminun, 23/37

⁹³ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 87.

içselleştirip ziyaretine gelen Müslümanlara da cömert olmayı tavsiye etmiştir. “Birisinin gökte uçtuğunu görüp söyleseler bile, hayatında cimrilik varsa sakın inanmayın” uyarısını yapmıştır. Risalet’in de velayetin de asli şartlarından birinin sahavet/cömertlik olduğunu sohbetlerinde anlatmıştır. Ona göre cimrilik ağacının kökü cehennemdedir. Dalları ise dünyadadır. Bir kimse cimri olur, Allah’ın verdiği nimetleri Allah yolunda sarf etmezse, o cehennem dalından tutmuş olur ve onunla cehennemin dibine kadar gider. Cömertlik ağacının kökü de cennettedir. Dalları ise dünyadadır. Kim cömertlik dalından tutunursa o dal vasıtasıyla cennete kavuşur.⁹⁴

Hacı Hasan Dinç, herkesin sahavetinin kendi konumuna göre olacağına dikkat çekmiştir. Buna göre “İlim adamı bildiğini gizlememeli ve ilmini paylaşmalı; zengin de malını paylaşmalıdır. Esas cömertlik ise canda cömert olup şehadete hazır olmaktır.” demek suretiyle cömertliğe çok farklı bir boyut kazandırmıştır.⁹⁵ Kendisi de bu anlayışın göstergesi olarak zamanını, ilmini, sevgisini, malını ve ömrünü müminlerle paylaşmış ve bundan bir haz duymuştur. Merhumun sofrası sabah, öğlen, akşam vakitlerinde insanlara açık olmuştur. Fakirlerin adları ve adresleri elinin altında hazır olup gerekli yardımları onlara ulaştırmıştır. Yetimler, onun sağlığında rahat etmişler ve en azından maddi sıkıntılara düşmemişlerdir. Onların ihtiyaçlarını gidermeden sabahlamamayı şiar edinmiştir. Onlar açken kendisi tok olarak uyumamıştır. Yaşamış olduğu mütevazı ev, eşya ve hayat tarzı bunun en büyük kanıtıdır. O, Peygamber Efendimizi örnek almak suretiyle eline imkân geçtiğinde bile hayat standardını değiştirmemiştir. Kendisinden sonrakiler için servet yığmamıştır. Çocuklarının yaşadıkları ortalamanın bile altındaki maddi hayat bu ifadelerimizin en büyük kanıtıdır. O, paylaşmayı ve infak etmeyi tercih etmiştir. Kısacası kendisine yakışanı yapmıştır.⁹⁶ Müminlerin derdiyle dertlenmek hizmetin temel şartıdır. Bu anlayışla Hacı Hasan Dinç evi olmayanlar için, Dere bağlı ustalara emir verip ev yaptırmış, yetime, öksüze ve dullara babalık yapmıştır. İslam’a ve Müslümanlara feda olmuş bir hayatın adıdır hizmet. Malda olduğu gibi canda da fedakârlık yapmaktır. Zaten ona göre, malında ve canında cömert olmayandan veli olmaz. Hacı Hasan Dinç, komşularının ve diğer sevenlerinin aile durum ve geçimleri ile yakından ilgilenir ve zenginleri fakirlere yönlendirirdi. Onun anlayışında; “bir

⁹⁴ Dinç, *Sohbetler*, s. 49.

⁹⁵ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 84.

⁹⁶ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 85.

yerde zengin varsa fakir olmaz; fakir varsa zengin yoktur.” Prensibi hâkimdi. Bu münasebetle de zenginlerin zekâtlarını fakirlere bihakkın vermesi için sert uyarılar yapardı. “Cimriden veli olmaz” düşüncesiyle öğrencilere burslar temin ederdi. 1980 ihtilalinden sonra sadece Salih iman ve inancından dolayı mahkûm olanlara aidatlar bağlatarak geride kalanlarına velilik yapardı.⁹⁷

2.6. İstikamet

Arapça, düzeltmek, bir şeyi doğrultmak demektir. Taate yapışmakla birlikte günahattan kaçınmak. İstikamet hakikatini nebiler ve velilerin büyükleri bilir. Üç çeşit istikamet vardır. Kelime-i Şehadet üzerine olan dil ile istikamet, İrade doğruluğu üzere olan canların istikameti ve ibadette ceht üzere olan erkân istikameti. İstikamet dereceleri üçtür. Nefsi edebe getirmek, kalbin süslenmesi ve sıraların yaklaştırılması. İstikamete getirilen bir tanım da özetle şöyledir: “ ahidlerin tümünde, özellikle ilahi ve Muhammedi ahidlerde, yemek içmek, giyinmek gibi dini ve dünyevi işlerde tavassuta riayetle, sırat-ı Müstakime özen göstererek yapışmaktır. Halinde istikamet olmayan salikin çabası, boşa gider, o yoldaki harcadığı himmet de fayda vermez. İstikamet, en büyük keramet olarak görülmüştür.⁹⁸ İstikamet; Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’e sıkı sıkıya bağlılıktır. Abdullah b. Mesud (r.) ‘dan mervi bir rivayette belirtildiği üzere, sırat-ı müstakimin etrafındaki şeytani tuzaklara düşmeden Hz. Peygamber’in önderliğinde vuslat yolunda terakki edip iman selametiyle Allah-u Teâlâ’nın rızasına ermektir. Bu gayenin tahakkuku için Hacı Hasan Dinç, söylediklerinin Kur’an-ı Kerim ve Sünnetten referans almasına çok dikkat ederdi. Her sohbetinde onlarca ayet ve hadis duymak mümkündü. Ayetler ve hadislerle sohbe giriş yapılırdı. Daha çok tefsir kitaplarından ve Buhari’den, Müslim’den, Muhtarü’l-Hadis’ten ve Esad Erbili’nin 1001 Hadis çalışmasından defterine aldığı notları geniş geniş izah ederdi. Bu arada, tasavvufun kitaplarla ve fıkıhla kayıtlı olduğuna dikkat çeker “İslam fıkına bağlı olmayan bir tasavvufun zındıklık” olduğunu sıkça ifade ederdi.⁹⁹ Hz. Peygamberin gerek iman gerekse amel bağlamında temsil ettiği sırat-ı müstakim tamamlanmıştır.¹⁰⁰ Bu yolu her türlü ifrat ve tefritten korumak gerekir. İnançta ve amelde İslam’a ekleme veya çıkarma yapmak dinde aşırılıktır. Resulullah bu tür aşırılığa karşı ümmetini şu buyruğuyla

⁹⁷ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 61

⁹⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 404-405

⁹⁹ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 52-53.

¹⁰⁰ Maide 5/3.

uyarmıştır: “Sizi dinde aşırı gitmekten sakındırırım. Çünkü sizden önceki ümmetler dinlerindeki aşırılıklar nedeniyle helak oldular.”¹⁰¹ Bu çerçevede şunu da hatırlatmakta fayda vardır; Hz. Peygamber’in hayat tarzının dışındaki her türlü hayat biçimi İslam’a göre bir aşırılıktır; istikamet sapmasıdır. Resulullah Kur’an-ı Kerim aracılığıyla öncelikle insanların imanlarını her türlü aşırılıktan korumayı; istikamet sapmasının önüne geçmeyi arzu etmiş ve risalet hayatının çoğunluğunu gönüllere gerçek imanı yerleştirmeye ayırmıştır. Şirki en büyük sapma ve sapkınlık olarak değerlendiren¹⁰² Hz. Peygamber; “şirk koşmadan ruhunu Allah’a teslim eden bir kimsenin cennetlik olacağı” müjdesini verdiği gibi “şirk üzerine ölenin de cehennemlik olacağı” uyarısını yapmıştır.¹⁰³

Şirke küfre veya İslam’a karşı icat edilmiş olan uydurma dinlere, hayat tarzlarına ve ideolojilere karşı İslam ümmetini uyaran ulema ve meşayih sohbetlerinin ağırlık noktalarını imanda ve amelde istikamete ayırmışlardır. Bu bağlamda Hacı Hasan Dinç de sohbetlerinde ilmihal ve fıkıh okumalarına çok değer verir bu arada fıkha ait zor meseleleri tartışmaya açar ve ehil insanların kanaatlerini öğrenir, sonra da kendi düşüncesini açıklardı. Bu tip konuları ilim erbabının yanında yapardı ve çok üst düzey konuları avamın¹⁰⁴ seviyesine indirmede. İlmi seviyesi yüksek olan kimselerin hazır olduğu sohbetlerde çıtayı çok yüksek tutarak halka yaptığı sohbetlerden çok farklı sohbetler yapardı. Müfessirlerin, muhaddislerin, mütekellimlerin ve tasavvuf büyüklerinin görüşlerinin detaylarına girilirdi. Konuşmalarında ve amellerinde şeriati esas alır ve ona aykırı olan hiçbir şeyi konuşmaz, konuşturamaz ve bidat olması münasebetiyle İslam’a muhalif olan amellerin yapılmasına müsaade etmezdi. İstikametten zerre kadar ayrılanın doğu ile batı arası kadar tarikattan uzak olduğunu söylerdi.¹⁰⁵ Hacı Hasan Dinç, istikameti tevhitte, ibadette, ahlakta, ilimde, hukukta, iktisatta ve siyasette olmak üzere ana başlıklar halinde anlatırdı. Fakat iman ve ahlaktaki istikamete vurguyu daha çok yapardı ki diğer alanlardaki istikamet inanın istikametine bağlı olduğu bilinsin. Fakat bu çağ için çok gerekli olan ve Müslümanlığın hâkimiyeti açısından önemli

¹⁰¹ Nesai, *Menasik*, 24, c.V, s.268.

¹⁰² İbni Hanbel, *Müsned*, c. V s.229; Müslim, *İman*, c. I s. 55.

¹⁰³ İbn Hanbel, *Müsned*, c. I s. 374.

¹⁰⁴ Avamdan kastımız, İslami incelikleri yeterince anlayamayan ve meselelerin arka planlarını bilmeyen halk kitleleridir. Bu anlamda avam ifadesi bir aşağılama anlamına gelmez. Zaten tasavvufun amacı, insanı avam olmaktan kurtarmaktır.

¹⁰⁵ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s.52.

gördüğü siyasette istikamete ayrı bir önem verirdi. Din merkezli bir siyaset ve bu siyasetin etkinliğinin ölçülebildiği bir “Medine” onun hayaliydi. Böyle bir Medine’nin yollarını tıkadıkları için ülkenin mason tasallutundan kurtulması için hem çalışır hem dua ederdi. Zira o, masonların son yüz elli yılda Müslümanlara neler yaptıklarını en iyi bilenlerdendi. Tasavvufi velayetle siyasi velayetin yakınlığına dikkat çeker; kâfirleri veli edenin Allah’ın velayetinden çıkacağına vurgu yapardı.¹⁰⁶

Sonuç

Hacı Hasan Dinç Kayseri’nin Yahyalı ilçesinde dünyaya gelmiş, Nakşi şeyhlerinden Mahmut Sami Ramazanoğlu’na intisap ettikten sonra ondan aldığı manevi feyz ile kendisini manevi hizmetlere adanmıştır. Yahyalılı Cemaati olarak ta bilinen hayır hasenat yapılanması, onun görüş ve telkinleri doğrultusunda şekillenmiş başta Kayseri’nin Yahyalı ilçesi olmak üzere tüm Anadolu’da faaliyet gösterecek genişliğe ulaşmıştır. Hacı Hasan Dinç hayatını tasavvuf yoluna adanmış önemli bir mutasavvıftır. Nefsin hileleri ve terbiye yolları, kalbin zikrullahla yıkanıp arındırılması, sabır, hizmet, istikamet, kardeşlik ve cömertlik gibi birçok konuda sevenlerini irşat etmiştir. Özellikle şeri daire içinde helal ve haram hassasiyetine dikkat ederek yaşanması gerektiği konusunda hassasiyet göstermiştir. İbadet ve taate düşkünlük konusunda hassas olunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Kalbi gaflete düşürecek meşguliyet ve arkadaşlıklardan uzak durulması gerektiğini tavsiye etmiştir. O bütün Müslümanların kardeş olduğu ilkesinden hareketle başta kendi çevresi sonra ülkesi ve daha sonra da tüm dünyadaki Müslümanların dertleri ile dertlenmeye ve onların maddi-manevi ihtiyaçlarını gücü ölçüsünde gidermeye gayret etmiştir. Cömertlik ve infak ile cennetin kazanılabileceğini, cimrilik ile ise cehennem dibine gidileceğini sohbetlerinde ifade etmiştir. Hacı Hasan Dinç Kur’an ve Sünnet üzere dosdoğru istikamet yolunda yol yürümek gerektiğine titizlikle vurgu yapmıştır. Müslümanların iç ve dış tehditlere karşı uyanık olması, Siyonist akımlar karşısında her an teyakkuzda bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Zira ona göre Siyonizm ümmetin en büyük düşmanlarında biridir.

¹⁰⁶ Sürmeli, *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, s.53.

Kaynakça

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Pegem Akademi. Ankara, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Rehber Basın Yayın Organizasyon. Ankara, 1997.
- Diriliş Postası. 27 Ocak 2017.
- Dinç, Hacı Hasan. *Sohbetler*. Mavi Yayıncılık. İstanbul, 2006.
- Dinç, Hacı Hasan. *Gönül Âleminden*. Mavi Yayıncılık. İstanbul, 2011.
- Dinç, Ali Ramazan. *Kalender Camii*. Yahyalı/Kayseri, 2018.
- Eren Şadi. *Kalp Ülkesi*. Nesil Yayınları. İstanbul, 2005.
- Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup. *Kâmûsî'l-Muhît*. Darü'l-Marife. Beyrut, 2005.
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. İbrahim Kapaklıkaya. Gelenek. İstanbul, 2005.
- Gözcü, Alev. *İkinci Dünya Savaşı Türkiye'sinde Ekonomik Durumun Sosyal Hayata Etkilerine Dair Bazı Tespitler*. Ankara, 2017.
- İnce, Abdullah. "Cumhuriyet Sonrası Dini Grupların İnsan Yetiştirme Modeli Yahyalılı Hacı Hasan Efendi Örneği". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, Issue 3. July 2015.
- Komasyon. *Dinî Terimler Sözlüğü*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. Editör: Ahmet Nedim Serinsu. Ankara, 2009.
- Komasyon. *İslam Ansiklopedisi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. İstanbul, 1997.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. Dergâh Yayınları. İstanbul, 1978.
- Millî Gazete. *Çağın Aydınlatanlar*. İstanbul, 2015.
- Özcan, Zeynep. *Cumhuriyet Dönemi Dini Hayat*. Doktora Tezi. Erzurum, 2014.
- Sürmeli, Mehmet. *Hacı Hasan Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*. MGV yayınları. Ankara, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV yayınları. İstanbul, 2001.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan*. Kalem Neşriyat. Ankara, 2017.

Yılmaz, Hasan Kâmil. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar. Ensar Neşriyat. İstanbul, 2017.

Zengin, Mahmut. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitimi Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. SAUIFD. Cilt: XIX. Sayı: 36. Aralık 2017.

A Libyan Novel in Metropolis: *In the Country of Men*

Abdullah ÖZKAN*

Abstract

*Orientalism, which played a key role in the exploitation of resources owned by the Eastern societies, was born mostly at the hands of the people with Western origins and carried on by them for a long time. It is possible to say that people with Western origins remained at bay and stopped feeding Orientalism openly after the second half of the twentieth century, and especially after the criticisms of Edward Said. It seems that the emerging vacuum is filled by the natives who are fluent in Western languages. In this new phenomenon called as New-Orientalism, the native informant puts his so-called inside knowledge on the Western market in the form of travel writing, memoir, journalistic reporting, and social commentary with the mixture of prejudices created by old Orientalism. In this article, these subjects have been treated more comprehensively and the book *In the Country of Men* by the Libyan author Hisham Matar has been analyzed in their context.*

Keywords: Orientalism, New-Orientalism, native informant, Hisham Matar, *In the Country of Men*.

Metropolde Bir Libya Romanı: Erkekler Ülkesinde

Özet

Doğu toplumlarının sahip oldukları zenginliklerin sistematik bir şekilde sömürülmesinde kullanılan Şarkiyatçılık disiplini genellikle batılı oldukları söylenebilecek kimseler tarafından icat edilmiş ve yine batılılar tarafından sömürü işleminin uzun yıllar devam etmesini sağlamak için kullanılmıştır. Fakat yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve özellikle Edward Said'in şarkiyatçılığa yaptığı eleştirilerle birlikte bu disiplini besleyen batılıların bu disiplin içindeki etkinliklerini azalttıklarını ve kendilerini kenara çektikleri söylenebilir. Onların çekilmesiyle ortaya çıkan boşluğun ise batı dillerinde beceri sahibi doğulular tarafından doldurulduğu gözlemlenebilir. Yeni-şarkiyatçılık olarak isimlendirilen bu yeni olguyla birlikte, doğulu yerel muhabirler güya içeriden edindikleri bilgileri seyahat yazıları, anı, köşe yazısı veya sosyal analiz gibi formlar içerisinde eski şarkiyatçılığın yarattığı önyargularla da karıştırarak batı pazarlarında piyasaya sürmektedirler. Bu

* Dr. Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

makalede bu konular biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve Libyalı yazar Hişam Matar'ın Erkekler Ülkesinde isimli romanı bu konular bağlamında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şarkiyatçılık, yeni-şarkiyatçılık, yerel muhbir, Hişam Matar, Erkekler Ülkesinde.

Introduction

The subject of this paper is the first book of Hisham Matar: *In the Country of Men*. The paper will try to analyze this book by treating it as another example of new-orientalism. It will be argued in the paper that despite its poetic and sentimental narration of a childhood in one of the most brutal dictatorships of the Middle East, the book can be read as a literary contribution to a “massive and calculatedly aggressive attack on the contemporary societies of the Arab and Muslim for their backwardness, lack of democracy, and abrogation of women’s rights”¹ in order to justify the modern empire’s mission “to enlighten, civilize, bring order and democracy”² to these societies. To support the argument, the paper will resort to the helps of Edward Said and two Iranian scholars of comparative literature; Hamid Dabashi from Columbia University and Fatemeh Keshavarz from University of Washington.

Orientalism, New-Orientalism, and Oil Politics

Edward Said opens his book, *Orientalism*, with a quote from Karl Marx, “they cannot represent themselves; they must be represented.” Here, the pronoun *they* refers to the Orientals, to the people who, in a way imagined and created by the Europeans, are the inhabitants of the East and alien to everything Occidental, which should be read as European, both geographically and culturally. The classification of the people of the world as the Oriental and Occidental helped the Occidentals to rule, control, and dominate the Orientals. Edward Said argues that the disciplines of Orientalism were born as the result of the desire for ruling, control, and domination of the East. The aim of his book is to show the relation between these disciplines of knowledge and imperial power. To do that, Said employs the notion of discourse clarified by the French philosopher Michel Foucault (1926-1984). According to Said,

¹ Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1994, p. xix.

² Said, *Orientalism*, p. xxi.

unless Orientalism is analyzed as a discourse, it is impossible to understand how the European powers became capable of managing the Orient.

The knowledge produced by the discipline of Orientalism preaches the Occidentals that they are not capable of anything, having said that there is no order and law in their societies if what they have as groups can be called as societies. The powerful ones in their world, which are almost always represented by men, are the prototypes of brutality and oppression towards the subjects of their power, which are mostly women and children. Simple as it is for them, the rule is the rule of jungle. Because of this knowledge the Occidentals acquired the feeling of the virtuous behavior and utilized every tool to civilize the Orientals. By the end of the day, the Occidental returned his home happily and had his sleep unbroken. But for the other the story ended differently. By the end of the day he returned his home, if he had one, conquered, plundered, subjugated, and humiliated.³

The second story is true for most of the people of Middle East, a land without its resources, the world we know cannot move on one single day. These resources are so vital for the operation of the world-system that they simply cannot be left to the owners of the land. When the owners of the land try to control their resources, their qualifications as the deep believers in the Western conception of liberalism and democracy will be futile in the eyes of the imperialists.⁴ If they try to control their resources, the imperial power is going to think that they 'had committed no less than an act of piracy.'⁵ Today the oil industry is the biggest industry of the world and it is the main reason of imperialism and colonialism, especially in the Middle East. The government of the United States of America has considered that it is responsible for offering protection to this industry and it has always reacted immediately when there is any threat for the interests of the industry. The U.S State

³ Edward Said points out to two different narratives of the French invasion of Egypt; the Napoleon's narrative and Abdal-Rahman al-Jabarti's narrative. Said, *Orientalism*, p. 80-82.

⁴ Mohammad Musaddiq might exemplify the point here. When he was the Prime Minister of Iran, he tried to nationalize the oil industry of Iran between 1951 and 1953. But despite his loyalty to the democratic processes, he was overthrown by a Western backed coup. For many, the Iranian revolution of 1979 which the imperial power of the West relentlessly demonizes today was the result of what had happened during Musaddiq was in power in Iran. For more information see *Mussadegh, the Politics of Oil, And American Foreign Policy: Proceedings of a One-Day Conference*, (Montclair State, October 30, 1992), Sponsored by the School of Business Administration of Department of Economics and Finance.

⁵ WM. Roger Louis, "Musaddiq and the Dilemmas of British Imperialism" in *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, edited by James A. Bill and WM Roger Louis, (Austin: University of Texas Press, 1988), 228-260. The whole book is a good collection of oil politics, especially for its remarks on the imperial interventions in Iran.

Department's former Director of the Office of Fuels and Energy wrote in 1968 that "The U.S. government is greatly concerned that American oil companies abroad should be able to continue their operations overseas within a framework of mutually agreed relationships with host governments, serving the public efficiently wherever they are, and earning whatever is properly theirs because of the capital, skill and good fortune that have accompanied their operations."⁶ One can easily see the presence of injustice in the results of these policies if one has some willingness to see it. However, the imperial power utilizes every tool to deflect this injustice from the views of its citizens. After all it needs to have these mechanisms of deflection to control, dominate, rule and exploit. Said shows us how these mechanisms were created and applied for their justification.

It is possible to say that the usage of the term 'Orientalist' was on the decline before Said published his book, but after the publication of the book, the usage has become completely pejorative. After the book, the discipline of Orientalism has changed and mostly faded. Today it is hard to find anybody who is well-versed and educated in the languages and cultures of the East like the old-school Orientalists. If the knowledge created by the Orientalists caused so many pains for the natives of the Orient, one must be happy that the Orientalism is on the decline. However, the decline of the Orientalism is an illusion since there is no sign in the decline of the imperial desire, and if the imperial desire is still strong this is because it must keep its mechanisms of knowledge strong, since it cannot operate smoothly without that knowledge. If the Orientalism is not operating now, what is operating for its place is the subject of this paper and deserves to be called new-orientalism.

The new-orientalist is not the European with white skin and blue eyes. He has a brown skin with a white mask. He claims to be a native, have the experience of the native, but his audience is the good-old dominator since he writes for the readers and consumers of the western metropolis. Hamid Dabashi calls this kind of new-orientalist as the *native informer*. According to him, the native informer is "more effective in manufacturing the public illusions that empires need to sustain themselves than in truly informing the public about the cultures they denigrate and

⁶ Peter R. Odell, *Oil and World Power*, New York: Penguin Books, 1983, 26-27. For more information see Simon Bromley, *American Hegemony and World Oil: The Industry, the State System and the World Economy*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991, chapters 2, 3.

dismiss.”⁷ Contrary to classical European Orientalist, the native informers speak with the authority of the natives.⁸ Their job is to manufacture consent for the imperial desire. In the time of globalization, the imperial power has increased the importance of the ideological machinery and presented its intervention as a humane project, liberation. Besides national-security interests, human rights and women’s rights are the hot topics in the hands of the propagandists. Native informers present a fierce critique of women’s rights violations, genital mutilation, or gay and lesbian rights in Islam by writing it in English for the American and European market. Native informer provides the psychological tools for the imperial authority to correct these wrongs committed by the natives. According to Dabashi, “what we are witnessing today is simply a more advanced stage of colonialism, reflecting a more advanced condition of capitalism in its globalized stage, with newer forms of domination in need of a renewed ideological language.”⁹

Dabashi also uses another term in his analysis of this new-orientalist. He names him as the *comprador intellectual*. The word *comprador* refers to a Chinese agent employed by a European business interest in China to supervise its local workers and to play the role of an intermediary in its business affairs. Later, the term had extended to refer to any native servant in the service of a colonial economic interest, ‘someone employed by Europeans, in India and the East.’¹⁰ For him, “the *comprador intellectual* is a cultural broker, a commissioned operator, a ‘ten-percenter’ paid to facilitate cultural domination and political pacification.”¹¹ He has some knowledge of the dominating culture, he is able to speak its language, and he becomes abusive towards his own fellow-countryman.¹² Dabashi quotes from a speech delivered by Malcolm X in Detroit on November 10, 1963. According to Dabashi this quote is helpful for the identification of the *comprador intellectual*. Malcolm X says:

There were two kinds of slaves. There was the house Negro and the field Negro. The house Negroes-they lived in the house with master, they dressed pretty good, they ate good ‘cause they ate his food-what he left. They lived in the attic or

⁷ Hamid Dabashi, *Brown Skin White Masks*, London: Pluto Press, 2011, p. 12-13.

⁸ Dabashi, *Brown Skin*, p. 18.

⁹ Dabashi, *Brown Skin*, p. 37.

¹⁰ Dabashi, *Brown Skin*, p. 39.

¹¹ Dabashi, *Brown Skin*, p. 40.

¹² Dabashi, *Brown Skin*, p. 40.

the basement, but still they lived near the master; and they loved their master more than the master loved himself. They would give their life to save the master's house quicker than the master would. The house Negro, if the master said, "We got a good house here," the house Negro would say, "Yeah, we got a good house here." Whenever the master said "we", he said "we". That's how you can tell a house Negro.¹³

Another scholar, Fatemeh Keshavarz, identifies the writings of new-orientalism as follows:

They often have an informal tone and a hybrid nature that make for an accessible read. Most of them blend travel writing, personal memoir, journalistic reporting, and social commentary. They show awareness of the power of personal voice, nostalgia in exilic literature, the assurance that comes with insider knowledge, and the certainty of eyewitness accounts. Yet they do not demand that readers have an in-depth knowledge of the culture on which the book is focused.¹⁴

She continues to say that "it replicates the earlier narrative's strong undercurrent of superiority and of impatience with the locals, who are often portrayed as uncomplicated. The new narrative does not necessarily support overt colonial ambitions. But it does not hide its clear preference for a western political and cultural takeover. Most importantly, it replicates the totalizing -and silencing-tendencies of the old Orientalists by virtue of erasing, through unnuanced narration, the complexity and richness in the local culture."¹⁵

Hisham Matar's book, *In the Country of Men*, seems to fulfill all the requirements of new-orientalism by feeding the empire's effort to provide the psychological tools to its citizen for the continuation of its unethical operations.

Hisham Matar and his book, *In the Country of Man*

It is hard to find any substantial information about the life of Hisham Matar. He was born in November 1970 in New York and had spent his childhood in Tripoli and Cairo before moving back to Britain. He studied architecture at Goldsmith's College and in 1990, when he was a student, his father -a Libyan dissident living in

¹³ Dabashi, *Brown Skin*, p. 40.

¹⁴ Fatemeh Keshavarz, *Jasmine and Stars: Reading More than Lolita in Tehran*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007, p. 4.

¹⁵ Keshavarz, *Jasmine and Stars*, p. 3.

Cairo- was kidnapped, taken back to Tripoli, imprisoned and tortured, and there has been nothing heard from him since 1995. Matar has lived in London since 1986.¹⁶

When we enter in a bookstore, we see the books in the shelves trying to capture our attention as we see any other merchandise in a competitive marketplace. The books are the products which must be advertised and sold, and the cover of the book is the first thing we see when we encounter a book. Most of the time, we decide to buy the book or to leave it based on the information we get from its cover.

In his critique of Azar Nafisi's book *Reading Lolita in Tehran*, Hamid Dabashi takes the attention of his reader to the cover photo of the book.¹⁷ Following Dabashi's example, it will be convenient to start from the cover. *In the Country of Men* has been published in several countries with several covers and it does not have one single capturing cover like Nafisi's book, so to say the cover has different pictures for different editions. In Dial Press Trade Paperback edition, which is used here, the picture of the book cover has two children with their bicycles; they are standing under a tree next to the sea. One of them is slightly taller than the other, and the smaller one is drinking water from a bottle. The time might be a late afternoon since there is dimness in the picture. The sky seems cloudy, and in the open horizon of the sea lays another land. It gives the feeling of peace. Above the tree there is the title: In the Country of Men. It is a capturing cover. With a closer inspection, the cover advertises that the book was shortlisted for The Man Booker Prize and for the Guardian First Book Award, it became the finalist for National Book Critics Circle Award, and it won the Europe and South Asia Region of the Commonwealth Writer's Prize of Best First Book. There are five praising excerpts from the reviews written for the major newspapers as well. The cover also gives some information about the content saying that it is about a Libyan childhood in Qaddafi's Libya in the year of 1979.

There are some literary critics who persistently argue that the prizes designated to promote the literary scene are always controversial. It is claimed that even the longest-running literary prize, the Nobel, which grants the largest amount of money and promises a life-time success for the winner, is often influenced by

¹⁶ <http://www.themanbookerprize/books/47>.

¹⁷ Dabashi, *Brown Skin*, p. 65-83; also see Dabashi, "Native Informers and the Making of the American Empire," *Al-Ahram Weekly Online*, 1-7 June 2006, issue 797, <http://weekly.ahram.org.eg/print/2006/797/special.htm>.

geography and politics. The prize has frequently been awarded to the mediocre writers; and most of the greatest writers have not won the prize. This is due to how the decisions are made. For its donator, Alfred Nobel, who is also the inventor of dynamite, it should be given to the author who produced "the most outstanding work of an idealist tendency." This notion of idealist tendency spoiled the process of choice from the beginning. The committee was accused of having a left-wing bias, and for this reason, it eliminated some of the greatest writers of the twentieth century.¹⁸

The winners of the Nobel Prize are divided into four categories: 1. International reputations; 2. Serious and important; 3. Third-rank and often middle brow; 4. Obscure, unreadable, and forgotten. This division also reveals that only 16.5 percent of the winners are considered as the great authors while 60 percent of the winners are no longer read.¹⁹

The national distribution of the prize is also controversial. The prize has been mostly awarded to the Western writers. France and the United States produced the most of the winners with twelve and ten awards respectively; Germany followed them with eight, and it is followed by Sweden, Italy, and Britain with six; the Soviet Union and Spain had won five, Poland and Ireland with four, Norway and Denmark with three; Chile, Greece, Israel, Japan and South Africa with two.²⁰ It is not surprising that all these countries except Japan can be placed into the category of the so-called Graeco-Judaic civilization of the West.

The Academy of Nobel claims that geography and politics do not influence the results. But for the critics, it was no accident that some diplomats like Pablo Neruda won the prize. William Butler Yeats was rewarded two years after the independence of Ireland. Saul Bellow won it in 1976 two hundred years after the Declaration of Independence of America.²¹ Orhan Pamuk won the prize after mentioning the Armenian massacres and Turkish state's atrocities toward the Kurdish population and opposing the nationalist tendencies of the state.²² With these examples in mind, it is possible to say that geography and politics play an

¹⁸ Jeffrey Meyers, "The Literary Politics of the Nobel Prize," *The Antioch Review*, Vol. 65, No. 2, The Nobel Prize for Literature, Spring, 2007, pp. 214-215.

¹⁹ Meyers, "Literary Politics," p. 215.

²⁰ Meyers, "Literary Politics," p. 216.

²¹ Meyers, "Literary Politics," p. 219.

²² Meyers, "Literary Politics," p. 222.

important role in the process of nomination and winning the literary prizes even in the the Nobel, the most distinguished among them.

The Man Booker Prize is no exception to these processes. It is sponsored by Man Group which manages an asset more than fifty-eight billion dollars. The website of the prize gives the following information: "Man is a world-leading alternative investment management business. It has expertise in a wide range of liquid investment styles including managed futures, equity, credit and convertibles, emerging markets, global macro and multi-manager, combined with powerful product structuring, distribution and client service capabilities. As at 31 December 2011, Man managed \$58.4 billion."²³ In order to see how this money was made, one can look at an article in the website of Guardian, another shortlist for Matar's book. The article is about John Berger who won the same prize in 1972. In his speech Berger talks about the sponsors of the prize, Booker McGonnall and his 130 years of trading in the Caribbean. He says that "The modern poverty of the Caribbean is the direct result of this and similar exploitation."²⁴ It is also ironic that a book which its title immediately gives the impression of gender discrimination is being advertised before its title with the word The Man in its cover. Another prize given for the book is the Europe and South Asia Region of the Commonwealth Writer's Prize. A little research is going to show that everything related to the Commonwealth was born out of the British imperial desires.²⁵ It seems that the irony is still in effect since we learn from the back of the book that the story takes place in Qaddafi's Libya in 1979, two decades later from the independence of Libya from its European colonizer, Italia.

After finishing the inspection of the cover, the reader might move to the verso title page with the intention of learning what the name of the book is in its original language, where it was published first, who translated it etc. After all the cover advertises that it is a novel about Libya, the reader might expect that it was going to be in Arabic, the language which the Libyans speak. But contrary to the expectations, the verso title page says that the book was published in the United Kingdom by the Viking Press in English.

²³ For more information see www.themanbookerprize.com.

²⁴ Sam Jordison, "Looking back at the Booker: John Berger," *The Guardian*, January 9, 2008, <https://www.guardian.co.uk/books/booksblog/2008/jan/09/lookingbackatthebookerjoh>.

²⁵ For more information on The Commonwealth see W. David McIntyre, *The Commonwealth of Nations: Origins and Impact, 1869-1971*, Minnesota: The University of Minnesota Press, 1977.

In this respect, which is the preferred language of the book, the author was questioned by Nouri Gana, who is an Associate Professor of Comparative Literature & Near Eastern Languages and Cultures at UCLA²⁶ Gana asks: “Was it natural, artistic and/or political for you to write in English? At least retrospectively, would you have chosen to write your novel in Arabic? Is your novel going to be translated into Arabic?” Matar answers:

My novel was translated into Arabic by the Lebanese poet Sukainah Ibrahim and published in December 2006 by Dar al-Muna, a publisher based in Stockholm. Since I was a boy, I attended English schools. For this reason, my English tends to be better than my Arabic. This is the practical reason behind my writing in English. That is not to say that it is “natural” as you call it, to write in English. In fact, what interests me about my situation is how unnatural it continues to be. It never ceases to unsettle me that I am operating in a language my grandparents would have not understood.

Since he implies that it is unsettling to write in a language not understood by one’s grandparents, the reader of the interview might develop some empathy towards him. On the other hand, his excuse for not knowing his own language is no better than an excuse given by a student who did not do his homework due to his grandparents’ sickness. His language, Arabic, is spoken by millions of people and is taught throughout the world by thousands of universities, he might have spent some time to learn it. Considering Matar’s case, it seems reasonable to feel sympathy toward the Algerian writer Tahir Wattar who criticizes the Algerian writers who write in French as the vestiges of colonialism.²⁷ The criticism of Tahir Wattar cannot be said for Hisham Matar since he does not write in Italian. But one can say that instead of being a vestige of Italian past of his country, he is doing some pioneering work for the global empire by writing his stories in English.

In the same interview Matar also says that “It is certainly not an easy thing to write outside one’s language. It is the deepest and most peculiar dimension of exile that I have experienced.” One learns from this statement that he identifies himself as an exile, and again, one might feel sympathy towards him. After all

²⁶ Nouri Gana, “An Interview with Hisham Matar,” *Words without Borders*, August, 2007, <https://www.wordswithoutborders.org/article/an-interview-with-hisham-matar>.

²⁷ <https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Tahir%20Wattar>.

Edward Said says that "Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. And while it is true that literature and history contain heroic, romantic, glorious, even triumphant episodes in an exile's life, these are no more than efforts meant to overcome the crippling sorrow of estrangement. The achievements of exile are permanently undermined by the loss of something left behind forever."²⁸ If this is the case for Hisham Matar, one cannot do anything but feel grief for him. But again, on the other hand, in a context in which he tries to show that exile in Saidian notion does no longer exist, Dabashi gives the example of an Iraqi exile, Kanan Makiya, who was used to justify the invasion of Iraq. Dabashi says that "Home is where you hold your horses, hang your hat, and above all raise your voice in defiance and say no to oppression."²⁹ One can be sure that the people who die under the atrocities of the empire everyday would be grateful to live in exile in London just like Matar does.

Now it is time to move to the novel. There are major themes in the novel that every reader can easily identify. It is an individual story of a woman, Najwa, who "dealt with the world, a world full of men and the greed of men."³⁰ When she was fourteen years old, she starts realizing what to deal in this world of men means. One day, one of her brothers, Khaled, sees her in a café sitting with male companies. Najwa's friend, Jihan, a Christian girl from Palestine whose parents treats her same as they did her brothers is also with her. Khaled kindly pays for their cappuccinos and warmly says hello to her friends. But when he returns home, he immediately tells what he saw to the male members of the family, which Najwa calls it as the High Council. She says that "Oh yes, when it comes to a woman's virtue, we are fierce. Fierce and deadly. And when it comes to a daughter's virtue, we are fierce, deadly and efficient. In such matters our efficiency rivals that of a German factory."³¹ She later learns that Khaled, the enlightened poet, tells his father "Your daughter is fourteen and is already spending her days in cafes with strange men. I tremble to imagine what next. Marry her now, or she'll shame us." In her narration of the event,

²⁸ Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 173.

²⁹ Dabashi, *Brown Skin*, 23.

³⁰ Hisham Matar, *In the Country of Men*, New York: The Dial Press, 2008, p. 4.

³¹ Matar, *In the Country*, p. 147.

she does not spare her mother as well; her mother grabs her by the hair and throws her in her room calling her “you little slut”.

From this chapter, one can assume that according to Matar, for every individual, man and woman together, the thing which is taken most seriously is the virtue of a girl. Of course, the virtue of a girl must be one of the things taken most seriously in every culture, but in a culture, which is predominantly Muslim, the virtue means isolation of women. In this culture, a male can do anything he wants in public or in private, but the rules that apply to women do not apply to men. After all, they are not Christian like Jihan who gets treated equally in her family. The depiction of Khaled exemplifies this contemptuous approach towards the Muslims. Khaled is a poet who had studied in the United States of America and married with an American woman. He is educated and enlightened. If he is that much evil, consider how evil the rest who stayed in their country without a Western education.

Another angle about Khaled is that he is the Arab immigrant in the West. He is a hypocrite who can do whatever he wants in the liberal west while he oppresses his own sister at home in his own country. One can speculate what he is in the West; he is a university professor who teaches North African Literature. One of the hot topics for the class he teaches is gender politics in North Africa. He stands for the liberation of women, his wife after all is an American, and he wants his sister to be that liberated woman of the West. But Hisham Matar warns us that this is a disguise; deep down he is still the oppressor, he oppresses his sister in a place where the observations of his western audience cannot reach. Matar knows it, because he is an insider. He informs his audience about the danger of this immigrant while he equates Christianity with the equal treatment between men and women. In the domain of Islam, which is more backward compared to Christianity, however, men treat women maliciously if he is a father or a brother; and women treat women maliciously if she is a mother.

After this café incident, the family starts looking for a bridegroom to marry their scandalous daughter. They find Faraj el-Dewani, a twenty-three-year-old man with Bedouin origin. He left his Bedouin lifestyle, studied at a university and become a successful businessman. Najwa recalls their first day as follows:

They passed the judgment and he, the stranger armed with the marriage contract signed by my father, was going to carry out the punishment. When he touches me, which I was sure he was going to do, there will be no point in screaming; I was his right, his wife under God. I was only fourteen, but I knew what a man had to do to his wife. Cousin Khadija, a chatterbox who had fallen as silent as a wall after her wedding night, had later, when she and I were alone, told me how her husband had lost patience with her and with his fingers punctured her veil and bled her. It was the duty of every man to prove his wife a virgin.³²

At the day of their marriage, her father buries a pistol in his pocket saying, "Blood is going to be spilled either way."³³

Faraj is one of the main characters of the novel. He is politically active and fights against the Qaddafi's brutal regime in secret. His behavior could be considered as heroic in different context. He is a well-to-do businessman who lives a comfortable life with his family. He risks all he has for the sake of freedom and democracy. But despite all his efforts for freedom and democracy, he is not a hero, he is far from being a hero. First, he is a pedophile who buys a fourteen-year-old girl and has sex with her. In his critique of the cover picture of *Reading Lolita in Tehran*, Hamid Dabashi talks about the connoted message. He says:

Look at these two Oriental Lollitas! The racist implication of the suggestion – as with astonishment asking, 'can you even imagine reading that novel in that country?' – competes with its overtly Orientalised pedophilia and confounds the transparency of a marketing strategy that appeals to the most deranged Oriental fantasies of a nation already petrified out of its wits by a ferocious war waged against a phantasmagoric Arab/Muslim male potency that has just castrated the two totem poles of the US empire in New York.³⁴

With his narration of the wedding night, Matar fills this hole for the prejudices of his audiences.

The father with a pistol is also another scene one may want to see in a story that takes place in a Muslim country. He eagerly waits to see the blood on the bed sheet; otherwise he is going to kill his daughter to save the honor of his family. The

³² Matar, *In the Country*, p. 13.

³³ Matar, *In the Country*, p. 13.

³⁴ See citation 18 above.

scene will probably shock the western audience, but it is normal in an Arab society, since it is “the inner workings of Arab behavior.”³⁵

The depiction of the opposition movement in the book is also humiliating. Faraj is the leader of the movement, and when he gets arrested, he betrays his friends and gives away all their names. Ustath Rashid, the professor of art history, pees on his pants when he is being executed publicly. The members of the opposition movement are awkward and inept, and they do not know what to do and how to do. It seems that it is better for them to wait until the age of Facebook comes, and helps them to have their revolution. Matar’s depiction of them reminds one what Chateaubriand says as quoted by Said “Of liberty, they know nothing; of propriety, they have none: force is their God. When they go for long periods without seeing conquerors who do heavenly justice, they have the air of soldiers without a leader, citizens without legislators, and a family without a father.”³⁶

Not every man is depicted badly in the book. Signor Il Calzoni is a good man toward whom the reader might feel sympathy. He is a European, if the flaws and evil are inherent in the Arabs, the goodness and kindness are inherent in him. He is a restaurant owner in Tripoli. He is always pleased to see Najwa and her son; he would take them to their table and hover around them in search of conversation. He speaks about how much he misses Italy and how much he loves Libya. He is also Libyan like them and he speaks Libyan.³⁷ In the whole book, the mother and Suleiman go out for eating once, and they go to an Italian restaurant for grilled shrimp and spaghetti. There is another man in the book who has a relation with Italy. He is Septimius Severus, the Roman emperor who was born in Libya. In a novel, which takes place in Libya that gained its independence from Italy just recently, it is surprising to see the colonizer rendered with such sympathy. Matar does his best to denigrate and humiliate the Libyan men while praising the colonizer. He reminds the reader that long time ago he was an Italian. Libya and Italy are both the sons of this Libyan Roman emperor, Septimius Severus. His attitude is like the woman who says

³⁵ Said, *Orientalism*, p. 48.

³⁶ Said, *Orientalism*, p. 172.

³⁷ Matar, *In the Country*, pp. 18-20.

this: "Me, a Negress? Can't you see I'm almost white. I hate niggers. Niggers stink. They're dirty and lazy. Don't ever mention niggers to me."³⁸

Conclusion

The countries of Middle East had been held under the chains of direct colonialism for centuries. After the colonialists left, they left behind the native colonizers to be able to continue their exploitations of the natives. The Arab Spring has showed the world that the people are aware of their situation, and their demands to be free from the colonizer are legitimate. They have the means and courage to get their freedom. The way ahead of them might be long, but at least they started moving towards it. Their rich culture and history have the capacity to sustain them in this journey. In this culture and history, not everything is bad as the new orientalists remind them regularly. Not everybody who embraces this culture is the oppressor of the weak; and they do not wait on the doors to check the virginity of their daughters with the pistols in their hands. Like the rest of human beings, they do what they think is best. And again, like the rest, they have the capacity to improve their thinking for the better if the imperial power leaves them alone.

This paper does not try to say particularly that Hisham Matar intentionally depicts his own country and culture in a negative way. However, his approach to them has the potentiality of being very useful if the empire intends to use it to justify its colonial desire and actions.

In one interview, Matar says that "I am not interested in political resistance, although I am deeply interested in justice. Justice is educative, justice is apolitical, justice resists nothing" and he adds "what preoccupies me in my work is the art itself."³⁹ If there has ever been anything apolitical, one might securely say that it is not justice; justice may not resist to anything as Matar says, but many things resist to justice. And it seems childishly naïve to believe such a thing as 'the art itself' ever existed. Everything partakes in the struggle of the oppressor and the oppressed, and the question is to which side the artist serves. In Matar's case, it is hard to say that his art serves for the interests of the oppressed.

³⁸ Dabashi, *Brown Skin*, p. 65.

³⁹ Gana, "Interview."

Bibliography

Bromley, Simon. *American Hegemony and World Oil: The Industry, the State System and the World Economy*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991.

Dabashi, Hamid, "Native Informers and the Making of the American Empire." *Al-Ahram Weekly Online*, 1-7 June 2006, issue797.

Dabashi, Hamid. *Brown Skin White Masks*. London: Pluto Press, 2011.

Gana, Nouri. "An Interview with Hisham Matar." *Words without Borders*, August 2007.

Jordison, Sam. "Looking back at the Booker: John Berger." *The Guardian*, January 9, 2008.

Keshavarz, Fatemeh. *Jasmine and Stars: Reading More than Lolita in Tehran*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.

Louis, W. Roger. "Musaddiq and the Dilemmas of British Imperialism." In *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, edited by James A. Bill and WM Roger Louis. Austin: University of Texas Press, 1988.

Matar, Hisham. *In the Country of Men*. New York: The Dial Press, 2008.

McIntyre, W. David. *The Commonwealth of Nations: Origins and Impact, 1869-1971*. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1977.

Meyers, Jeffrey. "The Literary Politics of the Nobel Prize." *The Antioch Review*, Vol. 65, No. 2, The Nobel Prize for Literature, Spring, 2007.

Mussadegh, the Politics of Oil, And American Foreign Policy: Proceedings of a One-Day Conference. Montclair State, October 30, 1992. Sponsored by the School of Business Administration of Department of Economics and Finance.

Odell, Peter R.. *Oil and World Power*. New York: Penguin Books, 1983.

Said, Edward W.. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994.

Said, Edward W.. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

حكم مصادرة أموال المرتد: الثورة السورية نموذجًا

أيمن محمد هاروش *Ayman HAROUSH

ملخص

إن حرمة مال المسلم، من أعظم الحرمات التي بينتها الشريعة، وحذرت من الوقوع فيها، وهي صنود المسأصحابها، ولذلك كثيرًا ما اقترن ذكر المال بالدم. وأكثر ما يجزئ البعض على سلب مال المسلم تكفيرهم له، فيرونه صار مرتدًا، ويردته هذه حلّ لهم دمه وماله. ومما ابتليت به الثورة السورية بسبب أفعال الغلاة، الاعتداء على أموال الناس ومصادرتها بحجة ردة أصحابها. وسنناقش في هذا البحث مصادرة الأموال بسبب الحكم على أصحابها بالردة، ولن نناقش الحكم بالردة، فهذا يناقش في مباحث التكفير وضوابطه، بل سنسلم جدلاً أن من صادروا ماله وقع في ردة صحيحة، فما حكم ماله؟ وماذا يفعل به؟ ومن يصادره؟ ومتى يصادر؟ وما هي المآخذ على فعل الفصائل التي فعلت هذا في سوريا؟.

الكلمات المفتاحية: مرتد، الإسلام، مصادرة، خاصة، سوريا

Mürtedin Mallarına El Konulması: Suriye Devrimi Örneği

Özet

Müslümanın mal saygınlığı, İslam hukukunun üzerinde durduğu en önemli saygınlıklardan ve haklardan birisidir. Bu sebeple haksız yere mallara el koymak gibi bir yanlışta düşmekten sakındırılmıştır. Burada amaç masum Müslüman kanının korunmasıdır. Bundan dolayı birçok yerde mal saygınlığı, kan saygınlığı ile birlikte zikredilmiştir. Bazılarını, Müslümanların mallarını gasp etmeye cesaretlendiren şey onların tekfir edilmesidir. Onların mürted görülmesidir. Mürted olduklarından dolayı onların mal ve kanlarını kendilerine helal görebilmektedirler. İşte Suriye direnişinde aşırı ve uç grupların yaptıkları sebebiyle düşülen hatalardan birisi, sahiplerinin mürted olduğu iddiasıyla, insanların mallarına saldırıp gasbetmeleri olmuştur. Biz bu makalede, sahiplerini mürted ilan ederek mallarına el konulması olgusunu ele aldık. Mürtedlik konusunun keyfiyetini tartışmadık. Bu konu ayrıca ele alınması gereken bir hususiyete sahiptir. Bu çalışmadacevabını aramaya çalıştığımız soruları şöyle özetleyebiliriz: Malları gasbedilen insanların mürted olduğunu varsaydığımızda, bunların mallarının hükmü nedir? Bu mallara ne yapılı? Bunları kim alır? Bunları ne zaman alırlar? Suriye'de bu gibi işleri yapan grupların karşı karşıya olduğu sorunlar nelerdir?

Anahtar Kelimeler: Mürtet, Mülkiyet, El Koyma, İslam, Suriye

Confiscation of Property of the Apostate: The Syrian Revolution as a Model

* Dr. Öğretim Görevlisi, Trablus Üniversitesi, Lübnan, University of Tripoli, Lebanon

Abstract

The inviolability of Muslim property is one of the greatest inviolabilities that Islamic religion has established and warned against and always paired it with the inviolability of the blood. But one of the most things that make some dare proclaiming over a Muslims money is by accusing him of apostasy by which they get the right of proclaiming his property. This phenomenon was one of the most disastrous that have been observed during the Syrian revolution and which happen to be acted by extremists. So, in this paper we will discuss the confiscation of the property of those who have been judged to have committed apostasy. And we won't discuss the terms or judgments of apostasy since it has its own regulations but discuss the judgment of confiscation of money if we granted that his apostasy is true. So, those are the questions that this article tried to answer: what is the fate of the money and properties? And what could be done with the money that has been confiscated? Also, who has the right to confiscate the money and property? And what are the criticisms of those armed parties that have done this in Syria.

Keywords: Apostate, Property, Confiscation, Islam, Syria

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آل وصحبه أجمعين، وبعد: فإن حرمة مال المسلم، من أعظم الحرمات التي بيّنتها الشريعة، وحذرت من الوقوع فيها، وهي صنو دم المسلم المعصوم، ولذلك كثيرًا ما اقترن ذكر المال بالدم، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرَضُهُ) ¹.

وأكثر ما يُجرى البعْضُ على سلب مال المسلم تكفيرهم له، فيرونه صار مرتدًا، وبردته هذه حلّ لهم دمه وماله، فيجتمع فيهم مع سلب المال المعصوم، الغلُو في تكفير المسلم وإخراجه من عقد الإسلام، فيكون حالهم ظلمات بعضها فوق بعض.

ومما ابتليت بها الثورة السورية بسبب أفعال الغلاة، الاعتداء على أموال الناس بذرائع وحجج كثيرة وواهية، تنتهي بهم بالحكم على أصحابها بالردة، فيصادرهم أموالهم، وهي مصيبة وجريمة لا تقل خطورة عن جريمة الاعتداء على دماء الناس، التي ولغوا بها وأفسدوا فيها أيما إفساد.

وسنناقش في هذا البحث مصادرة الأموال بسبب الحكم على أصحابها بالردة، ولن نناقش الحكم بالردة، فهذا يناقش في مباحث التكفير وضوابطه، بل سنسلم جدلاً أن من صادروا ماله وقع في ردة صحيحة، فما حكم ماله؟ وماذا يفعل به؟

ولقد بحث الفقهاء كل المسائل المالية للمرتد، لكن ما يركز عليه البحث، هو حكم مصادرة مال المرتد بسبب الحكم عليه بردته.

وقد جعلت خطة البحث في مقدمة جعلتها مدخلاً للبحث، وثلاثة مطالب، تكلمت في الأول عن تعريف الردة وآثارها وخطورة التكفير، وفي الثاني عن تعريف المال، وملكية المرتد لماله، ومتى يصادر ماله ومن يقوم بمصادرته

¹ - أخرجه مسلم- كتاب البر والصلة والآداب - باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله- رقم (2564/32)

وما مصيره بعد المصادرة؟ وفي الثالث تكلمت عن واقع الفصائل المسلحة في سوريا وتقييم عملهم في ضوء الأحكام التي بينتها في المطلب الثاني، وخاتمة ذكرت فيها أهم نتائج البحث، والتوصيات المقترحة.

والله أسأل أن يقدم هذا البحث فائدة علمية لطلاب العلم، وتوجيهًا وترشيحًا للمعنيين في دراسة البحث.

المطلب الأول: تعريف الردة وخطورتها:

أولاً: تعريف الردة:

1- لغة:

يظهر من كلام أهل اللغة، أن المعنى اللغوي للردة، هو التحول والرجوع، أي هي العودة إلى الحالة التي كان عليها صاحبها قبلها.

قال ابن فارس (395هـ - 1004م): "الراء والدال أصل واحد مطرد منقاس، وهُو رَجَعُ الشَّيْءِ"².

2- واصطلاحاً:

قال المناوي (1031هـ-1622م) في تعريف الردة: "قطع الإسلام بنية أو قول أو فعل

مكفر"³.

وقال القرافي (684هـ - 1285م): "وهي عبارة عن قطع الإسلام من مكلف، وفي غير البالغ خلاف، إما

باللفظ أو بالفعل"⁴

وقال النووي (671هـ-1277م): "وهي قطع الإسلام، ويحصل ذلك تارة بالقول الذي هو كفر، وتارة بالفعل"⁵.

فالردة إذن رجوع المرء إلى الكفر وتحوله عن الإسلام، إما بالاعتقاد أو القول أو الفعل، وهذا القول أو الفعل أو الاعتقاد، هو الناقض للإيمان والمسبب لحكم الردة على صاحبه.

وقد بحث أهل العلم نواقض الإسلام، والأسباب التي توقع صاحبها بالردة، الاعتقادية والقولية والعملية، وليست محل بحثنا هنا.

ثانياً: آثار الردة:

إذا وقع العبد في موجب من موجبات الردة، ترتبت على الحكم برده بسبب ذلك آثارٌ عملية، وهي:

1- حبط عمله:

قال تعالى: { وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ }

[المائدة 5/5]، وقال تعالى: { وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } [البقرة 2/217].

² - ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، **معجم مقاييس اللغة** (6 ج؛ بيروت: دار الفكر، 1399هـ 1979م)، ج2، ص386. مادة (ردد). وابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور **لسان العرب** (15 ج؛ ط3؛ بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ج3، ص173. مادة (ردد).

والفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي **القاموس المحيط** (1 ج؛ ط8؛ بيروت: الرسالة، 1426هـ 2005م)، ص282. مادة (ردد).

³ - المناوي زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي **التوقيف على مهمات التعاريف** (1 ج؛ ط1؛ القاهرة: عالم الكتب، 1410هـ 1990م)، ص 176.

⁴ - القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشهير بالقرافي **الذخيرة** (14 ج؛ ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، ج12، ص13.

⁵ - النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي **روضة الطالبين** (12 ج؛ ط3؛ بيروت: المكتبة الإسلامي، 1412هـ 1991م)، ج10، ص64.

قال الطبري (310هـ - 923م): "حبطت أعمالهم، بطلت وذهبت. وبطولها: ذهابٌ ثوابها، وبطول الأجر

عليها والجزاء في دار الدنيا والآخرة".⁶

وقال القرطبي (671هـ - 1273م): "ومن يرتدد" أي يرجع عن الإسلام إلى الكفر (فأولئك حبطت) أي بطلت

وفسدت، ومنه الحبط وهو فساد يلحق المواشي في بطونها من كثرة أكلها الكلاً فتنتفخ أجوافها، وربما تموت من ذلك،

فالآية تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام".⁷

أي خسر كل ثواب أعماله التي قام بها من يوم بلوغه إلى لحظة رده، وهذا محل اتفاق بين العلماء لو مات

على الردة، وأما لو تاب فهل يرجع له ثواب عمله أو لا؟ فيه خلاف بين العلماء، لاختلافهم في زمن بطلان العمل هل

بالردة أم بالموت عليها؟

قال القرطبي (671هـ - 1273م): "قال الشافعي (204هـ - 820م): إن من ارتد ثم عاد إلى الإسلام لم يحبط

عمله ولا حُجَّه الذي فرغ منه، بل إن مات على الردة فحينئذ تحبط أعماله. وقال مالك: تحبط بنفس الردة، ويظهر الخلاف

في المسلم إذا حج ثم ارتد ثم أسلم، فقال مالك: يلزمه الحج، لأن الأول قد حبط بالردة. وقال الشافعي: لا إعادة عليه، لأن

عمله باق".⁸

2- استتابته أو قتله:

ومن ثبتت رده فحده القتل، لقوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)⁹، إلا المرأة عند الحنفية، فإن

أبى قتل حداً، هذا باتفاق أهل العلم، وإنما اختلفوا في وجوب الاستتابة قبل القتل أو استحبابها، فمذهب الحنفية الاستحباب

وهو قول للشافعي وأحمد، ومذهب الجمهور الوجوب.¹⁰

3- فسخ عقد زواجه:

إذا وقعت الردة من أحد الزوجين، فسخ العقد بينهما، فإن كانت الردة قبل الدخول وعاد المرتد منهما إلى

الإسلام قبل انتهاء عدة الزوجة عادت الحياة الزوجية بينهما، على رأي من يرى أن الفرقة تحصل بانتهاء العدة وهو

مذهب الشافعي وقول لأحمد، ولا ترجع الحياة الزوجية على رأي من يرى أن الفرقة تقع بمجرد الردة وهو مذهب الحنفية

والمالكية وقول لأحمد، وإن عاد بعد العدة فلا أثر لعودته لأن الحياة الزوجية انقطعت بالاتفاق، وهذا الخلاف في الردة بعد

الدخول، أما قبل الدخول فتقع الفرقة بوقوع الردة بالاتفاق لأنه لا عدة فيه.¹¹

4- انقطاع التوارث بينه وبين أقاربه المسلمين:

⁶ - الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري تفسير الطبري (24 ج؛ ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ 2000م)، ج4، ص317.

⁷ - القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الخزرجي القرطبي تفسير القرطبي (20 ج؛ ط2؛ القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ 1964م)، ج3، ص46.

⁸ - القرطبي تفسير القرطبي ج3، ص48.

⁹ - أخرجه البخاري - كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم - باب حكم المرتد - رقم (6922).

¹⁰ - الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7 ج؛ ط2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ 1986م)، ج7، ص134.

أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم الغرناطي المالكي التاج والإكليل (8 ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ 1994م)، ج8، ص373.

الخطيب الشربيني شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي مغنى المحتاج في معرفة ألفاظ المنهاج (6 ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ 1994م)، ج5، ص436.

ابن قدامة موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المغنى (10 ج؛ القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون تاريخ)، ج9، ص4.

¹¹ - الكاساني بدائع الصنائع ج2، ص337. أبو القاسم الغرناطي التاج والإكليل ج5، ص137. الشربيني مغنى المحتاج ج4، ص318. ابن قدامة المغنى ج7، ص173.

فالمرتد أصبح كافرًا والعياذ بالله، ولا يرث الكافر المسلم بالإجماع، ولا المسلم الكافر عند الأئمة الأربعة¹²، ودليلهم قوله صلى الله عليه وسلم: (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ).¹³

5- مصادرة ماله:

ترول ملكية المرتد عن ماله بسبب رده باتفاق العلماء، واختلفوا في وقت زوالها، ومصير المال، وهذا محل البحث.

ثالثًا: خطورة التكفير:

إن الحكم على شخص بالردة هو تكفير له وإخراج له من الملة، والتكفير خطير وعظيم، لا يجوز أن يتصدى له إلا أهل العلم الراسخون، ولا يصدر على معين إلا بقضاء القاضي، لما يترتب عليه من الآثار الخطيرة التي سبق بيانها. لقد حذر القرآن الكريم والسنة النبوية من خطر التكفير، ففي تعقيبه على عمل أحد الصحابة عندما قتل رجلاً في المعركة بعد أن نطق بالشهادة، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا } [النساء 94/4].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: "كان رجل في غنيمة له فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك إلى قوله: { تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا } [النساء: 94] تلك الغنيمة".¹⁴

وهناك روايات أخرى مشابهة تذكر في سبب نزول الآية، وقد تكون نزلت تعقيباً على عدة حوادث حصلت، كما هو معلوم في علم القرآن أن السبب قد يتعدد، كما أشار إليه ابن حجر في فتح الباري بقوله: "ولا مانع أن تنزل الآية في الأمرين معاً".¹⁵

فإذا كان هذا التحذير من التكفير وطلب التثبت في مقام قتال الأعداء الكفار، فهو أولى في مقام التعامل مع من سبق له الإسلام والتزم بعقده، قال ابن حجر: "وفي الآية دليل على أن من أظهر شيئاً من علامات الإسلام لم يحل دمه حتى يختبر أمره".¹⁶

وجاء في السنة أحاديث كثيرة للنبي صلى الله عليه وسلم يحذر من خطر التكفير، منها:

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدَهُمَا)¹⁷

- عَنْ ابْنِ عُمرَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا) .¹⁸

¹² - الكاساني **بدائع الصنائع** ج2، ص239. ابن قدامة **المغني** ج6، ص367.

ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (ج4؛ القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/2004م)، ج4، ص137.

سبط المارديني محمد بن محمد سبط المارديني الشافعي **شرح الرجبية في الفرائض** (1ج؛ ط8؛ دمشق: دار القلم، 1419هـ/1998م)، ص38.

¹³ - أخرجه البخاري- كتاب الفرائض- باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم - رقم (6764)، ومسلم- كتاب الفرائض - بدون اسم باب - برقم (1614/1).

¹⁴ - أخرجه البخاري - كتاب تفسير القرآن - باب { ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً } - رقم (4591)

¹⁵ - ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن حجر **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (8ج؛ بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج8، ص259.

¹⁶ - المرجع السابق .

¹⁷ - أخرجه البخاري - كتاب الأدب- باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال - رقم (6103).

¹⁸ - أخرجه مسلم - كتاب الإيمان - باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر - رقم (60/111).

- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَا أَكْفَرُ رَجُلًا قَطُّ إِلَّا بَاءَ أَحَدُهُمَا بِهَا إِنَّ كَانَ كَافِرًا وَإِلَّا كَفَرَ بِتَكْفِيرِهِ) .¹⁹

فهذه الأحاديث ونظائرها كثيرة تزجر المسلم أن يطلق لسانه في تكفير مَنْ ظاهره الإسلام، فما دام يشهد الشهادتين ويؤدي الشعائر فهو مسلم، ولا شك أن الغلو هو من يقود المرء ليكفر المسلمين، كما قال الإمام مالك (179هـ - 795م) رحمه الله عندما سئل عن حديث (فقد باء بها أحدهما): أراهم الحرورية²⁰، أي الخوارج لأنهم غالوا في مفهوم الإيمان فكفروا المسلمين.

ومعنى (باء بها أحدهما) أو (كفر بتكفيره) أي لا يكفر بها إنما يعود بذنب عظيم، كما قال ابن عبد البر (463هـ-1071م): "وإذا قيل للمؤمن يا كافر فقد باء قائل ذلك بوزر الكلمة، واحتمل إثماً مبيئاً وبهتاناً عظيماً، إلا أنه لا يكفر بذلك، لأن الكفر لا يكون إلا بترك ما يكون به الإيمان، وفائدة هذا الحديث النهي عن تكفير المؤمن وتفسيره".²¹ ولقد شدد أهل العلم، سلفاً وخلفاً على خطورة التكفير والوقوع فيه، أذكر بعضها:

قال الشوكاني (1250هـ - 1834م): "علم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر، لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا برهان أوضح من شمس النهار".²²

وقال ابن عبد البر (463هـ - 1071م): "كل من ثبت له عقد الإسلام في وقت، بإجماع من المسلمين، ثم أنذب ذنباً أو تأول تأويلاً فاختلوا بعد في خروجه من الإسلام، لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنى يوجب حجة، ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاق آخر أو سنة ثابتة لا معارض لها".²³

وقال ابن نجيم (970هـ - 1563م): "وفي الفتاوى الصغرى الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرًا متى وجدت رواية أنه لا يكفر اهـ. (...). وفي الخلاصة وغيرها إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسباً للظن بالمسلم".²⁴ هذا غيض من فيض من كلام أهل العلم والفقه والتحقيق من خطورة إطلاق التكفير، وأن أعظم ظلم يقع به المسلم لأخيه هو تكفيره.

المطلب الثاني: مصادرة مال المرتد:

أولاً: تعريف المال:

1- لغة:

المال في اللغة: ما يملك ويتمول من الأعيان والأثمان والمنافع، قال ابن الأثير (606هـ - 1210م): "المال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان. وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل، لأنها كانت أكثر أموالهم".²⁵

¹⁹ - أخرجه ابن حبان - فصل ذكر البيان بأن من كفر إنساناً فهو كافر لا محالة - رقم (248).

²⁰ - ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي **التهديد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** (24ج؛ المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، ج7، ص15.

²¹ - ابن عبد البر **الاستبصار** (9ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م)، ج8، ص549.

²² - الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني **السييل الجرار** (1ج؛ ط1؛ لبنان: دار ابن حزم)، ص978.

²³ - ابن عبد البر **التهديد** ج17، ص22.

²⁴ - ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** (8ج؛ ط2؛ القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ) ج5، ص134.

فيظهر من كلام أهل اللغة أن المال هو كل شيء قابل للتملك، سواء كان نقودًا أم حيوانات أم نباتات أم أعيان منقولة وغير منقولة.

2- اصطلاحًا:

قال ابن نجيم الحنفي (970هـ - 1563م): "ما يتمول ويدخر للحاجة، وهو خاص بالأعيان فخرج تمليك المنافع".²⁶

وفي فتح القدير الحنفي: "المال كل ما يمتلكه الناس من دراهم أو دنائير أو حنطة أو شعير أو حيوان أو ثياب أو غير ذلك".²⁷

وعرفه ابن عبد البر (463هـ - 1071م) المالكي بقوله: "كل ما تمول وتملك فهو مال".²⁸

ونقل السيوطي (911هـ - 1505م) عن الشافعي (204هـ - 820م) قوله: "لا يقع اسم مال إلا على ماله قيمة يباع بها وتلزم متلفه".²⁹

وعرفه ابن قدامة (620هـ - 1223م) الحنبلي بقوله: "ما فيه منفعة مباحة لغير ضرورة".³⁰

وقال صاحب التعريفات الفقهية: "ما يجري فيه البذل والمنع ويميل إليه طبع الإنسان، ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة".³¹

والذي يظهر من تعريفات أهل العلم، أنهم متفقون على أن المال لا بد أن يكون منتفعًا به انتفاعًا مباحًا حالة الاختيار، ولا شك أن ما ينتفع به تميل له الطباع السليمة.

إلا أن الحنفية زادوا كونه قابلاً للتمول والادخار، أي أن يحفظ ويبقى مدة لوقت حاجته، وهذه الزيادة أخرجت المنافع، فهي لا تقبل الادخار.

ويكون الاتفاق بين الفقهاء على أن اعتبار الأعيان والنقود مالأً، واختلفوا في المنافع فهي مال عند الجمهور، وليست مالأً عند الحنفية.³²

ثانياً: ملكية المرتد بعد رده:

²⁵ ابن الأثير الجزري المبارك بن محمد الجزري النهاية في غريب الحديث والأثر (5ج؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1399هـ 1979م)، ج4، ص373. مادة (مول).

ابن منظور لسان العرب ج11، ص635. مادة (مول).

وابن فارس مقاييس اللغة ج5، ص285. مادة (مول)

مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعجم الوسيط (1ج؛ دار الدعوة) ج2، ص892. مادة (مول)

²⁶ ابن نجيم البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج2، ص217.

²⁷ ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام شرح فتح القدير (10ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ 2003م)، ج2، ص215.

²⁸ ابن عبد البر التمهيد ج2، ص5.

²⁹ السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الأشباه والنظائر (1ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ 1990م)، ص327.

³⁰ ابن قدامة المقدسي المقنع في فقه الإمام أحمد (1ج؛ ط1؛ جدة: مكتبة السوادي، 1421هـ 2000م)، ص152.

³¹ محمد عيم الإحسان المجددي البركتي التعريفات الفقهية (1ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ 2003م)، ص191.

³² يرى الشيخ محمد تقي الثماني أن الحنفية أجازوا بيع بعض المنافع، مما يعني أنهم اعتبروا مآليها.

فقه البيوع (1ج؛ كراتشي: مكتبة معارف القرآن، 1436هـ 2015م)، ص26.

قلت: وكذلك أجاز محمد من الحنفية أن تكون منافع الحر مهراً في الزواج، مع اتفاق الحنفية على اشتراط مالية المهر، لأنه يرى منافع الحر مالأً، الكاساني بدائع الصنائع ج2، ص278.

مما يعني أن القول بعدم اعتبار الحنفية المنافع مالأً ليس على إطلاقه.

هل المرتد تزول ملكيته عن ماله برده، أم يبقى مالكا لها؟

يقول الكاساني (587هـ-1191م) الحنفي: "لا خلاف في أنه إذا أسلم تكون أمواله على حكم ملكه، ولا خلاف

أيضاً في أنه إذا مات أو قتل أو لحق بدار الحرب تزول أمواله عن ملكه".³³

ويقول الدردير (1201هـ - 1786م) المالكي في شرحه الصغير: "مال المرتد في المسلمون إذا مات أو قتل

على رده، فلا يرث ولا يورث"³⁴ فيفهم منه أنه قبل قتله أو موته لا يكون شيئاً، لبقاء ملكيته له.

وقال النووي (671هـ-1277م) الشافعي في المنهاج: "وفي زوال ملكه عن ماله بها أقوال: أظهرها إن هلك

مرتداً بان زواله بها، وإن أسلم بان أنه لم يُزل".³⁵

وقال الخزقي (334هـ - 945م) الحنبلي: "ومتى قتل المرتد على رده، فماله في".³⁶

ومقتضى هذا أن المرتد يحكم بزوال ملكه تماماً عن ماله عند الجمهور بالقتل أو الموت عند الجميع، أو باللاحق بدار الحرب عند الحنيفة، وأما بعد رده وقبل موته أو قتله أو لحاقه بدار الحرب، ففي زوال ملكيته خلاف، وبناء على هذا الخلاف اختلفوا في حكم تصرفاته بماله زمن رده، من بيع وشراء ونحوهما، وخلاصة كلام أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:³⁷

أ- صحة تصرفاته، لأن ملكه باقٍ ولا يزول بمجرد الردة، فله حق التصرف فيه، وهو قول الصحابين.

ب- بطلان كل تصرفاته لأن ملكه يزول بمجرد وقوع الردة، وهو قول الحنابلة.

ت- تصرفه موقوف على بيان حاله، أي لا يزول ملكه عن ماله ولا ينفذ منه تصرفه فيه، بل هو موقوف، فإن أسلم صح ونفذ، وإن قتل أو مات بطل، وهو قول أبي حنيفة والمالكية ومذهب الحنابلة، وفي هذه الفترة يحجر عليه عند المالكية.

ث- تصرفه بعد أن يحجر عليه القاضي باطل، وقبل الحجر عليه فيه الأقوال الثلاثة السابقة، وهو مذهب

الشافعية.

ثالثاً: مصارف مال المرتد بعد المصادرة:

إذا زالت ملكية المرتد عن ماله تماماً، بأن قتل أو مات، أو لحق بدار الحرب أيضاً عند الحنيفة، فما مصير

ماله؟

³³ - الكاساني بدائع الصنائع ج 7، ص136.

³⁴ - أحمد الدردير الشرح الصغير (4ج؛ مطبوع مع حاشية الصاوي؛ دار المعارف، بدون تاريخ)، ج4، ص714.

³⁵ - النووي يحيى بن شرف الدين النووي منهاج الطالبين (6ج؛ ط1 مع مغني المحتاج؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ط1415هـ 1994م)، ج5، ص440.

³⁶ - ابن قدامة المغني ج6، ص372.

³⁷ - الكاساني بدائع الصنائع ج7، ص136.

الحنفكي علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصري الدر المختار و ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين رد المحتار مطبوعان معاً (6 ج؛ ط2؛ بيروت: دار الفكر، 1412هـ 1992م)، ج4، ص250.

ابن عبد البر الكافي في فقه أهل المدينة (2ج؛ ط2؛ الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ 1980م)، ج2، ص732.

القرافي الخيرية ج8، ص255.

العمرائي أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمرائي البيان في مذهب الإمام الشافعي (13ج؛ ط1؛ جدة: دار المنهاج، 1421هـ 200م)، ج12، ص54.

ابن قدامة المغني ج9، ص10.

يقول الكاساني (587هـ- 1004م) الحنفي: "وأما حكم الميراث فنقول: لا خلاف بين أصحابنا - رضي الله عنهم - في أن المال الذي اكتسبه في حالة الإسلام يكون ميراثاً لورثته المسلمين إذا مات أو قتل أو لحق وقضي بالحق (...). واختلفوا في المال الذي اكتسبه في حال الردة، فقال أبو حنيفة (150هـ- 767م) رضي الله عنه: هو فيء، وقال أبو يوسف (182هـ- 798م) ومحمد (189هـ- 804م) رحمهما الله: هو ميراث".³⁸

وقال الدردير (1201هـ - 1786م) المالكي في شرحه الصغير: "مال المرتد فيء للمسلمين إذا مات أو قتل على رده، فلا يرث ولا يورث".³⁹

وقال الماوردي (450هـ - 1058م) الشافعي: "مذهب الشافعي أن المرتد لا يورث، ويكون جميع ماله فيئاً لبيت مال المسلمين".⁴⁰

وقال ابن قدامة (620هـ - 1223م) الحنبلي: "اختلفت الرواية عن أحمد في مال المرتد إذا مات، أو قتل على رده، فروي عنه أنه يكون فيئاً في بيت مال المسلمين. قال القاضي: هو صحيح في المذهب، (...) وعن أحمد ما يدل على أنه لورثته".⁴¹

ومن هذه النقول نرى أن أهل العلم على مذهبين، في مصير مال المرتد بعد موته أو قتله، وكذا بعد لحاقه بدار الحرب عند الحنفية، وهما:

الأول: ماله فيء لبيت مال المسلمين، وهو مذهب الشافعية والمالكية وصحيح مذهب الحنابلة.
والثاني: هو لورثته المسلمين، وهو مذهب عند الحنفية إلا ما استفاده وقت رده عند أبي حنيفة فهو فيء، وهو قول للحنابلة وهو اختيار ابن القيم وابن تيمية.⁴²

رابعاً: من يصادر مال المرتد ومتى؟

تبرز في قضية البحث مسألتان جوهريتان، وهما: الحكم بالردة، والحكم بمصادرة مال المرتد، ومعلوم أن هذه المسائل من أعمال الإمام، أو القاضي الذي ينوب عنه، وليس لأحد الناس أن ينفرد في الحكم والتطبيق، وبيان ذلك في النقاط الآتية:

1- القضاء من أعمال الإمامة:

وهذا باتفاق أهل العلم جميعاً، فالإمام من مهامه أن يباشر القضاء بنفسه أو بمن يوكل له ذلك، لفض النزاعات وتحقيق العدل.⁴³

ولا يجوز لغير الإمام، أو من فوض له الإمام القضاء أن يقيم الحدود أو ينظر في قضايا الناس، قال الشيرازي (476هـ - 1083م) الشافعي: " لا يقيم الحدود على الأحرار إلا الإمام أو من فوض، لأنه لم يقم حد على حر

³⁸ -الكاساني بدائع الصنائع ج7، ص138.

³⁹ - أحمد الدردير الشرح الصغير ج4، ص714.

⁴⁰ - الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي الحاوي الكبير (19ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ 1999م)، ج8، ص145.

⁴¹ - ابن قدامة المغني ج6، ص372.

⁴² - ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية أحكام أهل الذمة (3ج؛ ط1؛ الدمام: رمادى للنشر، 1418هـ 1997م)، ج2، ص1134.

⁴³ - الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الشهير بالماوردي الأحكام السلطانية (1ج؛ القاهرة: دار الحديث، بدون تاريخ)، ص40.

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بإذنه، ولا في أيام الخلفاء إلا بإذنهم، ولأنه حق لله تعالى يقتدر إلى الاجتهاد، ولا يؤمن في استيفائه الحيف فلم يجز بغير إذن الإمام".⁴⁴

وقال العدوي (1189هـ - 1776م) المالكي: "إقامة الحدود شأنها عظيم، فلو تولاهما غير الإمام لوقع من

النزاع ما لا يحصى، إذ لا يرضى أحد بإقامة الحد".⁴⁵

وقال ابن تيمية (728هـ - 1328م): "خاطب الله المؤمنين بالحدود والحقوق خطاباً مطلقاً كقوله: { وَالسَّارِقُ

وَالسَّارِقَةُ قَاتَطُوا أَيْبِيَهُمَا } [المائدة:38/5] (...). لكن قد علم أن المخاطب بالفعل لا بد أن يكون قادراً عليه، والعاجزون

لا يجب عليهم، (...) والقدرة هي السلطان، فلهذا وجب إقامة الحدود على ذي السلطان ونوابه".⁴⁶

فتأمل هذا الفهم الدقيق، الذي بين أن الخطاب في القرآن وإن كان بصيغة العموم لكل المسلمين، لكنه نوعان، خطاب يقصد به كل فرد، مثل { أَيْمُوا الصَّلَاةَ }، وخطاب يقصد به مجموع المسلمين، مثل آيات الحدود، والأخير لا يمكن قيامه إلا بالقدرة، وهي السلطان في مسألة القضاء والحدود، لأن السلطان متحصن بشوكته وبيعة الناس له، فلا يمكن أن ينازعه أحد في قضائه ولا يترتب عليه فرضي، بخلاف ما لو قام به من لا سلطان له، فسوف يرفض حكمه وينازعه غيره، وتقع فرضي بسبب تطبيق الحكم أكبر وأخطر من ضياع الحكم نفسه.

والردة وهي محل بحثنا، مسألة من مسائل القضاء، منوط أمرها للقاضي، في النظر في تحقق وصف الردة في المتهم بها، والحكم عليه بالقتل ومصادرة ماله، قال ابن قدامة: "وقتل المرتد إلى الإمام، حرًا كان أو عبدًا، وهذا قول عامة أهل العلم، إلا الشافعي، في أحد الوجهين في العبد، فإن لسيده قتله".⁴⁷

2- قيام أهل الحل والعقد مقام الإمام:

وإذا خلا الزمان من إمام، أو خلا بلد من البلاد من إمام يقوم بالقضاء، فأهل الحل والعقد في ذلك البلد يجتمعون على من تتوفر فيه شروط القضاء، وينصبونه قاضيًا، وتصيح ولايته للقضاء شرعية، وأحكامه فيهم نافذة، لأن القاضي في الأصل استمد شرعيته من تولية الإمام، والإمام استمدها من بيعة الناس له، فاستمد القاضي شرعيته من تنصيب الناس عند الفراغ عن الإمام، ارتقاء في الرتبة وعودة للأصل.

يقول ابن حجر الهيتمي (974هـ - 1567م): "إذا عدم السلطان، لزم أهل الشوكة الذين هم أهل الحل والعقد

ثم أن ينصبوا قاضيًا، فتتخذ حينئذ أحكامه للضرورة الملجئة لذلك".⁴⁸

وقال الجويني (478هـ - 1085م): "لو خلا الزمان عن السلطان، فحق على قطان كل بلدة، وسكان كل قرية،

أن يقدموا من ذوي الأحلام والتهني، وذوي العقول والحجا من يلتزمون امتثال إشاراته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجه، فإنهم لو لم يفعلوا ذلك، ترددوا عند إمام المهمات، وتبلدوا عند إظلال الواجهات".⁴⁹

⁴⁴ - الشيرازي أبو اسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي **المهذب** (3ج؛ بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج3، ص341.

⁴⁵ - العدوي أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب** (2ج؛ بيروت: دار الفكر، 1414هـ 1994م)، ج1، ص120.

⁴⁶ - ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية **مجموع الفتاوى** (35ج؛ المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1414هـ 1995م)، ج34، ص175.

⁴⁷ - ابن قدامة **المقني** ج9، ص8.

⁴⁸ - ابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي **تحفة المحتاج** (10ج؛ مطبوع مع حاشية الشرواني وحاشية العبادي؛ مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1357هـ 1983م)، ج7، ص261.

وواضح من كلام أهل العلم أن المقصود بمن ينصبون الإمام من لهم سلطة شعبية أو عرفية، بحيث ينقطع الخلاف وتجتمع الكلمة على رأيهم، وليس هذا للبعض منهم ولا لأحاديثهم، لأن الخلاف سببى حاصلاً، وستقع فرقة بين الناس حول من اختاروه للقضاء، ولن تكون أحكامه محققة للناس الأمان وجمع الكلمة، بل ستزيدها شرخاً، فتقلب عكس مقصودها.

3- زمن مصادرة المال:

فيما مر في مسألتي ملكية المرتد ومصادرة مال المرتد، من أحكام وأقول للعلماء، يتبين للنظر فيها عدة أمور:

الأول: أن الحكم بزوال الملكية تماماً، وانتقالها لغير المرتد، سواء قلنا لورثته المسلمين، أم لبيت مال المسلمين، يكون بعد موت المرتد وقتله، أي انتهاء حياته الحقيقية، والياس من عودته للإسلام، وألحق الحنفية للحاق بدار الكفر، على اعتبار أن للحاق بدار الكفر قرينة قوية لعدم عودته إلى الإسلام، والياس من ذلك، وتصميمه على البقاء على الكفر.

الثاني: أنه في فترة ردته لا تنفذ تصرفاته في ماله على رأي الجمهور، بل تبقى موقوفة حتى يظهر أمره، هل يعود للإسلام أم يموت على الكفر، وهذا يعني أنه لا يحق للمرتد التصرف فيها، ولا يحق للقاضي مصادرتها وتوزيعها.

الثالث: بما أن المرتد تتوقف سلطته على ماله ولا تنفذ تصرفاته على رأي الجمهور، فمن حق القاضي بل ربما هو مطلوب منه، كما تشير عبارات من فرق من الفقهاء بين تصرف المرتد قبل الحجر وبعده، أن يصدر قراراً بالحجر عليها واحتجازها، لأن المرتد زالت أهليته، كحال المجنون والسفيه حين يحجر عليهما القاضي، ويجري عليها ما يجري على مال السفيه والمجنون والصبي من أحكام الحجر وتعيين وصي على المال، يقوم بإدارتها واستثمارها، ويكون ريعها موقوفاً حتى يظهر أمر المرتد، فإن رجع للإسلام هي له مع غلاتها، وإن مات على الكفر كانت الغلات تابعة لأصل المال في مصيره كما سبق بيانه، هل يكون لورثته أم لبيت المال، إلا عند أبي حنيفة تكون الغلة فيناً ولا تتبع أصل المال بإعطائها للورثة.

وبناء على ما سبق:

- لا يجوز الحكم بمصادرة مال المرتد قبل موته أو قتله بالاتفاق، أو قبل لحاقه بدار الكفر عند الحنفية، وعند الجمهور حتى لو لحق بدار الكفر.

- ولا يجوز التصرف في أمواله والانتفاع بها للحساب الشخصي لفرد أو جماعة، بل يبقى الانتفاع مع رأس المال موقوفاً ينتظر مصيره، إلا ما يستحقه وصي القاضي من أجر المثل لقيامه بأعماله.

- بطلان كل العقود والمعاملات الواردة على مال المرتد قبل زمن المصادرة الصحيح، ونعني بها تصرفات غير المرتد ممن يستولي على مال المرتد فيبيعه أو يوجره أو يستفيد منه لنفسه بوجه من الوجوه، ولو كان الحاكم أو القاضي نفسه، لأنها مبنية على باطل، إذ من شروط العقد الولاية عليه، بالملك أو الوكالة أو الوصاية، وليس من هذا شيء حاصلاً، ولا يجوز منها هنا سوى الملك، لأن الوكالة تكون من الأصيل، والأصيل وهو المرتد ممنوع من التصرف، والوصاية من القاضي، والقاضي وصايته هنا للإدارة فقط وليس للبيع ونحوه لأن المال موقوف.

- يخرج عما سبق تقريره من أحكام، تصرفات المرتد وعقوده في ماله، ففيها ثلاثة مذاهب بناء على اختلافهم في ملكيته، فعقوده صحيحة نافذة على رأي صاحبين وبعض الشافعية قبل الحجر، وموقوفة على رأي الجمهور،

⁴⁹ - الجويني إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني غيث الأمم في الثبات الظلم (ج1؛ ط2؛ مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ)، ص

وباطلة على قول عند الشافعية قبل الحجر، وهو مذهبهم بعد الحجر، وقول عند الحنابلة، وسبقت الأقوال في مسألة ملكية المرتد.

المطلب الثالث: واقع الحال في الثورة السورية:

أولاً: الواقع العملي للفصائل في مال المرتد:

سأستعرض عمل الفصائل في مصادرة أموال من حكمت عليهم بالردة، ولا سيما القاعدة، ثم نقارن بين حالهم، وما قاله أئمة العلم والفقه.

دأبت القاعدة بشكل خاص، وبعض فصائل جيش الفتح⁵⁰ على مصادرة بيوت وأموال أهالي المناطق التي تقع تحت سيطرتهم، بذريعة أنهم "شبيحة"⁵¹ وهو مصطلح يعني في حكمهم ردة أصحاب هذه الأموال، وكان ذلك في صور ومراحل متعددة، منها:

أ- مصادرة معامل ريف حلب الجنوبي والغربي، والتي هاجر بعض أصحابها، وسلبت من البعض الآخر، وبعض أصحاب هذه المعامل نصارى وبعضهم سنة، وبعض هؤلاء السنة ليس متورطاً مع النظام بدعم أو نحوه، فصدورت كل هذه المعامل، دون تحقق وتثبيت من أهلها وأصحابها وحالهم، وبعضها بيعت معداتها كلها وتوقفت عن العمل، وكم تقدم أناس بشكاوى على مثل هذه الحالات ولكن دون جدوى، ومن يسكن في ريف حلب الجنوبي، أو زاره يدرك حجم الظلم الذي قامت به الفصائل هناك.

ب- مصادرة بيوت ريف المهندسين وريف حلب الغربي والجنوبي، وهي عبارة عن مزارع وفيلات لأناس أثرياء جلعهم من مدينة حلب، وعندما سألتُ عنها بعض من استولوا عليها، قال: هذه بيوت شبيحة، قلت: من هم وما تشبيحهم؟ فقال: ضباط وأثرياء موالين للنظام، ولا يخفى على متابع للوضع أن هذه تهمة جاهزة معلبة، تُلصق بمن يريد أن يؤخذ ماله ويستولى عليه، علماً أنني أعلم أنه لم يتم التحري والتحقق من كل بناء، لمن يعود وما وضع صاحبه، وسكن هذه الفيلات قيادات من الفصائل وعوائلهم، وبعضها صارت مقراتٍ عسكرية لهم.

ت- مصادرة بيوت وأملاك قرى في ريف الساحل بعضها سكانها نصارى وبعضها من السنة وبعضها نصيرية.

ث- مصادرة بيوت مدن إدلب وأريحا وجسر الشغور وغيرها، وهي تعود لموظفين في النظام أو من شاركوا في اللجان الشعبية أو مع الجيش، وبعضهم من النصارى الذين هاجروا وتركوا.

ج- مصادرة أملاك أشخاص كانوا تابعين لفصائل من الجيش الحر قامت النصره بحلها.

ح- مصادرة أراضي زراعية واستثمارها والانتفاع بها، سواء من أملاك عناصر للجيش الحر، أو لأناس يسكنون في مناطق النظام، أو لعناصر تتبع لفصيل يقاتل مع النظام.

هذه أهم المصادرات التي قامت النصره بمعظمها، وبعضها فعله غيرها، والملاحظ أن هذه المصادرات لا يخلوا أصحابها من كونهم إما:

- نصارى: كأهل ريف اللاذقية، كما حدث في قرية الغسانية حيث صودرت كل بيوتها وأملاكها.
- نصيرية أو رافضة: كأهالي قرية الفوعة وكفريا، وبعض قرى ريف حماه الشرقي .
- عناصر من الجيش الحر، من الفصائل التي قاتلتهم القاعدة وأنهت وجودها.

⁵⁰ - جيش الفتح تأسس سنة 2014م من تحالف عدة فصائل، أبرزها جبهة النصره وأحرار الشام، وانتهى التحالف سنة 2016، وكان من أعماله تحرير مدينة إدلب وأريحا وجسر الشغور وريفها.

⁵¹ - الشُّبْحَة جمع شُبَيْح، وهو وصف كان يطلق قبل الثورة على من كان يعمل مع مفسدي بيت الأسد في التهريب وتجارة الممنوعات، ويستولون على أموال الناس وأرزاقهم، وبعد الثورة صار يطلق على كل من ناصر النظام وقتل معه.

- أهل سنة يقاتلون مع النظام، وهم متطوعون أو في الخدمة الإلزامية.
- أهل سنة مجهول حالهم، وهم ممن يسكن في مناطق سيطرة النظام، وربما بعضهم يعمل في وظائف حكومية مختلفة.

وكلها أموال تمت مصادرتها بلا قتال، ربما فقط قرى ريف حماه الشرقي، وهنا نتساءل عن الدليل الشرعي أو الوجهة الشرعية في مصادرة هذه الأموال، وحاولت أن أسأل كثيراً فكان الإجابات تصب في معنى الحكم على أهلها بالردة.

فمن صودر ماله من بيوت أو معامل في مدينة إدلب وريف المهندسين وريف حلب الجنوبي، قالوا: إن أهلها شبيحة، والشبيح عندهم مرتد، وحكمه منته بلا نقاش، دون تحقق أو تثبت أو سؤال عن حقيقة تلبسه بالشبيح، وعن تحقق وصف الردة فيه، فبعضهم يسكن في مناطق النظام كأبي مدني هناك، وبعضهم موظف عند النظام بوظائف خدمية، وبعضهم في وظائف عسكرية، وبعضهم فرّ من سوريا مهاجراً، كحال أغلب أصحاب معامل ريف حلب الجنوبي وقيادات ريف المهندسين، ولا شك أن وصف الكل بتهمة شبيح افتراء واضح، ومن صدق عليه الوصف، أي يقاتل في صفوف بشار، يبقى الحكم عليه بالردة منوط بالقضاء كما أسلفنا.

والجواب عن كان من الفصائل المجاهدة التي سلبوها مالها أن أهلها ضمن طائفة مظاهرة للكفر، أي لأمريكا والغرب، فهم مرتدون، والافتراء في هذا الوصف أشد من الذي قبله، وليست مناقشة أحكامهم بالردة على من أخذوا ماله محل بحثنا، بل محل البحث بيان أن المصادرة كانت خاطئة في زمانها وأدواتها ومصارفها. ولو أردت سرد القصص ومعاناة بعض الأهالي لأتيت بما يؤلم القلب وبحزن النفس، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

ثانياً: المآخذ الشرعية على عمل الفصائل:

إن ما سبق بيانه من عمل الفصائل فيه مآخذ وأخطاء شرعية عديدة، منها من حيث الأصل، ومنها من حيث الاستعمال، وبيانه في المسألتين الآتيتين:

1- خطأ الأصل (المصادرة):

- أي ما لا يجوز مصادرته أصلاً وهو اغتصاب، وسحت محرم، وهي الأموال الآتية:
- أملاك النصارى، فلا يجوز أخذها، فهم غير محاربين ومحايدين، وكفرهم لا يبيح أخذ مالهم، وليست هناك دولة إسلامية قائمة لنقول: إنهم لم يلتزموا بعقد ذمة كما يلبس بعض الغلاة على الناس، فهذا اغتصاب محرم، وإساءة سمعة للثورة ولأهل السنة وتغيير للناس عنها، وتآليب واستعداد للعالم عليها، وكل هذا حصل وللأسف.
- أملاك أهل السنة المحايدين، أو مجهولي الحال على الأقل كالكثير من أصحاب الفيلات والمعامل في ريف حلب، فهؤلاء إسلامهم ثابت بيقين، وهو عاصم لدمائهم وأموالهم فبأي حق تصادر وتؤخذ؟
- أموال عناصر من الجيش الحر، وهؤلاء مرتدون عند النصرة التي صادرت أموالهم، وهذا دليل منهم على تكفير الناس، فكم حاولوا أن ينكروا تكفيرهم للناس، ولكن هذا العمل لا يمكن أن يفهم إلا في سياق تكفير صاحب المال، وإلا ما هو السبب الذي يبيح مصادرة مال مسلم؟

وقد شعفت يوم كنت قريباً من القوم لشخص بإعادة ماله، فقلت لأمير المنطقة الذي صادر ماله: بأي حق أخذتها؟ فقال: حكّم الشرع⁵² عندنا بردته، قلت: وما دليل الردة؟ قال: الشرعي استشهد، ولا أعلم، قلت: صاحب المال ما

⁵² - الشرعي: هو طالب العلم أو الشيخ في الفصيل، تراه واعظاً للمقاتلين، مفتياً لفصيله، قاضياً بين عناصر فصيله، أو بين فصيله وفصيل آخر، وفي هذه الحالة يكون عضو لجنة يمثل فصيله فيها، وليس بالضرورة أن يكون قاضياً في محكمة الفصيل، لأن المحاكم تختص بالأمر المدنية ولا يحال لها مثل هذه القضايا التي تعتبر قضايا أمنية، وغالب هؤلاء الشرعيين مهاجرون مجاهدين، لا يعرف اسمهم الحقيقي ولا مستواهم العلمي، والكثير ممن عرف مستواهم لا يصلح أن يكون مدرّساً في كتاب أطفال، وإلى الله المشتكى.

زال حياً، ولم يمت على الردة إن كان فعلاً مرتدّاً، وهل حاكمتموه فثبتت عليه؟ فكيف تستحلون ماله؟ وللإنصاف أطاعني الرجل آنذاك وأعادها، وما تزال بيوت وأملاك الكثيرين مصادرة، وهم أحياء.

الثانية: خطأ الفعل:

لو سلمنا جدلاً بردة من قالوا بردته، فأصل المصادرة وارد، ولكن الخطأ في التنفيذ، من نواحي عدة:

- على رأي جمهور أهل العلم الذي سبق بيانه لا تزول ملكية المرتد عن ماله بالردة، بل بالموت أو القتل، أو بالحقاق بدار الحرب عند الحنفية، فكيف صودرت هذه الأموال وأهلها لم يموتوا أو يقتلوا؟ لا سيما ممن حكموا عليه بالردة من الفصائل، وهو حي يعيش خارج سوريا، فهذا خطأ واضح.

- لو وافقنا أن من هو عند النظام بحكم من التحقق بدار الكفر، وعند الحنفية تزول ملكيته بذلك، أو أن من صودر ماله قد قتل أو مات، فزالت الملكية وجازت المصادرة، ففي هذه الحالات يكون ماله إما لورثته المسلمين، وإما فيئاً للمسلمين، وإن كنت أرجح أنه لورثته المسلمين ليس من باب الترجيح النظري العلمي فحسب، بل من باب الترجيح العملي المصلحي، فعندما يبقى المال مع ورثته المسلمين لا تُنْفَر أهل المسلم من الثورة، وتؤلف قلوبهم ليكونوا مع الثورة وأهلها، كما أنه في بعض الحالات تكون عائلة الرجل في مناطق الثورة وهو عند النظام، فطرد العائلة وتعيش بالشارع أو بالأجرة، وكمن حالة من هذا القبيل حدثت، فإن كان الرجل سلك سبيل الظلم ومناصرة أهله، فلم نظلم ذريته بعده؟

- ومع أنني أرجح أن المال للورثة المسلمين، ولكن من أخذ بقول من قال: إنه فيء للمسلمين فله ذلك، ولكن الفيء كما هو معلوم يصرف في مصالح المسلمين، فهل هذا ما حصل؟

إن الكثير من هذه المعامل والفيئات والأملاك صار لإقطاعات فصائلية، وإنني أقصد معنى هذه الكلمة بحدافيرها، فكل قائد استحوذ على عدد منها لعوائله وتنزهاته، ومقرات له ولجنوده والكثير منها لا حاجة له فيها، في الوقت الذي كانت العوائل المهجرة والنازحة لا تجد مأوى ولا مسكناً، بل إنني طلبت بعض هذه المنازل لعائلة نازحة وبأجرته، فرفض الفصيل المستولي عليها، علماً أنه لا يستعملها سوى مستودع لحاجات تافهة له.

- والنقطة الأهم، أنه لم يحكم القاضي المجمع عليه، والذي ينوب عن الإمام بردة هذا المرتد، فضلاً عن الحكم بمصادرة ماله، والأمر يعود للإمام أو من ينوب عنه كما مر، بل تم الاستيلاء بدون قاضٍ ولا حكم، ومعلوم أن الحكم بالردة يقتضي عرض المتهم بالردة على القضاء، وبيان مناطات الردة التي وقع بها، ثم استتابته أو قتله، وكل هذا لم يحدث مع أحد البتة ممن صودرت أمواله، بل بعض المتهمين دعاهم إلى محكمة شرعية بينه وبينهم فرفضوا، ثم بعد حكم القاضي عليه بالردة أو تلبسه بردة واضحة كتغيير دينه مثلاً، يحكم القاضي بمصادرة ماله بعد قتله أو موته أو لحاقه بدار الحرب، وبالبحر عليها بعد رده وقبل موته، ولم يفعلوا شيئاً من هذا قط.

ثالثاً: الطريق الصحيح للتصرف في مال المرتد:

إن الطريقة السليمة والتي توافق ما قاله أهل العلم حول مصادرة مال المرتد، كما أسلفنا في النقولات عنهم، تكون وفق الآلية الآتية:

أ- لا يصادر مال شخص حتى يقع بمناط متفق عليه عند أهل العلم أنه مناط ردة، وببرهان قاطع، وحتى يحكم برده ومصادرة ماله محكمة شرعية صحيحة مستقلة نزيهة، أو لجنة من أهل العلم والكفاءة يرتضيها أهل الحل والعقد في البلد، حتى تكون مصادرة المال مستندة على حكم شرعي وقضائي صحيح، ولا تكون المسألة تابعة للهوى والشهوة التي تبرر لصاحبها وتشرعن له كل خطأ.

ب- لا يصادر مال إلا من مات أو قتل، فقد يرجى للحي عودته للإسلام على فرض أنه وقع بردة صحيحة.

ت- يمكن أن يعين القاضي، من يقوم بإدارة المال إن لم يبق له أهل، وكان عرضة للهلاك، ويكون ريع المال مع أصله موقوفًا حتى يظهر أمر المرتد، ويعطى للقائم على إدارة المال أجر المثل.

ث- الأخذ بالرأي الذي يؤلف القلوب على الثورة ويقرب الناس منها، وهو أن مال المرتد لورثته المسلمين، ولا يعتبر للحاق بالنتظام بحكم الموت.

ج- في حال اعتمد الرأي الآخر وصودر المال على أنه فيء، فيوضع بما فيه مصلحة المسلمين عامة كتسكين العوائل النازحة، وإنفاقه على مصالح الناس من تعليم ومستشفيات وطرق، ولا يكون تحت تصرف الفصائل، لأنها ستستعمله في خاصة أفرادها بل قاداتها، ولا يمكن ضبط وتمييز ما هو استعمال ضروري مما هو استعمال ترفيهي، بل الظاهر والواقع أن جله يقع في المصالح الشخصية، ويفتح باباً كبيراً للطعن بالثورة وأهلها.

ح- المصادرة ليست واجبة في حالتنا لأنها من اختصاص الإمام، وليس هناك إمام ولا من يقوم مقامه، وكل حديثنا فيما لو أراد فصيل ما أن يقوم بهذا العمل، مع أنني أدین لله أن قيام أي فصيل مهما كبر حجمه بما هو من مناطات واختصاصات الإمام غير جائز، لأن الأحكام السلطانية أنيطت بإمام، هو سلطان وحاكم، ويقوم بمقاصد الإمامة، وليس بجماعة أو حزب هو جزء من الأمة.

خ- في حال أخذ برأي أن للحاق بدار الحرب كالقتل، وصودر ماله ووزع على ورثته أو وضع في مصالح الناس، ثم تاب الرجل وعاد، فلا يرجع له ماله الذي استهلك إن كان صودر بقرار محكمة مستقلة، ويعود إن كان صودر بغيرها.

د- في حال باع الواقع بالردة أملاكه، فالقول فيها على ما سبق بيانه في حكم تصرف المرتد في ماله، وهي باطلة على قول، وصحيحة على قول، وموقوفة على قول، وأرى أن يؤخذ بالمذهب الذي فيه مصلحة الثورة ونفعها، ولا يتدخل فيها إلا محكمة مستقلة، ولا تنفرد الفصائل فيها.

الخاتمة

إن أحكام الشريعة الإسلامية قائمة على العدل والإحسان، ونبذ الظلم والعدوان، حتى مع المخالف بأقصى درجات المخالفة، ومن خلال هذا البحث نتوصل للنتائج الآتية:

1- الردة تهمة خطيرة وكبيرة، يترتب عليها سفك الدماء واستحلال المال، فلا يتصدى لها إلا الراسخون في العلم.

2- الحكم بالردة وما يترتب عليها من قتل ومصادرة مال، منوط بالإمام أو القاضي الذي يعينه الإمام، أو القاضي الذي يرتضيه أهل الحل والعقد.

3- لا يجوز مصادرة مال المرتد ولا الحكم بها إلا بعد اليأس من عودته إلى الإسلام، بالقتل أو الموت، وزاد الحنفية باللحاق بدار الكفر.

4- تصرف أموال المرتد لورثته المسلمين على رأي، وهي فيء على الرأي الآخر، ونرجح الأول.

5- لا يجوز الانتفاع الشخصي بمال المرتد، من قبل قائد فصيل أو غيره، بسكناه أو تأجيريه أو استعماله، فضلاً عن بيعه، قبل الحكم الصحيح بمصادرة ماله.

6- القضاء الفصائلي ليس صحيحًا شرعًا، أي لا يستند لمرجعية شرعية، لأنه ليس من تعيين الإمام، ولا من أهل الحل والعقد، ولا تغلبوا بالقوة على بلد كامل وصار تحت سلطانهم، ليحكم بنفاذ قضائهم، قياسًا على الحكم بنفاذ قضاء البغاة والخوارج لو تغلبوا على بلد، بل القضاء الفصائلي من تعيين فصيل له سيطرة مشتركة على أرض ينازعه فيها غيره من الفصائل.

7- لا ينزل فصيل واحد منزلة أهل الحل والعقد، ولا منزلة الإمام، بل هو جزء من أهل الحل والعقد.

وأما التوصيات التي نقدمها، فأهمها:

1- اجتماع الفصائل وأهل العلم على محكمة واحدة للجميع لتأخذ شرعية القضاء، في كل القضايا، وتكون أحكامه نافذة.

2- عرض المتهم بالردة على قاضٍ شرعي صحيح مؤهل، للنظر في تهمة الردة والحكم عليه بعد النظر.

3- من ثبت تورطه في عمل ردة، كقتال مع النظام أو ميليشياته فيحجز القاضي الشرعي على ماله، وإن كان أهله ينتفعون به ترك لهم المال، وإن لم يكن فيعين القاضي من يقوم بإدارته.

4- بعد موت المرتد أو قتله يوزع ماله لورثته المسلمين، وإن أخذ بالرأي الآخر فينفق في مصالح المسلمين العامة.

هذا، وأسأل الله تعالى أن يقدم هذا البحث خدمة لطلاب الفقه، والمشتغلين فيه، ويرسم خريطة صحيحة للتعامل مع هذه القضية الحساسة، لا سيما في ساحات النزاع، كحال الثورة السورية، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المراجع

القرآن الكريم.

ابن الأثير الجزري المبارك بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري. النهاية في غريب الحديث. والأثر. المكتبة العلمية. بيروت. 1399هـ 1979م. تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناجي.

ابن تيمية تقي الدين أبو العباس احمد بن عبد الحلیم بن تيمية. مجموع الفتاوى. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة- ط 1416هـ 1995م. تحقيق: عبد الرحمن محمد بن قاسم.

ابن حبان محمد بن حبان التميمي. صحيح ابن حبان. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط 1408هـ 1988م. تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن حجر. فتح الباری شرح صحيح البخاری. دار المعرفة. بيروت. 1379هـ.

ابن حجر الهيتمي احمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي. تحفة المحتاج. المكتبة التجارية الكبرى بمصر. ط 1357هـ 1983م.

ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار الحديث. القاهرة. ط 1425هـ 2004م.

- ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. رد المختار على الدر المختار. دار الفكر. بيروت. ط2 1412 هـ 1992م.
- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. 1387 هـ. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري.
- ابن عبد البر. الإستبصار. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 1421 هـ 2000م. تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض.
- ابن عبد البر. الكافي في فقه أهل المدينة. مكتبة الرياض. الرياض. ط2 1400 هـ 1980م. تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني.
- ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. معجم مقاييس اللغة. دار الفكر. ط1 1399 هـ 1979م. تحقيق: عبد السلام هارون.
- ابن قدامة موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي. المغني. مكتبة القاهرة. ط بدون رقم ولا تاريخ.
- ابن قدامة المقدسي. المقتع في فقه الإمام أحمد. مكتبة السوادي. جدة. ط1 1421 هـ 2000م. تحقيق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب.
- ابن القيم ابو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية. أحكام أهل الذمة. دار رمادى للنشر. الدمام. ط1 1418 هـ 1997م. تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري.
- ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين. دار ابن الجوزي. السعودية. ط1 1423 هـ. تحقيق: مشهور آل سلمان.
- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار الكتاب الإسلامي. ط2 بدون تاريخ.
- ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام. شرح فتح القدير. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 1424 هـ 2003م. تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي.
- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور. لسان العرب. دار صادر. بيروت. ط3 1414 هـ.
- أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم الغرناطي المالكي. التاج والإكليل. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 1416 هـ 1994م.
- البخاري محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. دار طوق النجاة. ط1 1422 هـ. تحقيق: محمد زهير الناصر.

اليزار أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف باليزار. مسند اليزار. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1 2009-تحقيق: محفوظ زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق.

الجويني إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. مكتبة إمام الحرمين، ط2 1401هـ. تحقيق: عبد العظيم ديب.

الحصفي علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصني. الدر المختار. مطبوع مع رد المحتار (حاشية ابن عابدين). دار الفكر، بيروت، ط2 1412هـ 1992م.

الخطيب الشربيني شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي. مغنى المحتاج. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1415هـ 1994م.

الرددير أحمد الورديري. الشرح الصغير مطبوع مع حاشية الصاوي. دار المعارف، ط بدون رقم ولا تاريخ.

الرددير أحمد الورديري. الشرح الكبير. دار الفكر، ط بدون رقم ولا تاريخ، مطبوع مع حاشية الدسوقي. الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر، ط بدون رقم ولا تاريخ.

سبط المارديني محمد بن محمد سبط المارديني. شرح الرحيبة في الفرائض. دار الفلم-دمشق، ط8 1419هـ 1998م.

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1411هـ 1990م.

الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني. السيل الجرار. دار ابن حزم، ط1 الشيرازي أبو اسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي. المهذب. دار الكتب العلمية، بيروت، ط بدون تاريخ ولا رقم.

الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري. جامع البيان (تفسير الطبري). مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 1420هـ 2000م. تحقيق: أحمد شاكر.

العدوي أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب. دار الفكر، بيروت، ط1 1414هـ 1994م. تحقيق: يوسف البقاعي.

العمراني أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني. البيان في مذهب الإمام الشافعي. دار المنهاج، جدة، ط1 1421هـ 200م. تحقيق: قاسم محمد النوري.

الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8 1426هـ 2005م. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.

القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشهير بالقرافي. النخيرة. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1 1994م. تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة.

القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الخزرجي القرطبي. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). دار الكتب المصرية. القاهرة. ط2 1384هـ 1964م. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش.

الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2 1406هـ 1986م.

محمد عميم الإحسان المجددي البركتي. التعريفات الفقهية. دار الكتب العلمية. ط1 1424هـ .

2003م.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة . المعجم الوسيط. دار الدعوة.

مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. دار حياء التراث العربي. بيروت. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الشهير بالماوردي. الأحكام السلطانية. دار الحديث. القاهرة.

الماوردي أبو الحسن علي بن محمد. الحاوي الكبير. دار الكتب العلمية-بيروت. ط1 1419هـ 1999م. تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود.

المطيعي محمد نجيب المطيعي. تكملة المجموع شرح المهذب. دار الفكر. بيروت. ط بلا رقم ولا تاريخ.

المنائوي زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي. التوقيف على مهمات التعاريف. عالم الكتب. القاهرة. ط1 1410هـ 1990م.

النووي أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي. شرح النووي على صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط2 1392هـ.

النووي روضة الطالبين. المكتب الإسلامي. بيروت. ط3 1412هـ 1991م. تحقيق: زهير الشاويش.

النووي. منهاج الطالبين. مطبوع مع مغني المحتاج. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1 1415هـ

1994م.

طريقة الأداء وأثرها في البيان اللغوي والقرآني

أحمد علي نعمة *Ahmed Ali NIIMAA

المخلص

تعرّض البحث لدراسة أهمّ الجوانب الأدائية صوتياً وترتيبياً، وبيان أثرها في فك رموز النصوص القرآنية وتحديد ملامحها الدلالية، والوقوف على ما في تلك الجوانب من مظاهر مُتعدّدة، والتلويّنات الأدائية المساهمة في توضيح الأوجه الدلالية وبيان الأثر المعنوي. مُعزّجاً على مدى الإسهام الفاعل ومقدار الجهد المبذول من لدن كلّ من علماء اللغة والتفسير والتجويد والأداء، القدماء والمُحدّثين في الإمساك بطرفٍ وثيقٍ من حبال هذا العلم المتنبّه، وما نتج عن ذلك كلّيه من نتائج بحثية.

الكلمات المفتاحية: الأداء، الصوت، الدلالة، البيان اللغوي، البيان القرآني.

Özet

İfade Üslubu ve Lüğavî ve Kur'ânî Anlatımdaki Etkisi

Bu zor ilmin ipinin ucunu tutmak adına eski ve yeni icracılar tarafından üretilmekte olan, yorumcular, bilimciler tarafından sarf edilen emeklerin ve etkin katkıların kapsamlı bir şekilde gösterilmesi amaçlanmaktadır. Araştırma dört alt bölümden oluşmaktadır. Birincisi, akustik performansı ve onun tüm Arap ve Kur'ani retorikteki büyük etkisini ele almaktadır. İkincisi, bu yön itibarıyla derlenen Arapça ve Kur'an sahnelerini ele almakta ve bir resim çizmektedir. Üçüncüsü, kıraat performansının değerlendirilmesini ve bunun Arapça ve Kuran reoriğine etkisini gözler önüne sermektedir. Dördüncüsü, bu yönüyle Kur'an-ı Kerim'den seçilen uygulamalı örnekleri ve bir dizi örneği gözler önüne sermektedir. Araştırmayı, en önemli bulguları, en önemli kaynakları ve referansları ele alan sonuç bölümü takip etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Üslup, Ses, Delalet, Lüğavî Anlatım, Kur'ânî Anlatım

Abstract

The Literary Style and Its Effects on the Linguistic and Quranic Expression

The research presents a study of the most important aspects of the acoustic and reciting performance in the glorious Arabic language and its greatest book – the Holy Quran – and in what within these aspects of versatile types of variegations, and tones of performance that contribute in one way or another to drawing the indicative facets and to clarify the effects of the moral and aesthetic images of language texts – prose – and verses of the Glorious Quran.

Keywords: Wording, Voice, Signification, Linguistic Expression, Quranic Expression

مَقْدِمَةٌ

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد. فقد جاء الإسلام لانتشال الإنسانية من غياهب الظلم ودياجير الظلم، ومن الوهدة الخطيرة التي ارتكست فيها. ومما هو مسلم به أن كل ما يجري في هذا الكون إنما يكون على وفق ما تقتضيه حكمة الباري Y، وهو أعلم بحكمته، ومن مكامن تلك الحكمة البالغة أن اتخذ الإسلام العربية لساناً له، فإذا كان الإيمان به هداية ونوراً؛ كان الإسلام من ذلك النور طبيعته وحقيقته، وكانت العربية منه المظهر الذي تراه الأعين، والصوت الذي تسمعه الأذان، والمسرب الذي يسلك به إلى القلوب والأذهان.

وإذا كان لزاماً علينا أن نبحت في سر هذا الاختيار الحكيم؛ فإننا نستطيع أن نتلمس أهم الأسباب الظاهرة التي تبين الحكمة في اختيار لغة العرب لغةً للشرعية الإسلامية الغراء العامة الشاملة، ولعل من أبرز مكامن تلك الحكمة: تفردها بجملة من الخصائص النفيسة التي شرفت بها، وعلا شأنها؛ من تلك الخصائص: ما أمتازت به من جوانب أدائية صوتية وترتيلية فريدة.

لقد تعددت وجوه إعجاز هذا الكتاب الكريم الذي لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد، مثلما تعددت هداياته التي لا تنضب. وشكل جانب الأداء بتيقنه الصوتي والترتيلي لوناً بهياً من ألوان ذلك الإعجاز الأزلي، كما كانت - وستبقى - رافداً مژرراً وعيناً نضاجة ومصدراً رئيساً من مصادر الفهم القرآني والدرس العربي على حد سواء، وتبوات من بين أقدانها من الظواهر والعلوم العديدة الأخرى مكاناً سامقاً ومكانة عليّة.

ف«طريقة الأداء في البيان العربي والقرآني» واحدة من أسخى منابع العطاء الثر لتلك اللغة، ودراستي هذه ستسلب الضوء ساطعاً على بعض ما تلك الظاهرة الخلقة من قدرة على ردف مفردات اللغة والقرآن المجيد بفيض من المعاني المكنونة.

ولما ثمّله تلك الظاهرة - بما اتخذته من أنماطٍ متعدّدة: بدءاً بالصوت اللغوي، ومُزوراً بالكلمة المفردة، وأنتهاءً بالجملة والتركيب والمشهد الكلامي برُمته - من أهمية بالغة أسهمت إسهاماً فاعلاً في دفع عجلة علوم اللغة والتفسير على حد سواء؛ فبدأت خطواتٍ حثيثةً إلى الأمام؛ فلا غرو أن ينبري لها علماء الأمة، وأن يُشْمروا عن سواعدهم تحديداً لملاحمها، وبحثاً لوقوعها، ودراسةً لعلومها، وتبويباً لشواردها، واستقصاءً لشواهدها. وهي - زيادةً على ما تقدّم - ظاهرةٌ نجدُ مسائلها وقضاياها متداولةً ومتأرجحةً بين كل من علماء اللغة وأئمة التفسير قدامتهم ومُحدثيهم على حد سواء، وتُلقي دلالتها مبنوثة هنا وهناك في أنحاء شتى من أبحاثهم وكتابتهم؛ فاستمسك كل من الفريقين منها بطرفٍ وثيق، وتوسّط الجمع علماء التجويد من المعنّيين ببيان أحكام الكتاب العزيز وحكمه المتعلّقة بهذا الجانب الجليل.

وأراني وسط تلك المراسيم المهيبة التي أقامها علمائنا الأفاضل وأساتذتنا الأجلاء لهذا العلم البهيّ مُحوجاً لأن أدلو دلوياً؛ لأستخرج ما تسنى لي وتيسر من معين هذا العلم المخزون، وبيان أثره البالغ في علم اللغة العربية في ضوء ما جادت به آيات الذكر الحكيم وبعض الآثار العربية المنظومة والمنثورة.

ومن هنا؛ فقد أقتضت طبيعة هذا البحث ومنهجيته أن يقوم على أربعة مباحث، تناول الأول منها جانب الأداء الصوتي وما أحدثه من أثر بالغ في عموم البيان العربي والقرآني. في حين جاء المبحث الثاني لالتقاط بعض الصور والمشاهد العربية والقرآنية المنتقاة لهذا الجانب. وعقدت المبحث الثالث لاستعرض فيه بالمقابل جانب الأداء الترتيلي والكشف عن أثره كذلك في البيان العربي والقرآني. وعرجت في المبحث الرابع والأخير على ضرب طائفة من الأمثلة والنماذج التطبيقية المختارة لهذا الجانب من أي الذكر الحكيم. وجاءت عقب ذلك خاتمة البحث لتكتنف أهم النتائج التي توصلت إليها، يتلوها ثبت بأهم المصادر والمراجع التي أفدت منها في إثراء المادة العلمية للبحث.

المبحث الأول

الأداء الصوتي وأثره في البيان اللغوي والقرآني

إن للرموز أهمية بالغة في حياة البشر، واللغة إحدى هذه الرموز؛ ذلك أن وسائل الاستدلال في الوجود كثيرة؛ فقد تكون إشارات، أو علامات، أو رموزاً مخطوطة، أو صوراً مرسومة، وقد تكون تغيرات تطرأ على شكل الإنسان ولونه ونبرة صوته ومستوى تلك النبرة ارتفاعاً وانخفاضاً؛ فتدل على حالته النفسية والانفعالية. واللغة أهم هذه الدوال وأكثرها إحياءً.

وقد من الله I على بني الإنسان وكرّمهم بنعمة القدرة على إنتاج وحدات صوتية دالة وموحية، يُعبرون بها عن أغراضهم وحاجاتهم، فسموا بهذه القدرة على مخلوقات الكون كافة. فاللغة الإنسانية هي: ((أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم))¹؛ ولكنها ليست أصواتاً مفردة متناثرة؛ بل هي أصواتٌ مُركّبة دالة؛ لأنّ الصوت المفرد مُبهم لا يُؤدي وظيفة بلاغية إلا بانتلافه مع أصواتٍ أُخر، وتكوين مجموعات صوتية دالة؛ هي الكلمات التي ينشأ منها الكلام². و((العربية - من بين سائر اللغات الإنسانية - لغةٌ كاملةٌ، مُحبّبةٌ، عجيبةٌ، تكاد تُصورُ ألفاظها مشاهد الطبيعة، وتُمثّلُ كلماتها خطرات النفوس، وتكاد تتجلى معانيها في أجراس الألفاظ، كأنما كلماتها خطوات الضمير ونبضات القلوب ونبرات الحياة... وللأصوات في اللغة العربية وظائف بيانية وقيم تعبيرية))³.

وإنما قال الأستاذ الدكتور فرحان سليم: ((من بين سائر اللغات الإنسانية))، ولم يقل: كسائرهما؛ لأنّ معظم لغات العالم مُقتفزة إلى اللجوء والاستعانة بإشاراتٍ وحركاتٍ وعناصرٍ غير لغوية لإيصال المعنى المراد من اللفظة أو العبارة إلى ذهن المُتلقي أو السامع على نحو وافٍ.

أما اللغة العربية؛ فدلالتها على ذلك كلّها ذاتية؛ إذ إنّ كلّ كلمة فيها مُتخصّصة بدقّة برسم جزء مُحدّد من الصورة، وبيان جانبٍ مُعيّن من المعنى؛ فتمنحنا بذلك الحدّ الجامع المانع لكلّ لفظةٍ مع مدلولها أو مدلولاتها. وما الإشارات والحركات والنبرات إلا مُتمماتٌ داخلية في باب النافلة، وما هي بالفرض المضروب عليها، كذلك المضروب على أذنانها من لغاتٍ أُخرى عديدة!

إنّ ((الأصوات اللغوية ليست عناصر مُتناثرة؛ وإنما هي نظامٌ مُنسّق تحكّمه علاقاتٌ خاصّة في هذه اللغة أو تلك، فهناك قواعد تتجاوز النسيج المقطعي القائم على توالي الصوامت والصوائت، هي التي تُحدّد ذلك الانسجام))⁴. وأكثر ما نجد ذلك التناسق الصوتي العجيب، وطالما نلمس ذلك الانسجام التغمي الفريد بأبهى صورته وأروع خلّله في لغتنا العربية المجيدة؛ إذ إنّ مفرداتها المُتلازمة مبنية أكثر من سواها على أصواتٍ مُتناسقةٍ ومُتناعمةٍ ومُنسجمةٍ، يتلاقى جرس حروفها مع إحياء مدلولها، ويُعانق الصوت منها الصوت حتى نهاية البنية⁵. وتلك ظاهرة مُطرّدة في عموم اللغة العربية

1 الخصائص (33/1).

2 ينظر: دراسات في اللغة والنحو، للدليمي/ص116، والبحث الدلالي في تبيان الطوسي/ص31.

3 اللغة العربية ومكانتها بين اللغات/ص4-5، وخصائص الحروف العربية ومعانيها/ص103-110، والأصوات اللغوية/ص77-83.

4 مبادئ اللسانيات/ص123.

5 ينظر: البيان والتبيين (69/1)، وأبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية/ص206، والتغيم اللغوي في القرآن الكريم/ص95.

المبينة، يتيسر ألتماسها هنا وهناك في بنى ألفاظها ومفاصل تراكيبيها، فما بالك بمُعجزتها الخالدة وكتابتها الأكبر: القرآن الكريم؟!⁶

تعمل إحياء الحروف وخصائصها ومعانيها دائمة على ربط البنية الصوتية واللسانية برابط مُحكم، وبيان علاقتها بالبنية المعنوية والدلالية؛ فإن طبيعة الدلالة وهيئتها وماهيتها تعتمد - إلى حد بعيد - على التحليل الصوتي اللساني لبنية الكلمة، أو الجملة، أو النص؛ لأن تلك الأشياء تُمَثَل مدار الأمر كَلِّه ومناطه في منظومة الاتصال والتفاهم وعملية الإبلاغ.

وبدا فإن بالإمكان إيجاد منهج تفسيري شامل للقرآن الكريم يقوم على تعيين وظائف الأصوات، وتحديد دلالة البناء العام للنص القرآني في ضوء التحليل النغمي. وذلك كله انطلاقاً ممَّا للأصوات اللغوية من أثر لا يتوارى في فهم دلالات الألفاظ اللغوية التي تُفضي بالنتيجة إلى فهم التراكيب والبنى النصية برمتها؛ فمن خلال تلك الأصوات تجري تلك الألفاظ اللغوية من السَّمع مجرى الصُّور من البصر، وقد تقرَّر في علم اللغة عَدَم إمكانية التعامل بالحروف المكتوبة مُجرَّدة من دون تبيين وقائعهما الصوتية⁶.

لذا عُدَّت دراسة الأصوات أوَّل ما ينبغي أن يُعنى به دارسُ اللغة إذا ما أراد أن يدرس لغةً ما دراسةً علميةً صحيحة. ودراسة الأصوات تُتيح للدارس أن يقف على طبائع هذه الأصوات وخصائصها حين تتمازج في صور كلمات، ولن يُستغنى عنها؛ لأنها تُفسِّر كثيراً من الظواهر اللغوية التي لولا هذه الدراسة؛ لكان الكلام فيها ضرباً من الافتراض لا يصدُّ طويلاً أمام البحث العلمي!

فالدارس الذي يُحاول أن يقف على أسرار اللغة ونظمها وظواهرها ستكون مُحاولاته عبثاً إن هو أقتصر في دراسته على ما وصل إليه من مفردات! فلا بدَّ أن يرجع بالبحث إلى الوراثة ليدرس الأصول التي تتكوَّن منها الكلمات، ويتعرَّف خصائصها وما يبنى عليها من ظواهر. وليست تلك الأصول التي تتألف منها الكلمات إلا الأصوات اللغوية التي يُعبر عنها بـ«حروف الهجاء».

فإذا ما أنتهى الدارسُ من معرفة الأصوات والوقوف على خصائصها مُتمازجة مُتألفة؛ أنقل إلى الخطوة الطبيعية التالية؛ وهي دراسة الكلمات؛ فإنَّ ما ينشأ من تمازج الأصوات له دخلٌ كبير في صنع الكلمات والمفردات وأوزانها وتحديد مدلولاتها، وسيقود ذلك بالتالي إلى فهم البنى الجُمليَّة والنصية برمتها⁷.

إن دَلَّ ذلك على شيء؛ فإنما يدلُّ على وجود مناسبة طبيعية بين اللفظ ومدلوله؛ فالألفاظ لدى دارسها لم تنفصل عن دلالاتها الصوتية في كثير من الأحيان، كما لم تتخلَّ عن المعاني الدالة عليها في شتى الوجوه المترتبة بها عند الإطلاق. وهذا يعني أنَّ الألفاظ تكتسب دلالاتها من جرس أصواتها؛ فينشأ ما يُسمَّى بـ«المناسبة الطبيعية» بين الأصوات والدلالات⁸. كما يعني أنَّ ((معنى الحرف العربي هو صدى صوته في الوجدان، أو النَّفس))⁹.

إنَّ للجرس والجوانب الأدائية الصوتية في أي الذِّكر الحكيم ((دلالاتٍ خاصَّة أضفت على معاني الألفاظ وأصواتها معاني وأبعاداً مفهومية جديدة))¹⁰؛ وبهذا وغيره من الجوانب الفكرية والبيانية والإعجازية بلغ القرآن الكريم ((الذِّروة في التأثير في سمع العربي ووجدانه؛ وذلك بعذوبة جرسه، وجمال إيقاعه ونغمه، وما لذلك من صلة بالدلالة))¹¹.

6 ينظر حول هذا الموضوع الخطير: العين (53/1-56)، و(81/7)، وكتاب سيبويه (14/4)، والخصائص (47-46/1).

7 ينظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو/ ص198، و210.

8 ينظر: دلالة الألفاظ/ ص62، والجهود الصوتية في كتب البلاغة العربية/ ص181، و185.

9 خصائص الحروف العربية ومعانيها/ ص2.

10 الصوت اللغوي ودلالاته في القرآن الكريم/ ص178.

11 الإحياء الصوتي في تعبير القرآن/ ص326.

فمما لا إنكار فيه أن واحداً من الجوانب العامة المهمة التي تمتاز بها بيانات القرآن الكريم: ((الانساق اللفظي الصوتي الذي تُدرّكه الأذن؛ وإن لم تفهم المعنى أو تعرف العربية. وترتّب على ذلك سهولة نُطقه باللسان... وتيسير حفظه عن ظهر قلب؛ حتّى يحفظه الطّفّل الصّغير كما حفظه الأجيال. وليس ثمة نصٌّ بهذا الطّول وهذا التّشوّع يسره الله تعالى للحفظ ككتابه العزيز!))¹².

المبحث الثاني

صور منتقاة لجانب الأداء الصوتي في العربية والقرآن

إذا ما عرفنا ذلك كلّهُ؛ فلا محيص لنا من معرفة أنّ ((التباين بين بيان القرآن وسائر البيان لا يتمثل في بعض مكونات بنائه من ألفاظ الفصحى والأساليب الإنشائية والصّور البلاغية؛ فهذه وتلك نجد أمثالها في القرآن الكريم، كما نجدُها في كلام العرب. كما لا يتمثل في بعض صفات الكلام - تأثيراً وتعبيراً وجمالاً - التي قد نلّمسها بدرجاتٍ متفاوتة في كلام البشر، وبأعلى درجة في القرآن؛ بل هو في أجماع صفات الكمال والجمال وبأقصى درجاتها في البيان القرآني بأكمله دون سواه))¹³.

انظر - إن شئت - في قوله {وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ} [التكوير: 18] تجذ من الرّوعة والجمال باجتماع كلمتي «الصُّبْح»، و«التَّنَفَّس» ما لا تجده لو جاء بأيّ كلمة أخرى من كلمات اللغة طُرّاً لتوضع مكان إحدى الكلمتين بهذا التأثير والتأثر العجيب!¹⁴

وخذ أيضاً لفظة (مُتَشَاكِسُونَ) في قوله {صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا} [الزمر: 29] تجد أنّ تلك اللفظة قد دلّت - بحكم تركيبها الصوتي، ونغمها الموسيقي، وإيحائها الجرس - على المُخاصمة والجدل، ولا ريب أنّ اختيارها منظورٌ فيه بعنايةٍ وقصدٍ إلى تشكيلها الصوتي، وهذا الإيحاء الصوتي مُرادٌ هنا؛ إذ ((كان البيان القرآني قد أهتمّ بموسيقى العبارة، وحرص أشدّ الحرص على تحقيقها))¹⁵.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالى عن إخوة يوسف {قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذُكُرُ يُوسُفُ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ} [يوسف: 85] ((وهذا التّعبير القرآني يعكس الحالة النفسية التي كان عليها المخكّي عنهم؛ فإنهم كانوا يشعرون - كلّما طرق ذكّر يوسف مسامعهم، أو خطر على قلوبهم - ببشاعة جريمتهم؛ فنتصوّر لهم في سويداء قلوبهم، وتتمثل لهم أمام سواد أعينهم، وتجرّد لهم ضمائرهم سباطاً من الملامة لتذعهم بوقوعها في نفوسهم؛ فقد جئوا على أبيهم الشيخ الكبير الحاني، وعلى أخيهام الناشئ الصغير الضعيف، وهم يرغبون في التخلّص من الإحراج الذي يواجهونه كلّما دار اسم يوسف على لسان؛ ولا سيّما لسان أبيهم الذي لا ينفك عن ذكره، ولا تبارخ نفسه ذكراه! فلا غرو إذ جاء بمثل هذه الكلمات الشديدة النادرة في الحكاية عنهم!))¹⁶.

ومن هنا؛ فقد منح الصّوت اللفظة دقاً دلاليّاً مضافاً إلى دلالتها المعجمية الأصل، يُحس في عناصر تشكيلها وبنائها. ولما كان ذلك الدّفق مُنبعثاً من عناصره؛ فليس إحساسه مقصوراً على شخص مُعيّن دون آخر؛ وإنما هو مادّة دلالية ثرة، ذات عطاءٍ جزيل، يجسّه الجميع. على أن لا يجزنا ذلك إلى القول باستقلال وحدة الدلالة الصوتية بأداء معنى اللفظة في العربية؛ فهي ليست دلالةً مُوسّسةً للمعنى بقدر ما هي مُوكّدة له ضمن عناصر السّيق.

فالكلمة ليست صورةً جامدةً مُجرّدةً عن المضمون؛ وإنما هي صوتٌ يلفظ؛ ما يجعلها تتصلّ اتصالاً وثيقاً بالموسيقى. وعلى هدىّ ممّا تقدّم يتبيّن لنا الحرصُ البالغ للغة على أتلاف الجرس، وتيسير التّعبير، وشفاء الرّوتق، وحقّة

¹² الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم/ ص408.

¹³ الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم/ ص409.

¹⁴ ينظر: المرجع نفسه/ ص466.

¹⁵ النقد اللغوي عند العرب/ ص293.

¹⁶ الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم/ ص467.

الأداء. والجرس - الذي تشعُّ به هذه اللفظة أو تلك - يُوحى في نفس المُتلقي بصورةً ذهنيّةً تُناسبُ إيقاعه، وتُشيعُ فيه جَوْاً نفسياً مُعيّناً له القدرةُ - بما تُضيفه من شُحوصٍ حيّةٍ عاديةٍ ورائحةٍ - على تجسيد صورٍ تتناسبُ والجَوْ الموسيقيّ النَّفسيّ الذي يُحدِثُه إيقاعُ ذلك الجرس ومُوسيقاه. والألفاظ - كما مرَّ بيانه - تجري من السَّمعِ مجرى الصُّور من البصر!¹⁷

والبيانُ القرآنيّ الفريدُ الذي أنزلَ على عادة العرب وأنماط عيشهم وسننهم في الخطاب، كان قد أهتمَّ هو الآخر بمُوسيقى اللفظة؛ فوافق ذلك هوئُ لدى العرب ذوي الأحاسيس المرهفة، والأرواح الهفافة، والنَّفوس الذّوّاقة؛ وبدا قضى لأذواقهم الشفيفة وطراً وهم المُولعون بسُخر الكلمة، الناشدون لُحْفَها وعُدوبة وقعها! وحين مرّونا على صناعة المنثور والمنظوم، ورَشَحَتْ أقدامهم فيهما؛ كان أحبُّ شيءٍ إلى نفوسهم أن تصدُرَ عنهم العباراتُ المُتناغمة التي تتعادل وحداتها الصّوتية، وتتوافق من حيث الأوزان¹⁸.

لقد بلغت هذه الخاصيّة الموسيقية ذروتها في التركيب القرآني؛ فأنت تُحسُّ في سورة العاديات مثلاً عدو الخيل {وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (1) فَالْمُورِيَّاتِ قَدْحًا (2) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (3) فَأَثَرُنَّ بِهِ نَقْعًا (4) فَوْسَطُنَّ بِهِ جُمُعًا (5)} {العاديات: 1 - 5} وتتنوّع مجالات الأوتار الصّوتية والأنغام الموسيقية في القرآن المجيد بتنوّع المجالات التي تتطرّق إليها وتعدُّ القضايا التي تُعالجها - وما أكثرها! - فحينما نسمع قوله { هَيَّاهُ هَيَّاهُ لِمَا تُوعُونَ (36)} {المؤمنون: 36} فسرعان ما نستشفُّ جرساً إيحائياً تُوصي من خلاله دلالة تلك الأصوات التي تصكُّ الأسماع بلغة الموعظة والوعيد؛ فتخشع لها القلوب، وتَهَشُّ لها النَّفُوسُ، وتخضع لها الألباب!

أمّا في مجال الحشية والرّهبة، فقد قال تعالى {يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عَوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا} {طه: 108} وهذا مُتأتّى من الحالة النَّفسية التي يشعر بدلالتها المسلمون بعد نزول هذه الآية وهي تُخاطبهم بهذه الأصوات المُوحية بالقرآني والاستتار، والتي أخلجَتْهم حين سماعها، وتركتُ فيهم أثراً نفسياً عميقاً¹⁹.

و((في بعض مواقف الدّعاء القرآنية نداءً ولىن، وفي بعضها الآخر صَخَبٌ رهيبٌ! ها هو ذا نوح ٧ يدأب ليلاً ونهاراً على دعوة قومه إلى الحقّ، ويُصرُّ على نُصحهم سراً وعلانية، وهم يلجؤون في كُفرهم وعنادهم، ويفرّون من الهدى فراراً، ولا يزدادون إلا ضللاً وأستكباراً. فما كان من نوح - وقد أيس منهم - إلا أن يتملّكه الغيظ، ويمتلئ فوه بكلمات الدّعاء الثائرة الغضبي تتطلق في الوجوه مديدةً مُجلجلةً بمُوسيقاها الرّهيبية، وإيقاعها العنيف! وما أظنك تتخيل الجبال إلا دكاً، والسماء إلا مُتجهّمةً عابسةً، والأرض إلا مُهتدّةً مزلزلةً، والبحار إلى هائجةً ثائرةً، حين دعا نوح على قومه بالهلاك والتّبار، {وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِنْ تَذَرْنَاهُمْ يَلِغُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِاجِرًا كَفَّارًا} {نوح: 26، 27}

أما الحناجرُ الكظيمةُ المكبوتةُ التي يتزكها القرآنُ في بعض مشاهده تُطلقُ أصواتها الحبيسةً بكلّ كُرْبِها وضيقها وبخثها وحشرتها؛ فهي حناجرُ الكافرين النّادمين يوم الحساب العسير. ولنا الآن أن نتمثّل شِرْذمةً من أولئك المُجرمين تُلْفح وجوههم النار؛ فيتسرون، ويحاولون التّفيس عن كُرْبِهم ببعض الأصوات المُتقطّعة المُتهدّجة؛ كأنهم بها يتخفّون من أقالٍ تنفضُّ ظهورهم، ويفرغون عن طريقها ما يعانون من عذابٍ ألِيمٍ كما يُفرغ الموسومُ سوء العذاب آهاتِهِ وأنبيئه، وإذا هم يوم الذين يدعون ربّهم ذُعاء التّائبين النّادمين ويقولون: {بِالَّذِينَ أَطَعْنَا اللَّهُ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ (66) وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَصَلْنَا السَّبِيلَ (67) رَبَّنَا آتِهِمْ صِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا} {الأحزاب: 66 - 68}

17 ينظر: التصوير الفني/ص78-86، والجهود الصّوتية في كتب البلاغة العربية/الصفحات: 52، 82، و214، والنقد اللغوي عند العرب/ص110.

18 ينظر: الجهود الصّوتية في كتب البلاغة العربية/ص91، والنقد اللغوي عند العرب/ص294.

19 ينظر: الجهود الصّوتية في كتب البلاغة العربية/ص211.

20 مباحث في علوم القرآن، للمصالح/ص339، وينظر: ص337-338، وينظر: الجهود الصّوتية في كتب البلاغة العربية/ص126.

وقوله { مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ } { العنكبوت: 41} أستعمل القرآن الكريم لفظة «أوهن» دون «أوهي» لتحدث واقعا خاصا ووقعا مؤثرا يُشعرُ بالصَّغْفِ المُتناهي، وهذا كله إنما كان بتأثير مباشر من دلالة اللفظ وإيحائه الصوتي؛ إذ أحدثت فيه التَّوْن - وهي من الصَّوَمَات الأنفية - صدق وإيقاعاً، وأضفت إليه جرساً ورنيناً ما كانت الألف المقصورة لتُحْدِثُهُ! وما كان هذا التَّشْبِيه المُعْجَز ليتمَّ بهذا الشكل المؤثر لولا هذا الانتقاء الصوتي الموفق للفظ²¹.

ولفظ «الرَّحْزحة» في قوله { يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْضَخٍ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ } {البقرة: 96} وقوله {فَمَنْ زُحْرَخِ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ} {آل عمران: 185} يوحي للسامع بصوته الأريزي الصَّارِخ بصورة الرَّحْزحة المعروفة كاملةً متحركةً عبر لفظةٍ مفردةٍ، موحية، مُعْبِرة، شاقَّة، عمَّا تحتها! ف(صوت زحح أبلغ من «رُح»؛ لما فيه من التكرار. وفيه تصويرٌ لمعنى تراجع الخطي أن تنزلُ القوم؛ فيهوي صاحبها في النار؛ إذ إن في تكرير صوتي «الزاي»، و«الحاء» إحاءً بهذا المعنى، فالذي يعاني من شيءٍ ثقيلٍ على نفسه؛ يُكرِّر مثل هذين الصوتين!!)²².

ولفظة «تَأْفَلْتُمْ» في قوله {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْفَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ} {التوبة: 38} تسمعها الأذن؛ فيتصوَّر الخيالُ ذلك الجسم المتناقل ليس بصوته؛ وإنما بتأليف حروفه، وبالتباعد الصوتي الناتج من خلال هذه الحروف المتناقلة. ولو أنك قلت: «تثاقلتم»؛ لخفت الجرس، ولضاع اثرُ التَّشْرُد، ولتوارت الصورة المطلوبة التي استغل اللفظ بزسمها. وعلى ما في كلمة اثاقلتم من صعوبة واضحة في النطق، وثقل بين على السامع لا يُجسِّمها الإنسان في الكلمة الأخرى «تثاقلتم»؛ لكن الأولى بتشكيلها الصوتي ضرورية في موطنها الذي وردت فيه! ولفظة أخرى طويلة في حروفها؛ لكنها جميلة بصوتها، مُنْسابَةٌ بتسلسل حروفها؛ كما في قوله {فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} {البقرة: 137} وقوله { وَحَاجَّةٌ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ } {الأنعام: 80} وقوله {فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ} {الشعراء: 94}.. فكلما فككبوا كأخواتها يُحْدِثُ جرسها صوت الحركة التي تنمُّ بها، ويصوِّرُها للسامع أدقَّ تصويرٍ وأتمَّه وأوفاه!

لقد حفل القرآن الكريم بهذه الظاهرة الصوتية، وكان لها أثرٌ مباشرٌ وكبيرٌ في تحديد المعنى العام للتعبير ورسمه؛ إذ نراه (يستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقي النَّاعم الرَّخِي، والسَّليْس الموحى في المواضع التي يشيع فيها جوُّ من الحياة الهانئة السعيدة الجميلة... ويبدو العكس في مواضع كثيرة أخرى؛ إذ قد تتسم الموسيقى بالقوَّة والثبَّة المناسبة للمعنى الذي أراد تصويره وبيانه!!)²³.

وبدا نجدُ من التلويحات الصوتية في أي الذكر الحكيم ما يتعلَّق بالحكاية الصوتية في جانب حكاية الصوت لمعناه ودلالاته؛ فيتعانق الصوت مع الصورة معاً لأداء لوحةٍ دلالية معجزة؛ وبذا ((أسهمت التلويحات الصوتية بشكلٍ واضح ومميَّز في عملية انتقاء المفردة القرآنية في السياقات الجزئية والكليَّة؛ وذلك من حيث إبراز القيمة الصوتية لهذه المفردة أو تلك في أتلاف أصواتها، وأداء دلالاتها... فبرزت الكلمات القرآنية على أتمِّ ما يكون من التوظيف، وأجمل ما يكون من الإيحاء الدلالي، وأبهى ما يكون من النظم السياقي))²⁴.

ومن تلك التلويحات الصوتية البديعة الأخرى سوى ما تقدَّم: ما جاء في قوله {الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ} {القارعة: 1 - 3} فإنَّ الكلام مُستمرٌّ في ذِكْر القِيَامَةِ، و«القارعة»: البلبلة التي تفرع القلب. وأنت تسمع

21 ينظر: الجهود الصوتية في كتب البلاغة العربية/ ص78، والصوت اللغوي في القرآن الكريم/ ص190.

22 ينظر: المرجع نفسه/ ص122- 123.

23 الجرس والإيقاع في التعبير القرآني/ ص335، وينظر: ص345، والعلاقات الدلالية بين ألفاظ الطبيعة في القرآن الكريم/ ص8.

24 أثر التلويحات الصوتية في الدلالة القرآنية/ ص382، وينظر: ص385، والتصوير الفني/ ص34، و36- 38، و78- 86، والإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم (262/1- 263، و408)، وجرس الألفاظ/ ص28، و285، و313.

لفظة «الغارقة» تتكرر ثلاث مرّات كأنها صوت الضرب بالمقرعة! وأشتملت اللفظة على القاف والعين؛ وهما - عند الخليل - أطلق الحروف وأضخمها إيقاعاً ورنيناً²⁵؛ لأنّ المقام يقتضي جرساً عالياً يقرع بشدّة الكفر وأهله²⁶.

بهذا المقياس الدقيق، والميزان المنضبط كأنث ألفاظ القرآن الكريم طبقاً لمعانيه؛ إذ أشاع في الاستعمال أصفى ألفاظ اللغة جرساً، وأرهنها في السّمع جساً، وأدقّها تعبيراً، وأحلاها نَعْماً، وأنداها لفظاً، وأشدّها في الضّمير وقعاً، وأبلغها في النّفس أثراً. وأورد كلّ لفظة في مكانها المناسب ببراعة فائقة، وألتزم بالبعْد خُذود اليَقّة في مراعاة دلالة الألفاظ، وإيرادها مواردها بطريقة تُعجّرُ عنها الخلائق ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً²⁷.

فلا غرابة بعد هذا وذاك أن يكون استقراء ملامح الظّاهرة الصوتية في التّراث العربيّ والإسلاميّ يُوصلنا إلى أنّ القرآن الكريم قد نبّه بكلّ تأكيد على مهمّة الصّوت اللّغويّ في إثارة الإحساس الوجوداني، وإيقاظ الضّمائر الإنسانية عند استعماله بعض الكلمات المُنتقاة بحكمة في جمهرة من سوره الكريمه؛ مُشكّلاً بذلك بداية الصّوت اللّغويّ عند العرب²⁸.

ونجد في القرآن الكريم دلالات صوتية وصيغاً تعبيرية قوية ومترجمة عن أحداثها العصبية بمدلولاتها اللغوية وتراكيب خروفها الموحية بالكرب والثبّدة والنقل؛ كقوله {وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ} [فاطر: 37] ممّا يوحي بأنّ الصّراخ قد بلغ لدى المُصطرخين في ذلك اليوم العصبية ذروته، ويُشير إلى أنّ الاضطراب قد تجاوز مده، وأنّ الأصوات العالية المُتداخلة والمُدوية والفظيعة بدأت ترتطم بعضها ببعض؛ علّها تجذّ سامعاً أو مُغيّباً أو مُتفئساً!

يُضخّ ممّا تقدّم أنّ للدلالات الصوتية فاعلية عالية؛ إذ تخضع في معظم الأحيان لانطباعاتٍ مبعثها إحياء الأصوات. ويُشكّل الصّوت في النّسق اللّغويّ منطلقاً للوعي والتأثير؛ إذ قد يكون هنالك صوتٌ يعينه أو مجموعة من الأصوات يكون لها في النّفس مغزى، أو تبعث في قرارها شعوراً مُعيّراً؛ وعندها تتفوّق دلالة جرس الصّوت وإيقاعه على منطق اللغة؛ فيخرج أننذ عن كونه صوتاً مَحْضاً إلى دلالة تُعزّز المعنى وتُؤكّده وتُقويه، وتبعث فيه الحركة والحياة²⁹!

خلاصة الأمر أنّ الحرف بدلالته الصوتية يُشير إلى المعنى أو يُحاول الإحياء به؛ بحيث يُمكننا القول بأنّ أصوات اللغة العربية تدلّ دلالة قوية وأكيدة على المعاني، وعندها تُثير في النّفس أجواءً وتُهيئها لقبول تلك المعاني أو الإحياء بها؛ لأنّ الدلالة الصوتية تلعب دوراً مهماً في توجيه معنى الكلمة والعبارة والنّص، وتحديد مداليلها جميعاً. بيّد أنّ هنالك تفاوتاً بيناً وفروفاً ملموسةً في القدرة التّعبيرية بين الأصوات المُختلفة في اللغة، وهذا هو السبب الكامن في التّفاوت وأختلاف نِسب التأثير في الكلمات المُعيرة بأصواتها عن معانيها ومدلولاتها!

ممّا تقدّم نخلص إلى نتيجة مهمة، مفادها أنّ ((هذا القرآن - في كلّ سورةٍ منه آيةٍ، وفي كلّ مقطعٍ منه وفرةٍ، وفي كلّ مشهدٍ منه وقصّةٍ، وفي كلّ مطّلعٍ منه وختامٍ - يمتاز بأسلوبٍ إيقاعيٍّ غنيٍّ بالموسيقى، مملوءٍ نَعْماً؛ حتّى ليكون من الخطأ الشّديد في هذا الباب أن نفاضل فيه بين سورةٍ وأخرى، أو أن نُوازن بين مقطعٍ ومقطع... وإنّ هذه الموسيقى الدّاخيلة لتنبعث في القرآن حتّى من اللفظة المفردة في كلّ آيةٍ من آياته؛ فتكاد تستقلّ - بجرسها ونعْمها - بتصوير لوحهٍ كاملةٍ فيها اللونُ زاهياً أو شاحباً، وفيها الطلُّ شفيفاً أو كثيفاً... فإنّ بكّ هذا كلّ في اللفظة المفردة تُعبر

25 يقول رحمه الله: ((العين والقاف لا تخلان في بناءٍ إلا حسنتاه؛ لأنهما أطلق الحروف وأضخمها جرساً، فإذا أجمعا أو أخذهما في بناءٍ؛ حسن البناء؛ لنصاعتهما)) [العين (53/1)].

26 ينظر: الجهود الصوتية في كتب البلاغة العربية/ص120.

27 ينظر: إيجاز القرآن والبلاغة النبوية/ص261، وجرس الألفاظ/ص127، وصفاء الكلمة/ص9، و61.

28 ينظر: منهج البحث الصوتي عند العرب/مجلة الشّاد (العدد الثالث)، ص88.

29 ينظر: الجهود الصوتية في كتب البلاغة العربية/ص204.

مستقلة عن لوحه كاملة، وكيف بالآية التي تتناسق في جوهها الكلمات، أو في السورة التي تنتسج حول فكرتها جميع الآيات؟!³⁰.

المبحث الثالث

الأداء الترتيلي وأثره في البيان اللغوي والقرآني

يُزَخَّرُ القرآن الكريم بالكثير من المظاهر الصوتية التي لها دلالتها المتميزة في أدائه؛ ممّا يُعِينُ على فهم المراد منه بإيسر طريقٍ وأوضحه. ومن بين أهمّ تلك المظاهر: أن يُعَرَّبَ الفارئ عن المعنى بطريقة نُطِّقُه؛ فيتلقَّه السامع مباشرةً، من غير عناءٍ أو مشقّةٍ أو عسرٍ. ولعلّ هذا الأداء العلميّ الدقيق واحدٌ من أهمّ ميزات أن يُوحَّدَ القرآن الكريم مُشَافِهَةً، لا قراءة من المصاحف المكتوبة؛ إذ لا يُمكننا في كثير من الأحيان أن نجد في المصاحف المُعتمَدة علاماتٍ ترفيهم تهبدينا إلى معاني الأساليب المختلفة المقامات في القرآن الكريم، أو ترابط الكلمات والجمل وعلاقات بعضها ببعض؛ فتكون طريقة نُطِّقُ الآيات وكيفية أدائها على وجهها الصوتي والتعمي الصحيح خيرَ هادٍ إلى تلك المعاني الناطقات، والوقوف على تلك المرامي والعلاقات.³¹

إنّ لطبيعة أداء العبارة، وطريقة النطق بها في اللغة أثرٌ واضحاً ومهمّاً في صياغة المعنى، وتوجيه الدلالة؛ ذلك أنّ ((اللغة المنطوقة هي اللغة المثلّي للمحاكاة؛ لأنها الوحيدة القادرة على حمل التعبيرات التي يُريدُ المتكلّم أن يُبلِّغَ عنها))³²؛ فبتلوّن الإيقاع، وتعدّد الأنغام، وارتفاع النبرات وأنخفاضها... تتلوّن المعاني، وتتسبّب الدلالات، وتتعدّد الأغراض.³³

فالمدعى غالباً ما يكون مُتضمناً داخل التعبير المنطوق بطريقة ما؛ ولذلك ركّز النحاة وعلماء التفسير والبلاغة والإقراء على اللغة المنطوقة؛ فتعرّضوا للعلاقة بين المتكلّم وما أراه من معنى، والمخاطب وما فهمه من الرسالة، والأحوال المكتنفة لها ممّا يتكامل به مضمونها، وأولوا جلّ اهتمامهم بمعرفة الظروف المحيطة بالحدث الكلامي برمّته؛ ذلك أنّ الكلمة لا معنى لها خارج النّصّ اللغوي الذي تردّ فيه، وربّما أتحد المدلول وأختلف المعنى طبقاً للسياق الذي قيلت فيه العبارة، أو طبقاً لأحوال المتكلمين، والزّمان والمكان اللذين قيلت فيهما.³⁴

فنحن مهما حاولنا فهم معنى في نصّ مُحتمل الدلالة؛ وجدنا أنفسنا مُحوجين إلى ما يُسمّى بـ«اتّضعام القرينية» التي تُعيننا على فهم مراد المتكلّم أو صاحب الشرع، وقد تكون تلك القرينية مُصاحبةً للنّصّ أو خارجةً عنه؛ سواء كانت لفظية، أو معنوية، أو لغوية، أو عقلية، أو عرفية، أو حالية³⁵؛ ومن هنا تعدّدت المُصاحبات وتنوّعت القرائن التي تحقّق الوضوح الذي يُعدّ ركناً رئيساً في الكلام عند العلماء.

إنّ مُراعاة هذه الاعتبارات المختلفة تُمثّل الاتجاه الصحيح في الكشف عن المعنى، وتطبيق هذا المنهج ينبغي أن يصدّق على النصوص المنطوقة ذات المقام الحاضر الحيّ، كما ينبغي أن يصدّق على النصوص ذات المقام المنقضي. ومن هنا تأتي قيمة هذا المنهج لدراسة كُتُب التراث العربي، وإنّ الاكتفاء بالمعنى الحرفي، أو معنى المقال، أو معنى ظاهر النّصّ ليعدّ دائماً سبباً في قُصور الفهم أو في إساءته! لذا؛ فقد أولى المُفسّرون وأرباب اللغة هذا الجانب اهتماماً بيّناً،

³⁰ مباحث في علوم القرآن، للصالح (334-336)، وينظر: التصوير الفني/ص78-86، والتعبير البياني/ص6.

³¹ ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم/ص115، والمظاهر الصوتية وأثرها في بيان مقاصد التنزيل/ص1، والإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم/ص494.

³² مدخل إلى معرفة اللسانيات/ص111، وينظر: الصوت والدلالة/ص143.

³³ ينظر: مقدمة لدراسة فقه اللغة/ص132.

³⁴ ينظر: النحو والدلالة/الصفحات: 33، 36، 98، والإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم/ص479، وأصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية/ص1.

³⁵ ينظر: اللغة العربية - معناها ومبناها/ص194 وما بعدها، والقرآن الدلالية للمعنى في التعبير القرآني/ص8-9، والأوجه الإعرابية/ص54.

وعُدَّوه من أولوياتهم، وجعلوه واحداً من الأسس والضوابط المهمة التي تقوم عليها دراساتهم وتحليلاتهم للنظريات والنصوص اللغوية والشعرية³⁶.

فالمستوى اللغوي بمفرده قاصر عن الكشف سوى عن المعنى المقالي - الحرفي - للنص، بمعزل عن المحتوى الاجتماعي والثقافي له بحسب ما تؤديه القرائن المتنوعة؛ ف«المقال» لا يحدد الدلالة المقصودة للفظ إلا باقتراحه بـ«المقام»، أو «سياق الحال» المصاحب له؛ إذ يشتمل الأخير على عناصر كثيرة متكاملة تتصل بالمتكلم، والمخاطب، والظروف الملائمة، والبيئة، ويفتقر إليها الأول؛ ذلك أن استجلاء المعنى على المستوى الوظيفي: الصوتي، والصرفي، والنحوي، وعلى المستوى المعجمي، لا يمتحننا في أقصى إمكاناته سوى المعنى الحرفي، أو معنى ظاهر النص، وهو معنى فقير وجامد وفضفاض من محتواه الاجتماعي والتاريخي، خال تماماً ومنعزل عن كل ما يحيط بالنص من القرائن الحالية؛ وذلك هو المعنى المقالي المشتمل على القرائن المقالية فحسب! وهناك المعنى المقامي الحامل لظروف أداء المقال، أو قرائن الحال التي ينتم من خلالها الفهم الثام للنص، والوفاء بأغراضه، واكتنافه والإحاطة به من جميع جوانبه³⁷! فحين نسمع - مثلاً - عبارة: «أهلاً وسهلاً!» في مقام الترحيب بمن طالت غيبته؛ سيكون لها حتماً مدلول نغمي أدائي غير الذي نسمعه في مقام توبيخ من تأخر عن موعد حضوره، وغير ما نسمعه في معرض السخرية ممن أتى بما لا يخدم الإتيان به! فكثير من التعبيرات لا يفهم على نحو دقيق إلا بالوقوف على السياقين اللفظي والحالي المصاحبين لها معاً³⁸.

ومن ذلك ما أنشده الكُميت:

طربث، وما شوقاً إلى البيض أطرب
ولا لعباً مني، وذو الشيب يلعب

فقوله: «ذو الشيب يلعب» يحتمل الاستفهام الاستنكاري بهزء محذوفة، ويحتمل أيضاً التقرير والإخبار، في حين إن اللغة المنطوقة من شأنها قطع دابر الخلاف في المسألة من خلال حضور سياق الحال المتمثل بالإشارة أو نبرة الصوت المؤداة بها العبارة؛ لتكون الفيصل في الحكم على تحديد المراد من بين سائر الاحتمالات المطروحة³⁹؛ ((ففي بعض الأحيان لا يمكن العثور على الدليل الذي يرشدنا إلى المعنى الصحيح لمصطلح لغوي داخل الجملة نفسها؛ بل نستمد ذلك من مجمل المحادثة))⁴⁰.

وفي هذا السياق الخطير يقرر الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله بأن طريق فهم المراد من النص المكتوب إنما يكون بتقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، فإن تطرق إليه الاحتمال؛ فلن يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن وأحوال من إشارات ومُؤرّ وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدرّكها المشاهد لها؛ حتى تُوجب علماً ضرورياً يفهم المراد! فكل ما ليس له عبارة موصوفة؛ تتعين فيه القرائن. فما دامت دلالة الألفاظ ليست كلها قطعية؛ فإن الدلالة اللغوية للألفاظ تبقى قاصرة عن تحديد المعنى المراد في كثير من الأحيان⁴¹.

فالدلالة المعنوية إذ أُنشئت من إقامة علاقات وصلات تكاملية بين الأصوات في اللفظ الواحد، والألفاظ في الجمل، والجمل في التراكيب والسيئات العامة، على وفق ما تلميه وتسمح به قوانين اللغة وضوابطها وحُدودها؛ إذ ليست

³⁶ ينظر: اللغة العربية - معناها ومبناها/ص372.

³⁷ ينظر: اللغة العربية - معناها ومبناها/ص337-339، والبحث البلاغي عند الأصوليين/ص314، ودراسة المعنى عند الأصوليين/ص214.

³⁸ ينظر: الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي/ص125، واللغة العربية - معناها ومبناها/ص337، ودراسة المعنى عند الأصوليين/ص213-217، وعلم الدلالة - أصوله ومباحثه في التراث العربي/ص298-301.

³⁹ ينظر: البحث البلاغي عند الأصوليين/ص300، و313 وما بعدها.

⁴⁰ نحو علم الترجمة/ص208، وينظر: دراسات في علم اللغة/ص165، واللغة العربية - معناها ومبناها/ص123-124.

⁴¹ ينظر: المستصفي/ص185، والبحث البلاغي عند الأصوليين/ص306، ودراسة المعنى عند الأصوليين/ص229.

اللغة سوى ((مجموعة من القوانين الوضعية؛ سواءً كانت على مستوى المفردات «الألفاظ»، أم على مستوى التراكيب «الجمل»))⁴².

نخلص من ذلك كله إلى أنّ ((الكلمات في التركيب تكتسب قيمتها من مقابلتها لما يسبقها أو يلحقها من كلمات))⁴³، أو ما يسمّى بـ«المصاحبات اللغوية»؛ إذ لا تتضح القيمة التعبيرية للفظ أو التركيب اللغوي بشكل نهائي إلا بتحديد علاقتها بمجاورتها لما يسبقها أو يلحقها من ألفاظ في العبارة أو في النص أو في الكتاب كله؛ وذلك لأنّ الحكم على ((دلالة اللفظ في نص ما أدق وأوثق مما لو استقيناها من المعاجم وحدها))⁴⁴؛ ولأنّ معنى الكلمة ((هو مجموع السياقات التي تُشكّل تلك الكلمة جزءاً منها))⁴⁵.

وبدا تجري في الكلام المنطوق قرائن عديدة يُتوصّل من خلالها إلى وضوح الغرض المنشود الذي سبق الكلام قصد بلوغه. فاختيار الألفاظ المناسبة للنطق قرينة، ونوع الصوت الذي يُنطق به قرينة، ودرجته في الارتفاع والانخفاض قرينة، وملامح الوجه أثناء النطق قرينة... وغيرها من القرائن العديدة الأخرى ممّا من شأنه أن يسوّم في بلوغ المعنى المراد.

وعالماً ما يتمّ الاكتفاء بتلك القرائن المهمّة من دون أيّما حاجة إلى أية وسيلة لفهام أخرى؛ وإنما يكفي المتكلم - في إيصال فكرته، وإبلاغ رسالته - بتحديد نمط أسلوبه، وتوجيه حركة شفثته، وتقسيم ملامح وجهه، وانتقاء صفة صوته ومستوى نبرته؛ وكانت تلك القرائن يوم كانت اللغة تتناقل شفهاً هي الوسيلة الزائدة واللغة السائدة والمتداولة بين تلك الأوساط وقتئذٍ؛ لذا عُدّت اليوم واحدة من أهمّ ضوابط لغة التخاطب والحوار؛ فهذه كلها قرائن تتحدّ مجتمعاً لتؤدّي مائة الإفهام، والشعور بإحساس واحد لدى كلّ من المتكلم والمتلقّي؛ وبذا تنجح عملية الاتصال المتمثّلة بالإيصال والتلقّي نجاحاً يُؤدّي بدوره إلى نجاح لغة الحوار⁴⁶.

ومن هنا؛ فقد أهتمّ المُحدّثون من الباحثين في مجال اللغة والمباحث القرآنية أيّ اهتمام بدراسة ظواهر صوتية ذكروا أنها ليست أصواتاً يُمكن تحديدها خارجها أو صفاتها؛ لأنها تكون أبدأً مُصاحبةً للأصوات ومُلازمةً لها ومُختلطة بها، وأنها ليست كلماتٍ أو جُملاً؛ بل هي الطريقة التي تُؤدّي بها الكلمة أو الجملة، وأشاروا إلى أنّ أهمّ تلك الظواهر: النَّبْر، والتَّعْجِيم، والوَقْف، والسُّكُوت⁴⁷.

وممّا ذكروه في هذا الباب أيضاً أنه لا تكاد لغة من اللغات تخلو من هذه المظاهر الصوتية؛ بحكم مُلازمتها للغة، وأنها جزء من العادات النطقية للمجتمع الذي يعتمد عليها في الحوار والنطق، وهي كالقوالب في أنّ الكلام يأتي بحسبها. ومع ذلك؛ فإنّ اللغات مُتفاوتة في مدى التحوّل عليها والإفادة منها في التمييز بين المعاني المُختلفة⁴⁸.

ويبيّن أن أشير هنا إلى أنّ الظواهر الصوتية المشار إليها آنفاً خاصّةً باللغة المنطوقة؛ إذ يفهم السامع في طريقة نطق المتكلم وأدائه الصوتي للعبارة المعنى المراد. وهذا ما نجدّه ملموساً في بعض آيات القرآن الكريم الذي يُعتمدُ فيه على المشافهة، فلو نظرنا إليه بوصفه نصّاً مكتوباً؛ فإننا لا نجد فيه علامات ترقيم تدلّ على معاني الاستفهام، والتعجب، والإنكار وغير ذلك من الأساليب التي قد لا تظهر إلا بطريقة الأداء وغيرها؛ لذا كان لزاماً على المُقرئ المُدقّق، أو القارئ المُحقّق أن يُؤدّيها بطريقة تُوحى بالمعنى المطلوب. وهذا الأمر ليس مقصوراً على القرآن الكريم، وإنما

42 مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني/ص14.

43 البلاغة والأسلوبية/ص230.

44 دلالة الألفاظ/ص213.

45 بنية اللغة الشعرية/ص106، وينظر: البحث البلاغي عند الأصوليين/ص312.

46 معاني النحو (12/1)، والأوجه الإعرابية/ص53، والجهود الصوتية في كتب البلاغة العربية/ص204.

47 ينظر: دراسة الصوت اللغوي/ص185-186، والتوجيه الصوتي في دراسة النحو العربي/ص17-18.

48 ينظر: دراسة الصوت اللغوي/ص187، والتوجيه الصوتي في دراسة النحو العربي/ص20.

هو في كلام العرب شعراً ونثراً؛ فتكونُ طريقةُ الأداء بذلك جزءاً من النظامِ النحويِّ الذي تقومُ عليه معاني كلمات اللغة ودلالاتها المتنوّعة⁴⁹.

فإذا كان السِّيَاقُ بأنواعه قريباً دالّةً على فهم النُّصُوصِ المكتوبة؛ فإنَّ واحداً من العواملِ المهمّةِ والظواهر البارزة في فهم مدلولات النُّصُوصِ المنطوقة هو طريقةُ الأداء النُّحويِّ المُصاحبة للجمَل، أو ما يُطلقُ عليه اسم «التنطيرِ الصوتيِّ»، وتتمثّلُ ظواهرُ هذا الأداء المُصاحِبِ بالتَّنغيمِ، والنَّبْر، والجَرْس، والفاصلة الصَّوتية، أو ما يُعرَفُ بالوقف؛ فالتنغيمُ يُميِّز لغة الخطاب عن اللغة المكتوبة؛ فهو في الأولى كما التَّرقيم في الثانية تماماً أو يزيد، كلٌّ منهما يقوم بوظيفة دلالية في تحديد المعنى ومزيد بيانه⁵⁰.

فبالتنغيم تحلُّ كثير من مُشكلات الدلالة اللغوية المُتعلِّقة بالأصوات والسِّيَاقات التَّركيبيّة، وبه أيضاً يتمُّ تعيين الصُّور الطُّبقية؛ وذلك من خلال قيامه بوظيفة علامات التَّرقيم في الكتابة، التي تُحدِّد المعنى الوظيفي للجملة؛ غير إنَّ التَّنغيم أكثرُ توضيحاً وبيانا لهذا المعنى من علامات التَّرقيم، وقد يعودُ ذلك إلى أنَّ ما يستعمله التَّنغيم من نَعَمَاتٍ صوتية أكثرُ ممَّا يستعمله التَّرقيم من علامات كتابية؛ ففي التَّرقيم تكون مُحدّدة، وفي حالة جامدةٍ ليس لها تأثيرُ التَّنغيم الذي يُثيرُ وينتلبُّ حالةً من الانتباه والمتابعة لما يجري؛ فهو يقوم بوظيفةٍ دلاليةٍ بما يُصاحبه من قرآن؛ كإشاحة الوجه وتجهّمه، أو إقباله وأنفراج أساريره. أو قد تخلو الجمَل من أدواتٍ خاصّة - كأدوات الاستفهام مثلاً - فيكون الاعتماد عندئذٍ على التَّنغيم في تعيين المراد بمعونة المقام والسِّيَاق، ويكون التَّنغيم وحده الفيصل في الحكم على نوع الجملة ودلالاتها⁵¹.

وقد تنبّه كلُّ من علماء اللُّغة والنُّحو والبلاغة التفسير والقراءات والتَّجويد إلى هذه الظاهرة الفدّة منذ وقت مُبكر، وكانوا على وعي تامٍّ بأهميتها وأثرها في تحديد معاني الكلم، وتوجيه دلالة الوحدات اللغوية في السِّيَاق بوصفه إشاراتٍ تخدم دلالة النُّصن اللغويِّ في التَّفريق بين المعاني المُختلفة للجملة الواحدة، والانتقال الأسلوبِي بين الأبواب النُّحوية والبيانية.

وقد عُدَّت الدلالة الصَّوتية للألفاظ من التَّسميات الحديثة التي شغلت حيزاً كبيراً في مجال الدِّراسات اللُّغوية لدى المُحدِّثين، ولا سيَّما تلك الخاصّة منها بالرُّبط بين الأصوات ودلالاتها.

المبحث الرابع

صور منتقاة لجانب الأداء الترتيلي في القرآن الكريم

سبق لنا بيان أنَّ التَّنغيم خاصٌّ باللغة المنطوقة التي تتعدّد معانيها بتعدّد نَعَمَاتِها وطرق أدائها، وإذا كان ذلك كذلك؛ فإنَّ هناك العديدَ من الأمثلة المكتوبة التي يسمُحُ رَسْمُها الكتابيُّ بأنَّ تُقرأ بعدة نَعَمَاتٍ، وكلُّ نعمةٍ تقتضي معنىً مُغايراً للمعنى الذي تقتضيه نعمةٍ أخرى. وهكذا يتوقَّف المعنى إلى حدٍ بعيد على طريقة النُّطق، والتَّنْجُج في النُّعْم. خُذ مثلاً على ذلك قوله على لسان نبيِّه الكريم موسى عليه مُحاطباً فرعون: {وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [الشعراء: 22] إذ يتوقَّف معنى الآية الكريمة وتأويلها النُّحويِّ على طريقة نطقها. فإذا كانت اللُّهجة الخطابية مُرتفعة؛ فهذا يعني أنَّ في الكلام حذفاً لهزمة الاستفهام، والكلام بذلك إنشائيٌّ بالاستفهام، والتَّقدير: «أوتلك نعمةٌ تمنُّها عليّ؟»، ((والحكم بأنها استفهاميةٌ إنما يرجع في حقيقة الأمر إلى تنغيم النُّطق بصوتٍ يُوَازِمُ الأَمَاطِ التَّنغيمية للجمال الاستفهامية من

⁴⁹ ينظر: الصُّوت والدلالة/ص143، ودراسة الصُّوت اللغوي/ص195، والمظاهر الصَّوتية وأثرها في بيان مقاصد التنزيل/ص3-4.

⁵⁰ ينظر: التنغيم ودلالته في العربية/ص6، والصُّوت والدلالة/ص143.

⁵¹ ينظر: اللغة العربية - معناها ومبناها/ص226-227، والدلالة اللغوية عند العرب/ص178، وعلم اللغة العام (الأصوات)، ص212، والتنغيم اللغوي في القرآن الكريم/ص27.

هذا النوع))⁵². وإذا كانت النعمة مُنخفضة، هادئة، لا أنفعال فيها؛ كانت الجملة خبرية يُرادُ بها التَّهْكُمُ والسُّخْرِيَّة؛ أي: «إن كان ثمة نعمة؛ فليست إلا أنك جعلت قومي عبيداً لك ولقومك!»⁵³

ومثله قوله ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: 76] إذ تحتمل الآية الكريمة الخبر؛ أي: هو كذلك عندكم، وعلى مذهبكم! كما يقول أحدنا للمُشَبَّه على وجه الإنكار عليه: «هَذَا رَبِّي جِسْمٌ يَتَحَرَّكُ وَيَسْكُنُ!» وتحتمل التَّعَجُّبُ والاستفهام كذلك، وأسقط حرف الاستفهام؛ للاستغناء عنه، والتقدير: «أهَذَا رَبِّي؟!»، وهذا الحذف للهمزة يُوجِّه معنى الآية الكريمة، ويؤوِّل مجيئها على وجه الإخبار لا الشك؛ إذ سيقَّت على سبيل إنكار خليل الرَّحْمَن عليه على قومه، والتَّنبِيه لهم على أنَّ ما يغيَّبُ وينتقل من حالٍ إلى حالٍ لا يصلُحُ ولا يجوز أن يكون لها معبوداً؛ لثبوت دلالة الحدث فيه! ولكِنَّه كان من المُوقِنين، وكان قلبُه مطمئنًا بالإيمان، وكان مقصدهُ من ذلك الفعل: ذُكْرُ الدَّلِيلِ لإبطال ديانتهم؛ لأنه لو صدق بالحق من أوَّل الأمر؛ لتمادوا في المُكابرة والعناد، وللجُؤا في العُتُوِّ والطُّغيان. وممَّا لا مِرَاءَ فيه أنَّ التَّنْغِيْمَ هنا هو المرَجَّح والقرينة الهادية لمقصد نبيِّ الله إبراهيم الخليل⁵⁴.

إنَّ نظرةً إلى كُتُب النُّحَاة واللُّغويين وأئمة التفسير وعلماء التَّجويد لثرينا عناية هؤلاء الأفاضل بمثل هذه المباحث. فهذا أبو الفتح ابن جَبِّي رحمه الله (ت392هـ) يُشيرُ إشاراتٍ لطيفةً إلى النَّبْرِ والتَّنْغِيْمِ في لغة العرب وخطاباتهم؛ فمن ذلك: ((... أنك تكون في مدح إنسانٍ والثناء عليه؛ فتقول: كان - والله - رجلاً؛ فتزيد في قوَّة اللفظ «والله»، وتتمكَّن من تمطيط الألام وإطالة الصَّوْتِ بها وعليها؛ أي: رجلاً فاضلاً، أو شجاعاً، أو كريماً، أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألناه فوجدناه إنساناً! وتُمكن الصَّوْتِ بـ«إنسان»، وتُفَجِّمُه؛ فتستغني بذلك عن وصفه بقوله: إنساناً سمحاً، أو جواداً، أو نحو ذلك. وكذلك إذا نمته ووصفته بالصَّيْقِ؛ قلت: سألناه وكان إنساناً! وتُزري وجهك وتُقطِّبه؛ فيُغني ذلك عن قولك: إنساناً لنيماً، أو إنساناً لجزاً - ضيق الخلق - أو نحو ذلك))⁵⁵.

فابن جَبِّي رحمه الله يبيِّن لنا هنا ما للنعمة الصَّوْتِيَّة والدلالة الحركية من أثرٍ في الإغناء عن بعض القول؛ بيِّد أنَّ هذا الأثر برُمته لا يبيِّنُ إلا والكلام ملقىً مُشافهةً؛ إذ الدليلُ يتمثَّلُ في نُطقِ الفاضلِ وأدائها ترتيلاً⁵⁶.

ويقتربُ ابنُ سينا رحمه الله (ت428هـ) إلى ما نحن فيه أكثر، إنه يقتربُ من مفهوم التَّنْغِيْمِ، ويُعبِّرُ عن ذلك بـ«نبرة الكلام». يقول: ((ومن أحوال النَّعَمِ: النَّبْرُ؛ وهي هيناءٌ في النَّعَمِ مَدِّيَّةٌ غيرُ حرفية، يُبتدأُ بها تارةً، وتُخلَّلُ في الكلام تارةً، وتعقبُ النِّهائية تارةً، ورُبَّما تُكثَّرُ في الكلام، ورُبَّما تُقلَّلُ، ويكونُ فيها إشاراتٌ نحو الأعراس... ورُبَّما صارت المعاني مُختلفة باختلافها، مثل أنَّ النَّبْرَةَ قد تجعلُ الخبرَ استفهاماً، والاستفهامَ تعجباً، وغير ذلك))⁵⁷.

أما النَّبْرُ والتَّنْغِيْمُ لدى المُحدِّثين؛ فقد لقيَ اهتماماً قلَّ نظيره، وشغلَ حيزاً كبيراً في دراساتهم الصَّوْتِيَّة، وأتَّفقت نظرتهم مع القدماء بأنَّ للتَّنْغِيْمِ وظائفٍ دلاليةً ونحويةً، فضلاً عن وظيفته الأساس - الصَّوْتِيَّة - فهو لديهم وسيلةٌ للكشف عن المعاني المُختلفة، وطريقٌ للتَّوجِيهِ الدَّلَالِيَّ بحسبِ أختلاف النَّعْمَات. فقولنا: «حضر محمد» صلُحُ لأنَّ نُقالَ بِنَعْمَاتٍ مُتعدِّدة، ووفقاً لهذا التَّعدُّد يَتَّيَّرُ معناها؛ فتكونُ استفهاماً إذا نُطِقَتْ بنعْمَةٍ صاعدة من أسفل إلى أعلى، وتكونُ خبريةً إذا نُطِقَتْ بنعْمَةٍ مُستوية، في حين تكونُ توكيديةً إذا نُطِقَتْ بنعْمَةٍ صاعدة هابطة. وترتيبُ الكلمات في الجُمْلِ الثلاثِ واحدٌ، والفرقُ هو طريقة نُطقِ كلِّ منها وكيفية أدائها التَّرتيبي.

⁵² علم اللغة العام (الأصوات)، ص198، وينظر: التوجيه الصَّوْتِي في دراسة النحو العربي/ص26.

⁵³ ينظر: اللغة العربية - معناها ومبناها/ص226-228، وأثر تعدُّد الآراء النحوية في تفسير الآيات القرآنية/ص30-31، وأسباب التَّعدُّد في التحليل النحوي/ص37، ومواضع اللبس في العربية وأمن لبسها/ص53-54.

⁵⁴ ينظر: جامع البيان في تأويل أي القرآن (247/7-251)، والجامع لأحكام القرآن (28/7)، وروح المعاني (198/7).

⁵⁵ الخصائص (371/2)، وينظر: التوجيه الصَّوْتِي في دراسة النحو العربي/ص24، والتَّنْغِيْمِ ودلالاته في العربية/ص6.

⁵⁶ ينظر: البنى النحوية وأثرها في المعنى/ص109-110.

⁵⁷ الشفاء/ص198، وينظر: التوجيه الصَّوْتِي في دراسة النحو العربي/ص24-25.

وقد عُدَّت مباحثُهُم في هذا المجال أكثرَ إجابةً وضبطاً؛ لاستخدامهم المُختبرات الصوتية الحديثة والمتطورة في دَقَّة التحليل الصوتي؛ الأمر الذي جعلهم يُخضعون التحليل التَّغيميَّ لكلِّ نمطٍ لغويٍّ إلى مُستوياتٍ مُحدَّدة لقياس درجة التَّردُّد في التَّغيم⁵⁸.

إنَّ المُنتَج لِكلام النَّاس يَلحظ التَّغيمَ ظاهراً في كلامهم؛ فحديثُ التَّواصلِ بينهم وخطابهم بعضهم بعضاً يكون التَّغيمَ فيه بلا ريبٍ أوسَع وأشَدَّ جلاءً وفسراً من الكلام المكتوب! ومن ذلك: قول عُمر بن أبي ربيعة:

ثم قالوا: تُحبُّها؛ قلتُ بهراً
عدد النجم والحصى والتراب⁵⁹

إذ يتوقَّف معنى جُملة «تُحبُّها» على طبيعة الأداء؛ فقد يكون التَّردُّج التَّغيميُّ مُرتفعاً، ثم يتراوح بين الارتفاع والانخفاض؛ فيفيدُ الاستفهام الذي يقتضي تقديرَ همزة في بداية الجُملة. وقد يكون التَّردُّج التَّغيميُّ مُستوياً؛ فيفيدُ الإخبار⁶⁰.

ومن ذلك أيضاً: قوله {قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ (74) قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ} [يوسف: 74، 75] فهذه الآية الكريمة - وأمثالها كثيرٌ - يكونُ التَّغيمُ في جزئها الثاني محوراً رئيساً في تحديد الأبواب والنراكيب؛ إذ تُقرأ فيه جُملة «قالوا: جزاؤه؟» بنغمة الاستفهام، وجُملة: «من وجد في رحله؛ فهو جزاؤه» جُملةً واحدةً على التَّقدير. وتُقرأ أيضاً على التَّعجب والاستهجان: «قالوا: جزاؤه؟ من وجد في رحله؛ فهو جزاؤه؟!». ويُمكن أن تُقرأ على التَّبرُّم والازنجاج، ويظهر ذلك جلياً من خلال الحديث والكلام المنطوق بطريقة أدائه وإلقائه أكثر من ظهوره في الكلام المكتوب الذي يُحدِّد التَّغيمَ فيه التَّرقيم⁶¹.

ومنه أيضاً: ما جاء في قوله {أَمَّا مَنْ اسْتَعْتَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى} [عيس: 5 - 10] إذ إن نبرة الصَّوت في (تصدى)، و(تلهي) تفيِدُ الاستفهام الاستنكاري، و((كأنَّ فيه أخصاصاً... ومعناه: إنكارُ التَّصدِّي والتَّلهي عليه؛ أي: مثلك خصوصاً لا ينبغي له أن يتصدَّى للغني ويتلهَّى عن الفقير!!))⁶².

ومنه: ما جاء في قوله في السورة ذاتها: {قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ} [عيس: 17] فنبرة الصَّوت الأدائي تهدينا إلى مزيد من التَّعجب من شأن هذا الإنسان الجاحد المتعطرس! وقد تفيِدُ الاستفهام؛ فيكون المعنى: أي شيء صرفه عن نداء ربه الحاني وحملَه على الكفر⁶³!

ورُيِّمًا كان تعدُّد الأداء سبباً في أن يجعل الأسلوبَ يحتملُ الإخبارَ والدُّعاء. قال {قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ} [المائدة: 23]، إذ تحتملُ جُملةً (أنهم الله عليهما) الاعتراضَ بين القول ومقوله (ادخلوا)، والصِّفةُ لـ (رجلان)، والحاليةُ من (رجلان)؛ لأنه وصف؛ وذلك بتقدير «قد» في صدر الجُملة! وإذا كانت وصفيَّةً، أو حاليَّةً؛ فالأسلوبُ يبقى إخباراً. أما إذا كانت مُعترضةً؛ فالأسلوبُ يتحوَّل من الإخبار إلى الدُّعاء الذي تُفيِدُه الجُملة المذكورة! ويبدو أنَّ الأداء الذي يقتضيه الوجهان الأوَّل والثاني يتجليان بتدرجاتٍ تنغيمية مُستوية ومُتواصلة،

⁵⁸ ينظر: مناهج البحث في اللغة/ ص198، والتغيم اللغوي في القرآن الكريم/ ص63-83، والتغيم ودوره في التحليل اللغوي/ ص77، والتغيم ودلالاته في العربية/ ص1، ودراسة السمع والكلام/ ص258، والتشكيل الصوتي/ ص193.

⁵⁹ ينظر: ديوانه/ ص423.

⁶⁰ ينظر: أسباب التَّعدُّد في التحليل النحوي/ ص38، والصَّوت والدلالة/ ص143، ودروس في علم أصوات العربية/ ص188، والتغيم ودلالاته في العربية/ ص7.

⁶¹ ينظر: التغيم ودلالاته في العربية/ ص7.

⁶² الكشاف عن حقائق التنزيل (702/4)، ومفاتيح الغيب (53/31)، واللباب في علوم الكتاب (158/20).

⁶³ ينظر: أيسر التفاسير (519/5).

بخلاف الوجه الثالث الذي يقتضي تدرُّجاً تنغيماً مستوياً حتى المقطع «سفون» من (بخافون)، ثم مُرتفعاً واقعاً على (انعم) بعد فاصلة تنغيمية بسيطة⁶⁴!

والتنغيم هو الذي يُبرِّز خصائص بعض الأساليب والتراكيب التي حُدِّثت بعض عناصرها. فبعض التراكيب مثلاً تحتوي على أدوات استفهام وهي ليست استفهامية أساساً، في حين إن بعضها الآخر لا تحتويها والبياني يُشير إلى وجود الاستفهام فيها:

❖ **فمثال الأول:** قوله {هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا} [الإنسان: 1]، فحرف الاستفهام «هل» لا يُشير إلى الاستفهام؛ لأنَّ الدلالة عن طريق التنغيم تقتضي التَّقرير، ويكون الحرف «هل» بمعنى «قد».

❖ **ومثال الثاني:** قوله {بِنَائِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ} [التحریم: 1]، ففي قوله: {مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ} يُلحظ التَّقرير؛ فانت يا مُحَمَّدُ تحَرِّم الحلال ابتغاء مرضاة أزواجك. بيِّن أنَّ دلالة التنغيم تُشير إلى الاستفهام الإنكاري: {أَتَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ؟!}؛ أي: لا تحَرِّم الحلال ابتغاءً لمرضاة أزواجك⁶⁵.

فلسوِّت وطريقة أدائه - إذأ - وظيفة كبيرة في تحديد مسار النغم في التركيب القرآني نبرةً ومخرجاً وصفةً؛ وذلك من خلال التلاوم الحاصل بين الأصوات عن طريق التأثير والتأثر بها. وُصولاً إلى إحداث جرس تنغيمي في دلالة أسلوبية لها أبلغ الأثر في تحديد إعراب هذه المفردة العربية أو ذاك المصطلح القرآني؛ وبالتالي الانتهاء إلى أرجاعها الدلالية ومرجعياتها المعجمية، وإلى ما تُوحيه من معاني⁶⁶.

وإذا كانت الدلالات في الكتابة تتحدَّد بعلامات الترقيم، وتتحدَّد في الكلام المنطوق عن طريق التنغيم؛ فإنَّ هناك من يرى أنها في القرآن الكريم لا تتحدَّد إلا بوساطة الأداء والتجويد؛ وهو العلم الذي نوصو به اللسان عن الخطأ في لفظ القرآن المجيد.

وبدا أتضح لنا بما لا يقبل الشكُّ أو الجدل أنَّ القرآن الكريم والعلوم عاثةً تستند إلى الجانب الترتيلي النطقي أكثر من استنادها إلى الجانب الكتابي الإملائي؛ إذ يُؤخذ العلم الصحيح في غالبه من صدور العلماء أكثر منه تلقفه عن سطور الكتب؛ وهذا كله يجرُّنا إلى الحكم بأنَّ ((طرق التلاوة للنص القرآني تُعدُّ المثال الحيَّ الوحيد لطرق نُطق الفصحى قديماً وحديثاً. وكثيراً ما يحتاج اللغوي عند وصف ظاهرة صوتية معينة إلى الاستهداء بنطق المجيدين من قراء القرآن. أما باقي المصادر اللغوية؛ فقد وردتنا مكتوبةً لا منطوقةً، وكثيراً ما وقعت طريقة الكتابة العربية في التصحيف والتَّحريف!))⁶⁷، وفي هذا السياق الخطير يقول الباحث في أصول تفسير القرآن الكريم وقواعده خالد بن عبد الرحمن العكف: ((ومن المُتحقِّق أنَّ علم التلاوة في القرآن لا يُمكن إتقانه إلا عن طريق التلقِّي المباشر الذي يتحقَّق فيه اتصال السند مع تحقيق الإتقان في نُطق كلِّ كلمة، بل كلِّ حرف من حُرُوف القرآن الكريم!))⁶⁸.

ومن هنا وجب علينا حتماً - وعلى كلِّ دارسٍ لطرق أداء النص؛ عربياً كان ذلك النصُّ أم قرانياً - ((التأكيد على أنَّ الوحدات الكلامية لألغة الطبيعية ليست مُجرَّد سلسلة، أو خيوطاً من صنع الكلمات؛ فهناك مُكوِّن لِكلامية يُعرض دائماً بالضرورة فوق المُكوِّن الكلامي في كلِّ وحدة كلامية مُحكَّية. إنَّ هذه المُميزات غير الكلامية للوحدة الكلامية جدُّ

64 ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل (654/1)، والبحر المحيط (470/3)، ومعني اللبيب عن كتب الأعراب (562/1)، وأسباب التَّعدُّد في التحليل النحوي/ص40.

65 ينظر: التنغيم ودلالته في العربية/ص8.

66 ينظر: التنغيم اللغوي في القرآن الكريم/ص139.

67 المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته/ص27.

68 أصول التفسير وقواعده/ص453، وينظر: منهج الدرس الصوتي عند العرب/ص8.

مهمة في تحديد معناها... إنَّ الناظر في اللُّغة على وجه التَّقعيد والوصف والتَّفسير ينتهي بالضرورة إلى اعتبار المُتغيّرات الخارجية التي تكتنف المادّة اللغوية (استعمالاتها))⁶⁹.

إذا ما عرفنا ذلك كلّه؛ فسنعرف تماماً بأنَّ الألفاظ - سواء كانت من عُوم العربية الغيبية، أم من خُصوص القرآن المُعجز، أم ممّا عداها من سائر لغات أهل الأرض - ليست أصواتاً مَحْضَةً؛ وإنما هي أصوات دالّة، وأنَّ جُرس تلك الألفاظ كان له حسابُهُ في تحديد تلك الدلالة، وكان جزءاً في الاصطلاح الذي أنشأ المعنى اللغويّ للفظه، وإنَّ هذه الدلالة تُردُّ على الخيال كلما دُكر اللفظ وررّ جرسُهُ في السَّمع⁷⁰.

نخلُص ممّا تقدّم إلى أنّ واحداً من الجوانب العامّة التي تمتاز بها بيانات القرآن الكريم: ((الكمال في اختيار كلّ لفظ؛ بحيث يُؤدّي المعنى على أدقّ وجه وأوفاه بما لا يُؤدّيه لفظٌ آخر. وكذا الاختيار الدقيق للألفاظ المترادفة بحيث تُميّز بين أدقّ الفروق في المعنى، وبحيث إذا استُبدل اللفظ بمُرادفهِ؛ فقد النُص عمق معناه، ودقّة تصويره، وجمال جُرسه))⁷¹.

لقد تناول القرآن الكريم من الكلمات المترادفة أدقّها دلالة على المعنى، وأتمّها تصويراً وتشخيصاً للصورة، وأجمّلها وأحلاها إيقاعاً ووزناً بالنسبة إلى نظائرها، وجاء بأجزل الألفاظ وأعذبها، وأتى بأجل المعاني، وأشملها وأكرمها، وأشدّها عُذوبةً وجرساً في الأسماع، ووقعا في العُقول، وأثراً في النُفوس⁷².

ومن هنا ((كان لظاهرة إحياء الألفاظ بأكثر من دلالتها الظاهرة خُضورٌ فاعلٌ في النُص القرآنيّ وفي القصّة القرآنية، شكّلت هذه الظاهرة قيمةً فنيّةً تُشرك المُتلقي في تمثّل التراث المعنويّ للفظ))⁷³؛ على أنّ النُقاد لا يبنون أنطباقهم الجماليّ على الصورة الصّوتية للكلمة بمغزٍ عمّا تُوحيه من دلالةٍ بديعة؛ بل ينظرون إلى اشتراك اللفظ والمعنى معاً في إحداث صورةٍ دلالية⁷⁴.

كما إنَّ ((التبائن بين بيان القرآن ووسائله البيان لا يتمثّل في بعض مكوّنات بنائه من ألفاظ الفُصحى والأساليب الإنشائية والصّور البلاغية؛ فهذه وتلك نجد أمثالها في القرآن الكريم، كما نجدُها في كلام العرب. كما لا يتمثّل في بعض صفات الكلام - تأثيراً وتعبيراً وجمالاً - التي قد نلمسها بدرجاتٍ متفاوتة في كلام البشر، وبأعلى درجة في القرآن؛ بل هو في اجتماع صفات الكمال والجمال وبأقصى درجاتها في البيان القرآنيّ بأكمله دون سواه))⁷⁵.

وختاماً فقد أضح من خلال سنبر النُصوص وتأمّل السياقات التوظيفية لغّيّات التلوين الصّوتيّ في القرآن الكريم أنّ هذه التلوينات تتعاضد معاً لتشكيل منظومةٍ جماليةٍ تشمل في إطارها العامّ معطيات اللّغة كلّها؛ من أصوات، وصرف، ونحو، ودلالة؛ أي إنها تبدأ من الوحدة الأولى للبناء التركيبيّ في الكلمة - وهو الصّوت - لتصل إلى الوحدة الأعظم في البناء - وهي الدلالة - ثمّ إنّ هذه التلوينات لا تقف عند حُدودِ فاصلةٍ لمستويات اللّغة؛ بل إنها تتصرّف في تفصيلات هذه المستويات بكلّ حُرّيّة وطلاقةٍ وأنسيابيةٍ بالشكل الذي يمنح السّياق الدلاليّ في القرآن الكريم صفة الإعجاز في الأداء، والجمالية في الدلالة.

إنّ كلّ تلك الأشكال المتعدّدة من التلوينات الصّوتية في سياق التراكيب العربية والقرآنية بظواهرها المُختلفة تتأزّر معاً في بنائها العامّة لتُبرز جمالية الإطار الأدائيّ الذي يبدو عليه هذا النُص العربيّ - شعراً كان أم نثراً - أو ما يبدو

69 علم اللّغة، للمُعرّبان/ص263، وينظر: أثر العناصر غير اللغوية في صياغة المعنى/ص1.

70 ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم/ص115، وجرس الألفاظ/ص28، و285، والجهود الصّوتية في كتب البلاغة العربية/ص190، والمظاهر الصّوتية وأثرها في بيان مقاصد التنزيل/ص1.

71 الإعجاز اللغويّ والبيانيّ في القرآن الكريم/ص408.

72 ينظر: البيان والتبيين (26/1)، والتطور الدلاليّ/ص80-82، ومدخل إلى القرآن الكريم/ص115، وصفاء الكلمة/ص61، ومباحث في إعجاز القرآن (النظم القرآني - جزلته وتسامه)، ص137، والإعجاز البيانيّ في القرآن الكريم/ص2-4، والمظاهر الصّوتية وأثرها في بيان مقاصد التنزيل/ص1.

73 البنى والدلالات في لغة القصص القرآنيّ/ص279، وينظر: التفسير البيانيّ للتراكيب القرآنية نوات الدلالات الاحتمالية/ص135.

74 ينظر: علم الدلالة - أصوله ومباحثه في التراث العربيّ/ص205.

75 الإعجاز اللغويّ والبيانيّ في القرآن الكريم/ص409.

عليه ذاك النَّصُّ القرآني وما يميّز به من بلاغاتٍ نصّيةٍ ودلاليةٍ تصطبغ في جوهرها بمعطيات اللغة من دُون أن تخضع لمقرّراتها الجامدة؛ بل تتخطأها لتؤدّي ما يُنَاطُ بها من أغراضٍ ومقاصد⁷⁶.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث في أهمّ الجوانب والمظاهر الصوتية والترتيبية الأدائية لطائفة من نُصوص اللغة العربية والقرآن المجيد بطيبٍ لي أن أوجز ما بسطته في أثناءه؛ وذلك بإثبات طائفة من الحقائق المهمّة الواردة فيه، عبّر خلاصةً دالّةً على أهمّ النتائج التي توصّلتُ إليها فيه:

! اللغة الإنسانية عبارة عن أصواتٍ يُعبّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم؛ يندّ أنها ليست أصواتاً مُفردةً مُتناثرةً؛ بل هي أصواتٌ مُركّبةٌ دالّةٌ؛ ذلك أنّ الصّوت المُفرد أداةٌ مُبهمةٌ لا تُؤدّي وظيفةً إبداعيةً إلا باتلافها مع أصواتٍ أُخرى، وتكوين مجموعٍ صوتيةٍ دالّةٍ؛ هي الكلمات التي ينشأ منها الكلام.

! اللغة ظاهرةٌ صوتيةٌ، الأصل فيها أنها نظامٌ من الرُّموز الصوتية المنطوقة، وهي أيضاً أصواتٌ في حُرُوفٍ، وحُرُوفٌ في كلماتٍ، وكلماتٌ في جُمَلٍ، وجُمَلٌ في نحوٍ، ونحوٌ في بيانٍ، والبيان وحدةٌ لا تتجزأ.

! لا تعدو اللغة - أياً لُغَةٍ - كونها أصواتاً يتركّب منها ما يُسمّى بالكلمات، أو الألفاظ، ومن هذه الكلمات وتلك الألفاظ تُؤلّف الجُمَلُ والعبارات، وليست هذه الأصوات الصّادرة منا هدفاً لذاتها؛ وإنما هي وسيلةٌ تتخذها للتعبير عن الدلالات والخواطر التي تجول في أذهاننا.

! إنّ قيمَ الصّوت في الألفاظ هبةٌ ربّانيةٌ في خَلْق الإنسان تتميّر بتقطيع الحُرُوف وتركيبها؛ ليدلّ بها على ما النَّفس من شعورٍ، أو أنطباعٍ، أو أثرٍ.

! للرُّموز أهميةٌ بالغةٌ في حياة البشر، واللغة إحدى هذه الرُّموز؛ ذلك أنّ وسائل الاستدلال في الوجود كثيرة؛ فقد تكون إشاراتٍ، أو علاماتٍ، أو رموزاً مخطوطة، أو صوراً مرسومة، وقد تكون تغيراتٍ نظراً على شكل الإنسان ولونه ونبرة صوته ومستوى تلك الثبيرة ارتفاعاً وانخفاضاً؛ فتدلّ على حالته النفسية والانفعالية. واللغة أهمّ هذه الدّوال وأكثرها إحصاءً.

! تُعدّ العربية من بين سائر اللغات الإنسانية لغةً كاملةً، مُحبّبةً، عجيبةً، تكاد تُصوّر ألفاظها مشاهد الطبيعة، وتُمثّل كلماتها خطرات النَّفوس، وتكاد تتجلى معانيها في أجراس الألفاظ؛ كأنما كلماتها خطوات الصّمير ونبضات القلوب ونبرات الحياة؛ وللأصوات في اللغة العربية وظائف بيانيةٌ وقيمٌ تعبيرية.

! معظم لغات العالم مُفتقرةٌ إلى الاستعانة بإشاراتٍ وحركاتٍ وعناصرٍ غير لغويةٍ في سعيها لإيصال المعنى المراد من اللفظة أو العبارة إلى ذهن المُتلقي أو السّامع على نحوٍ وافٍ. أما اللغة العربية؛ فدلالتها على ذلك كلّها ذاتيةٌ؛ إذ إنّ كلّ كلمةٍ فيها مُتخصّصةٌ بدقّةٍ برسم جزءٍ مُحدّدٍ من الصّورة، وبيان جانبٍ مُعيّنٍ من المعنى؛ فتمنحنا بذلك الحدّ الجامع المانع لكلّ لفظةٍ مع مدلولها. وما الإشارات والحركات والنبرات إلا مُتمماتٌ داخليةٌ في باب النّافله، وما هي بالفرض المضروب عليها كذلك المضروب على أخدان لها من لغاتٍ أُخرى عديدة.

! ليست الألفاظ - سواءً كانت من عُموم العربية المُبينة، أم من خُصوص القرآن المُعجز، أم ممّا عداها من سائر لغات أهل الأرض - ليست أصواتاً مَحْضَةً؛ وإنما هي أصواتٌ دالّةٌ، وإنّ جِزْسَ تلك الألفاظ له حُسابه في تحديد تلك الدّلالة، وهو جزءٌ في الاصطلاح الذي أنشأ المعنى اللغوي للفظه، وإنّ هذه الدّلالة تُردُّ على الخيال كلّما دُكر اللفظ وررّ جرسه في السّمع.

! ليست الأصوات اللغوية عناصرٌ مُتناثرةٌ؛ وإنما هي نظامٌ مُنسّق تحكّمه علاقاتٌ خاصّةٌ في هذه اللغة أو تلك، فهناك قواعد تتجاوز النّسيج المقطعيّ القائم على توالي الصّوامت والصّوائت، هي التي تُحدّد ذلك الانسجام.

! تُعدُّ دراسة الأصوات أوّل ما ينبغي أن يُعنى به دارسُ اللغة إذا ما أراد أن يدرس لغةً ما دراسةً علميةً صحيحة. ودراسةُ الأصوات تُتيحُ للدارس أن يقفَ على طبائع هذه الأصوات وخصائصها حين تتمازجُ في صور كلماتٍ، ولنْ يُستغنى عنها؛ لأنها تُفسِّرُ كثيراً من الظواهر اللغوية.

! بالدراسة المُعمَّقة والتَّمحيص المُتَّمد للخصائص الصَّوتية لخرُوف العربية، وأستعراض معانيها وأستحاء دلالاتها يُمكننا إعادة ترسيم الخُود، وحصص المفاركات الدلالية القائمة على أساس سبْر عميق لأبنية الألفاظ المُختلفة المؤلَّفة من مجموع أصوات تلك اللغة وانتلافها؛ لاستكناه حقائق أبعادها الدلالية؛ إذ إنَّ الوُصول إلى حصص سماتٍ تمييزية مُحَدَّدة بين حرفٍ وآخر من خُرُوف اللغة يشي بوجود ثَمَّة إمكانيةٍ منهجية لإرساء قواعد علمية تغدو مقاييس ثابتة ومعايير مُطرَّدة لضبط آليات الأحداث الكلامية؛ من خلال الوُفُوف على ما يُشكِّل أنساقها الصَّوتية العامَّة التي في وُسْعها أن تنتظم العناصر الأخرى في الخطاب الإبلاغي العام.

! إنَّ للدَّلالات الصَّوتية للخرُوف فاعليةً عاليةً؛ إذ تخضع في مُعظم الأحيان لانطباعاتٍ مبعُثها إحياءُ الأصوات، ويُشكِّل الصَّوت في النسق اللُغوي مُطلقاً للوعي والتأثير؛ إذ قد يكونُ هنالك صوتٌ بعينه أو مجموعةٌ من الأصوات يكونُ لها في النفس مغزى، أو تبعثُ فيها شعوراً مُعبراً؛ وعندنا تفوقٌ دلالةً جُرس الصَّوت وإيقاعه على منطق اللغة؛ فيخرج أننذ عن كونه صوتاً مُحضاً إلى دلالةٍ تُعزِّز المعنى وتُؤكِّده، وتبعثُ فيه الحركة والحياة.

! تلعبُ الدلالة الصَّوتية دوراً مهماً في توجيه معنى الكلمة والعبارة والنَّص، وتحديد مداليلها جميعاً. بيِّن أنَّ هنالك تفاوتاً بيِّناً وفروقاً ملموسةً في القدرة التعبيرية بين الأصوات المُختلفة في اللغة، وهذا هو السرُّ الكامن في التَّفاوُت واختلاف ينسبُ التأثير في الكلمات المُعبرة بأصواتها عن معانيها ومدلولاتها.

! إنَّ الحرف بدلالته الصَّوتية يُشيرُ إلى المعنى أو يُحاولُ الإيحاء به؛ بحيثُ يُمكننا القولُ بأنَّ أصوات اللغة العربية تدلُّ دلالةً قويةً وأكيدةً على المعاني.

! إنَّ لأصوات الكلمات قوَّةً خارقةً في التعبير عن مدلولاتها، وإنَّ الجُرس الموسيقيّ لأية لفظةٍ يُحدثُ أثراً بالغاً ويلعبُ دوراً خاصاً يُثيرُ انتباه المشاعر الداخليَّة للمُتلقي، والنَّغم من أخصن خصائص اللفظة بوصفها صوتاً يرمز إلى المعنى.

! تعملُ إحياءاتُ الخُرُوف وخصائصها ومعانيها دائبةً على ربط البنية الصَّوتية واللِّسانية برباطٍ مُحكم، وبيان علاقتها بالبنية المعنوية والدلالية؛ فإنَّ طبيعة الدلالة وهيئتها وماهيتها تعتمد إلى حدٍ بعيد على التَّحليل الصَّوتيّ اللِّسانيّ لبنية الكلمة، أو الجُملة، أو النَّص؛ لأنَّ تلك الأشياء تُمَثِّل مدارَ الأمر كَبه ومناطه في منظومة الاتِّصال والتَّفاهم وعملية الإبلاغ.

! أشار الاستقراء الصَّوتيّ والتَّحليل الصَّرفيُّ لألفاظه المُباركة إلى أنَّ بالإمكان إيجاد منهجٍ تفسيريٍّ شامل للقرآن الكريم يقومُ على تعيين وظائف الأصوات، وتحديد دلالة البناء العام للنَّص القرآني في ضوء التَّحليل النَّعْمي. وذلك كُلهً انطلاقاً ممَّا للأصوات اللغوية من أثرٍ لا يتوارى في فهم دلالات الألفاظ اللغوية التي تُفضي بالنتيجة إلى فهم التراكيب والبنى النَّصِّيَّة برُمَّتها؛ فمن خلال تلك الأصوات تجري تلك الألفاظ اللغوية من السَّمع مجرى الصَّور من البصر.

! التَّأطُرُ في ألفاظ اللغة والقرآن عن كُتبٍ يجدُ مناسبةً طبيعيةً وثيقةً بين اللفظ ومدلوله؛ فالألفاظ لدى دارسيها لم تنفصل عن دلالاتها الصَّوتية في كثيرٍ من الأحيان، كما لم تتخلَّ عن المعاني الدَّالة عليها في شتَّى الوجوه المُرتبطة بها عند الإطلاق، وهذا يعني أنَّ الألفاظ تكتسبُ دلالاتها من جُرس أصواتها، كما يعني أنَّ معنى الحرف العربيّ هو صدى صوتيه في النفس أو في الوجدان.

! إِنَّ لِلجُرْسِ والجوانب الأَدَانِيَةِ الصَّوْتِيَةِ فِي أَي الذِّكْرِ الحَكِيمِ دَلَالَاتٍ خَاصَّةً أَضَفْتُ عَلَى مَعَانِي الأَلْفَاظِ وَأَصَوَاتِهَا مَعَانِي وَأَبْعَاداً مَفْهُومِيَّةً جَدِيدَةً؛ وَبِهَذَا وَغَيْرِهِ مِنَ الجَوَانِبِ الفِكْرِيَةِ وَالبَيَانِيَةِ وَالإِعْجَازِيَّةِ بَلَغَ القُرْآنُ الكَرِيمُ الذَّرْوَةَ فِي التَّأثيرِ فِي سَمْعِ العَرَبِيِّ وَوَجْدَانِهِ؛ وَذَلِكَ بِغُدُوْبَةِ جَرْسِهِ، وَجَمَالِ إِيقَاعِهِ وَنَعْمِهِ، وَمَا لَذَلِكَ مِنْ صِلَةٍ بِالدَّلَالَةِ.

! يُعَدُّ الصَّوْتُ اللُّغَوِيُّ وَالكَلِمَةُ وَخَدَتَيْنِ أَساسِيَتَيْنِ مُتَأزِرَتَيْنِ فِي تَكْوِينِ الكَلَامِ؛ إِذْ تَتَكَوَّنُ اللُّغَةُ - أَيَّةُ لُغَةٍ - مِنْ وَخَدَاتٍ أَساسِيَةٍ؛ هِيَ الكَلِمَاتُ، وَهَذِهِ الأَخِيرَةُ تُؤَلَّفُهَا عَنَاصِرُ أَصغَرُ مِنْهَا، تُسَمَّى: الأَصَوَاتُ، الَّتِي يَأْتَلِفُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَيَتَوَاشَعُ فِي نَسِيجِ كَلَامِيٍّ مُعَيَّرٍ عَمَّا يَدُورُ فِي خَلْدِ المُتَكَلِّمِ مِنْ أَفكارٍ وَمَعَانٍ.

! ثَمَّةُ عَلاقَةٌ وَثِيقَةٌ بَيْنَ اللفظِ وَالمَعْنَى؛ فَمَا يَخْرُجُ بِالصَّوْتِ يَدُلُّ عَلَى ما فِي النَفْسِ؛ وَهِيَ الَّتِي تُسَمَّى: الأَثَرُ، وَالَّتِي فِي النَفْسِ تَدُلُّ عَلَى الأُمُورِ؛ وَهِيَ الَّتِي تُسَمَّى: المَعَانِي. فَمَعْنَى دَلَالَةِ اللفظِ: أَنْ يَكُونَ إِذا ارْتَسَمَ فِي الخِيالِ مَسْمُوعٌ أَسْمٌ؛ ارْتَسَمَ فِي النَفْسِ مَعْنَى؛ فَتَعَرَفَ النَفْسُ أَنَّ هَذَا المَسْمُوعَ لِهَذَا المَفْهُومِ، فَكَلَّمَا أوردَهُ الجَسُّ عَلَى النَفْسِ؛ أَكْتَفَتْ إِلى مَعْنَاهُ. وَبِتَعْبِيرٍ آخَرَ؛ فَإِنَّ التَّأليْفَ الصَّوْرِيَّ لِللفظِ يَرسُمُ القِيَمَةَ الدَّلَالِيَّةَ للمَعْنَى الَّذِي يَقابِلُهُ.

! تَمْتازُ بَياناتُ القُرْآنِ الكَرِيمِ بِالأِتِّساقِ اللَّفْظِيِّ الصَّوْتِيِّ الَّذِي تُدرِكُهُ الأُذُنُ؛ وَإِنْ لَمْ تَفْهَمْ المَعْنَى أَوْ تَعْرِفِ العَرَبِيَّةَ. وَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ سُهولةُ طَوقِهِ بِاللِّسانِ، وَتيسيرُ حَفْظِهِ عَن ظَهْرِ قَلْبٍ. وَليسَ ثَمَّةَ نَصٌّ بِهَذَا الطُّولِ وَهَذَا التَّنَوُّعِ يَسِّرُهُ اللهُ Y لِحَفْظِ كِتَابِهِ العَزِيزِ.

! لَقَدْ مَنَحَ الصَّوْتُ اللَّفْظَةَ فِي العَرَبِيَّةِ وَالقُرْآنَ دَفْعاً دَلَالِيًّا مُضَافاً إِلى دَلالاتِها المُعْجَمِيَّةِ الأَصْلِي، يُحْسِنُ فِي عَنَاصِرِ تَشكيلِها وَبِنائِها. وَلَمَّا كانَ ذَلِكَ الدَّقِيقُ مُنْبَعِثاً مِنْ جَمِيعِ عَنَاصِرِ تِلْكَ اللُّغَةِ وَكِتابِها الأَكْبَرِ؛ فَلِيسَ إِحْساسُهُ مَقْصُوراً عَلَى شَخْصٍ مُعَيَّنٍ دُونَ آخَرَ؛ وَإِنما هُوَ مادَّةٌ دَلَالِيَّةٌ تُرَوِّدُ، ذَاتُ عِطاءٍ جَزيلٍ، يُجسِّدُ الجَمِيعَ. عَلَى أَنْ لا يَجْرُنَا ذَلِكَ إِلى القَوْلِ بِاسْتِقْلالِ وَخِذَةِ الدَّلَالَةِ الصَّوْتِيَةِ بِأداءِ مَعْنَى اللفظةِ فِيها؛ فَهِيَ لِيَسِّتُ دَلالَةٌ مُؤَسِّسَةٌ للمَعْنَى بِقَدْرِ ما هِيَ مُؤَكِّدَةٌ لَهُ ضَمِنَ عَنَاصِرِ السِّبَاقِ.

! الكَلِمَةُ أَوْ اللَّفْظَةُ عِبارَةٌ عَن صَوْتٍ مُتَّسِقٍ وَمُتَناسِقٍ يَنطَاقُ بِهِ الإِنسانُ لِيعْبَرَ مِنْ خِلالِهِ عَن أَغراضِهِ البَيَانِيَّةِ الجائِلَةِ فِي صَدْرِهِ، وَالجُرْسُ الَّذِي تَشعُّ بِهِ هَذِهِ اللفظةُ أَوْ تِلْكَ يَنفِذُ فِي نَفْسِ المُتَلَقِّيِّ صِوَرَةً ذَهْنِيَّةً تُناسِبُ إِيقاعَهُ، وَتُشيعُ جِوًّا نَفْسيًّا مُعَيَّناً، لَهُ القابِلِيَّةُ الفانِقَةُ وَالقَدْرَةُ الخالِقَةُ - بِما تُوحِيهِ عَلَيْهِ وَتُضفيهِ مِنْ شُخُوصِ حَيَّةٍ عَاديَّةٍ وَرائِحَةٍ - عَلَى تَجسِيدِ صُورٍ تَتَناسَبُ وَالجِوِّ المُوسِيقِيِّ النَّفْسيِّ الَّذِي يُحَدِّثُهُ إِيقاعُ ذَلِكَ الجُرْسِ وَمُوسِيقِيا.

! اللَّفْظُ فِي فنِّ الأَدبِ لا يُقْصَدُ مِنْهُ إِلى مُجَرَّدِ التَّقْرِيرِ وَنَقْلِ المَعَانِي؛ بَلْ إِلى التَّصويرِ البَيانيِّ وَالجَماليِّ الَّذِي يُضفي عَلَى المَعْنَى جِدَّتَهُ؛ حَتى لَكانَهُ هُوَ المَعْنَى نَفْسُهُ؛ ذَلِكَ أَنَّهُ الأَداءُ المُفَضَّلَةُ فِي أُسْلُوبِ القُرْآنِ.

! تُعَدُّ قِوالبُ الأَلْفَاظِ وَصِغُ الكَلِمَاتِ فِي العَرَبِيَّةِ أوزاناً مُوسِيقِيَّةً؛ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ قِالبٍ مِنْ نِيكِ القِوالبِ المُتَعَدِّدَةِ، وَكُلُّ بِناءٍ مِنْ تِلْكَ الأَبْنِيَةِ المُخْتَلَفَةِ نِوِ إِيقاعٍ مُحدِّدٍ، وَنِعمَةٌ مُوسِيقِيَّةٌ ثابتَةٌ، وَالدَّلَالَةُ الصَّوْتِيَّةُ أَثرُها الفاعِلِ فِي أَستِداءِ المَعْنَى وَالإِيجاءِ بِهِ.

! حِينَ نَقْرَأُ قِطْعَةً مِنَ القُرْآنِ؛ نَجْذُ فِي الأَلْفاظِ مِنَ الشُّقُوفِ وَالمَلاسَةِ وَالإِحْكامِ وَالخُلُوفِ مِنْ كُلِّ غَرِيبٍ عَنِ العَرَضِ ما يَتَسابَقُ بِهِ مِغْزاهُ إِلى نَفْسِها دُونَ كِذِّ خَاطِرٍ وَلا أَستِعادَةِ حَدِيثٍ؛ وَكانَنا لا نَسْمَعُ كِلاماً وَالأَعْتابِ؛ بَلْ نَرى صُوراً وَحَفائِقَ ماثِلَةً.

! جِاءَتْ الأَلْفَاظُ القُرْآنِ الكَرِيمِ طَبَقاً لِمَعانِيهِ؛ إِذْ أَشاعَ فِي الأِستِعمالِ أَصْفى الأَلْفاظِ اللُّغَةِ جَرْساً، وَارْهَفاً فِي السَّمْعِ جِسْماً، وَادْفَعاً تَعْبِيراً، وَأَحْلاها نَعْماً، وَأَناها لَفْظاً، وَأَشَدُّها فِي الصَّمِيرِ وَقِعاماً، وَابْلِغَها فِي النَفْسِ أَثْراً. وَأوردَ كُلَّ لَفْظَةٍ فِي مَكانِها المُناسِبِ بِبِراةٍ فانِقَةٍ، وَألْتزَمَ الدِّقَّةَ فِي مُراعاةِ دَلالَةِ الأَلْفاظِ، وَإِيرادِها مِوارِدِها بِطَريقَةٍ تُعْجِزُ عَنِها الخالِيقُ وَلو كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً.

! تمتاز بيانات القرآن الكريم بالكمال في اختيار كل لفظ؛ بحيث يُؤدّي المعنى على أدق وجه وأوفاه بما لا يُؤدّيه لفظ آخر. وكذا الاختيار الدقيق للألفاظ المترادفة بحيث تُميّز بين أدق الفروق في المعنى، وبحيث إذا استُبدل اللفظ بمرادفيه؛ فقد النُصُّ عمق معناه، ودقّة تصويره، وجمال جرسه.

! يُعدُّ المستوى اللغوي قاصراً عن الوفاء بالكشف سوى عن المعنى المقالي أو الحرفي للنص، بمعزل عن المحتوى الاجتماعي والثقافي له بحسب ما تُؤدّيه القرائن المتنوّعة؛ فالمقال لا يُحدّد الدلالة المقصودة للفظ إلا باقتراحه بالمقام، أو سياق الحال المُصاحب له؛ إذ يشتمل الأخير على عناصر كثيرة متكاملة تتصل بالمتكلم، والمخاطب، والظروف الملبسة، والبيئة، ويفتقر إليها الأول؛ وذلك هو المعنى المقالي المُشتمل على القرائن المقالية فحسب! وهناك المعنى المقامي الحامل لظروف أداء المقال، أو قرائن الحال التي ينمُّ من خلالها الفهم التام للنص، والوفاء بأغراضه، والإحاطة به من جميع جوانبه.

! تُستمدُّ الدلالة المعنوية بشكل عام من إقامة علاقات وعقد صلّات تكاملية بين الأصوات في اللفظ الواحد، والألفاظ في الجمل، والجمل في التراكيب والسيّاقات العامة، على وفق ما تُمليه قوانين اللغة وضوابطها وخودها؛ إذ ليست اللغة سوى مجموعة من القوانين الوضعية؛ سواء كانت على مستوى المفردات، أم على مستوى التراكيب، ولكل من هذه المفردات وظيفة خاصّة تتحدّد بانضمامها إلى غيرها من الألفاظ وتكاملها معها في نظام تركيبّي مُعيّن مؤلّف الجمل المفيدة الدالة.

! تكتسب الكلمات في التّركيب قيمتها من مقابلتها لما يسبقها أو يلحقها من كلمات؛ إذ لا تتضح القيمة التعبيرية للفظ أو التّركيب اللغوي بشكل نهائي إلا بتحديد علاقتها بمجاورتها لما يسبقها أو يلحقها من ألفاظ في العبارة أو في النص أو في الكتاب كليه؛ وذلك لأن الحكم على دلالة اللفظ في نص ما أدق وأوثق مما لو استقيناه من المعاجم وحدها؛ ولأن معنى الكلمة هو مجموع السيّاقات التي تُشكّل هذه الكلمة أو تلك جزءاً منها.

! يَزخُرُ القرآن الكريم بالكثير من المظاهر الصوتية التي لها دلالتها المُتميّزة في أدائه؛ ممّا يُعين على فهم المراد منه بأيسر طريق وأوضحه. ومن بين أهم تلك المظاهر: أن يُعرب الفارئ عن المعنى بطريقة تُطعّمه؛ فيتلقّه السامع مباشرة، من غير عناء، أو مشقّة، أو عسر. ولعلّ هذا الأداء العلميّ الدقيق واحد من أهم ميزات أن يُؤخَذ القرآن الكريم مُشافهته، لا قراءة من المصاحف المكتوبة؛ إذ لا يُمكننا في كثير من الأحيان أن نجد في المصاحف المُعتمّدة علامات ترقيم تهبنا إلى معاني الأساليب المُختلفة المقامات في القرآن، أو ترابط الكلمات والجمل وعلاقات بعضها ببعض؛ فتكون طريقة نُطق الآيات وكيفية أدائها على وجهها الصوتي والنغمي الصّحيح خير هادٍ إلى تلك المعاني الناطقات، والوُفوف على تلك المرامي والعلاقات.

! إن لطبيعة أداء العبارة، وطريقة النطق بها في اللغة أثراً واضحاً ومهماً في صياغة المعنى، وتوجيه الدلالة؛ ذلك أنّ اللغة المنطوقة هي اللغة المثلى للمحاكاة؛ لأنها الوحيدة القادرة على حُمل التّعابير التي يُريد المتكلم الإفصاح عنها؛ فيتلوّن الإيقاع، وتعدّد الأنغام، وارتفاع النبرات وانخفاضها. تتلوّن المعاني، وتتشعب الدلالات، وتتعدّد الأغراض. ومن هنا كان لأصوات قيمتها المعنوية التي تلعب دوراً فعّالاً وتُحدث أثراً ملموساً في تحديد أبعاد الكلمات والجمل.

! تجري في الكلام المنطوق قرائن عديدة يُتوصّل من خلالها إلى وضوح الغرض المنشود الذي سبق الكلام قصد بلوغه. فاخترنا الألفاظ المناسبة للنطق قريبته، ونوع الصوت الذي يُنطق به قريبته، ودرجته في الارتفاع والانخفاض قريبته، وملاحج الوجه أثناء النطق قريبته... وغيرها من القرائن العديدة الأخرى ممّا من شأنه أن يسهم في بلوغ المعنى المراد.

! إن الظواهر الصوتية خاصةً باللغة المنطوقة؛ إذ يفهم السامع في طريقة نطق المتكلم وأدائه الصوتي للعبارة المعنى المراد. وهذا ما نجدّه ملموساً في بعض آي الذكر الحكيم الذي يُعتمد فيه على المشافهة، فلو نظرنا إليه بوصفه نصاً مكتوباً؛ فإننا لا نجد فيه علامات ترقيم تدلُّ على معاني الاستفهام، والتعجب، والإنكار. وغير ذلك من الأساليب التي قد لا تظهر إلا بطريقة الأداء وغيرها؛ لذا كان لزاماً على المقرئ المُدقِّق، أو القارئ المُحقِّق أن يُؤدِّيها بطريقة تُوحى بالمعنى المطلوب. وهذا الأمر ليس مقصوراً على القرآن الكريم؛ وإنما هو في كلام العرب شعراً ونثراً؛ فتكون طريقة الأداء بذلك جزءاً من النظام النحوي الذي تقوم عليه معاني كلمات اللغة ودلالاتها المتنوّعة.

! إذا كان السِّياقُ بألوانه قريبة دالّةً على فهم النصوص المكتوبة؛ فإن واحداً من العوامل المهمّة والظواهر البارزة في فهم مدلولات النصوص المنطوقة هو طريقة الأداء اللغوي المُصاحبة للجمل، أو ما يُطلق عليه اسم: «التطريز الصوتي».

! التّنغيم خاصٌّ باللغة المنطوقة التي تتعدّد معانيها بتعدّد نغماتها وطرق أدائها، وإذا كان ذلك كذلك؛ فإنّ هناك العديد من الأمثلة المكتوبة التي يسمح رسمها الكتابي بأن تُقرأ بعدة نغمات، وكلّ نغمة تقتضي معنى مُغايراً للمعنى الذي تقتضيه نغمة أخرى. وهكذا يتوقّف المعنى على طريقة النطق، والتدرُّج في النغم.

! تُعدّ الصيغة التّنغيمية منحىً نغمياً خاصاً بالجملة، يُعِين على الكشف عن معناها النحوي؛ ولكنّه لا يمنحنا تفسيراً للمضمون المعرفي لها، وإنما يُشير إشارةً فقط إلى وظيفتها الانفعالية أو العاطفية، ويبقى مُلزماً لها؛ وإن كانت كلمات الجملة مُبهمّة لا يُمكن فهمها إلا بتضافر قرائن أخرى.

! بالتّنغيم تحلُّ الكثير من مشكلات الدلالة اللغوية المُتعلّقة بالأصوات والسِّياقات التّركيبية، وبه أيضاً يتمّ تعيين الصّور النطقية؛ وذلك من خلال قيامه بوظيفة علامات التّرقيم في الكتابة، التي تُحدّد المعنى الوظيفي للجملة؛ غير إن التّنغيم أكثر توضيحاً وبيانا لهذا المعنى من علامات التّرقيم، وقد يعود ذلك إلى أنّ ما يستعمله التّنغيم من نغمات صوتية أكثر ممّا يستعمله التّرقيم من علامات كتابية؛ ففي التّرقيم تكون مُحدّدة، وفي حالة جامدة ليس لها تأثير التّنغيم الذي يُثير ويتطلّب حالةً من الانتباه والمتابعة لما يجري؛ فهو يقوم بوظيفة دلالية بما يُصاحبه من قرائن؛ كإشاحة الوجه وتجهّمه، أو إقباله وأنفراج أساريره. أو قد تخلو الجمل من أدوات خاصة - كأدوات الاستفهام مثلاً - فيكون الاعتماد عندئذٍ على التّنغيم في تعيين المراد بمعونة المقام والسِّياق، ويكون التّنغيم وحده الفيصل في الحكم على نوع الجملة ودلالاتها.

! تُعدّ طرق تلاوة النّص القرآني المثال الحيّ الوحيد لطرق نطق الفصحى قديماً وحديثاً. وكثيراً ما يحتاج اللغوي عند وصف صوتٍ من الأصوات، أو ظاهرة صوتية مُعيّنة إلى الاستهداء بنطق المُجيد من قراء القرآن. أما باقي المصادر اللغوية؛ فقد وردت مكتوبةً لا منطوقةً، وكثيراً ما أوقعت طريقة الكتابة العربية في التّصحيف والتّحريف.

المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم.

❖ أبحاث في أصوات العربية: أ. د. حسام سعيد النعيمي/ دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد)، ط1، 1408هـ/

1988م.

❖ أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية: أ. د. رشيد عبد الرحمن العبيدي (ت1428هـ)، مطابع التعليم

العالي (بغداد)، 1408هـ/ 1988م.

❖ أثر تعدّد الآراء النحوية في تفسير الآيات القرآنية: د. سامي عوض، وباسر محمد مطر ج/ مجلة

جامعة تشرين/ المجلد (29)، العدد (1) لسنة 2007م.

- ❖ أثر التلويحات الصوتية في الدلالة القرآنية - دراسة تحليلية أسلوبية «أطروحة دكتوراه»: أسامة عبد العزيز جاب الله، إشراف: أ. د. محمد أحمد العمروسي/ جامعة طنطا- كلية الآداب، 1425هـ/ نيسان 2004م.
- ❖ أثر العناصر غير اللغوية في صياغة المعنى: د. رشيد بلحبيب/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الأول (المغرب)، موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ أثر الوقف على الدلالة التركيبية: د. محمد حبلص/ دار الثقافة العربية (دمشق)، ط1، 1414هـ/ 1993م.
- ❖ أسباب التعدد في التحليل النحوي: د. محمود حسن الجاسم (جامعة حلب/ كلية الآداب - قسم اللغة العربية)، موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ الأصوات اللغوية: أ. د. إبراهيم أنيس/ مكتبة الإنجلو مصرية (القاهرة)، ط5، 1399هـ/ 1979م.
- ❖ أصول التفسير وقواعده: خالد بن عبد الرحمن العكّ/ دار النفائس (بيروت)، ط3، 1409هـ/ 1988م.
- ❖ أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى: د. محمد سالم صالح/ موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ الإعجاز البياني في القرآن الكريم: أ. د. حكمت الحريري/ بحث منشور في مجلة السنة/ الركن الشرعي - العدد (133)، محرم 1425هـ/ آذار 2004م، عن موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم: أ. د. محمد محمد داود/ عن موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: الأستاذ مصطفى صادق الرافعي (ت1356هـ/ 1937م)، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط8، 1425هـ/ 2005م.
- ❖ الأوجه الإعرابية في قراءات أهل البصرة وأثرها في دلالة النصّ القرآني «رسالة ماجستير»: أسامة صباح عبد الله الرفاعي، إشراف: أ. م. د. عدنان عبد الكريم جمعة/ جامعة البصرة - كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، 1425هـ/ 2004م.
- ❖ الإيحاء الصوتي في تعبير القرآن: أ. د. كاصد ياسر حسين الزبيدي (ت1429هـ/ 2008م)، بحث منشور في مجلة العرب (الرياض)، العدد (65)، 1425هـ/ 2005م.
- ❖ البحث البلاغي عند الأصوليين «أطروحة دكتوراه»: حسن هادي محمد/ الجامعة المستنصرية - كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، 1425هـ/ 2004م.
- ❖ البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي (ت745هـ)، مراجعة: صدقي محمد جميل/ دار الفكر (بيروت)، 1412هـ/ 1992م.
- ❖ البنى النحوية وأثرها في المعنى «أطروحة دكتوراه»: أحمد عبد الله حمّود العاني، إشراف: د. هدى محمد صالح الحديثي/ جامعة بغداد - كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، 1423هـ/ 2003م.
- ❖ البناء الصوتي في البيان القرآني: د. محمد حسن شرشر/ دار الطباعة المحمدية (القاهرة)، ط1، 1408هـ/ 1988م.
- ❖ بنية اللغة الشعرية: جان كوهن، ترجمة: محمد عبد الولي، ومحمد العمري/ دار توبقال (الدار البيضاء - المغرب)، ط1/ 1986م.

- ❖ **التحرير والتتوير، الموسوم بـ«تحرير المعنى السديد وتتوير العقل الجديد»:** محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ/1973م)، الدار التونسية للنشر (تونس)، ط1، 31، 1403هـ/1984م.
- ❖ **التشكيل الصوتي في اللغة العربية (فونولوجيا العربية):** د. سلمان حسن العاني، ترجمة: د. ياسر الملاح، مراجعة: د. محمد محمود عالي/ دار البلاد (جدة)، ط1، 1403هـ/1983م.
- ❖ **التصوير الفني في القرآن:** الإمام الشهيد سيّد قطب بن إبراهيم حسين بن شاذلي (ت1385هـ/1966م)، دار المعارف (القاهرة)، (ب. ت).
- ❖ **التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم - دراسة دلالية مقارنة:** عودة خليل أبو عودة/ مكتبة المنار (الزرقاء)، ط1، 1405هـ/1985م.
- ❖ **التعبير البياتي:** د. شفيق السيّد/ مطبعة الاستقلال الكبرى (القاهرة)، ط1/ 1977م.
- ❖ **التفسير البياتي للتراكيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية «أطروحة دكتوراه»:** نؤار محمد إسماعيل الحياي، إشراف: أ. م. د. عماد عبد يحيى الحياي/ جامعة الموصل - كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، 1425هـ/2004م.
- ❖ **التنغيم اللغوي في القرآن الكريم:** د. سمير إبراهيم وحيد العزاوي/ دار الضياء (عمّان)، ط1، 1421هـ/2000م.
- ❖ **التنغيم ودلالته في العربية:** يوسف عبد الله الجوارنة/ عن موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ **التنغيم ودوره في التحليل اللغوي:** د. عبد الحميد السيّد طلب/ مجلة دراسات الأردنية (عمّان)، المجلد (19)، العدد الثاني، 1413هـ/1992م.
- ❖ **تهذيب اللغة:** أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، الهروي (ت370هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي، والأستاذ محمد فرح الغنّدة/ مراجعة: الأستاذ محمد علي البيجاوي، (بلا معلومات نشر).
- ❖ **التوجيه الصوتي في دراسة النحو العربي «علامات الإعراب والبناء أتموجاً»:** «أطروحة دكتوراه»: عقيل رحيم علي اللامي، إشراف: أ. د. محمد ضاري حمادي/ جامعة بغداد - كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، 1423هـ/2002م.
- ❖ **جامع البيان في تأويل أي القرآن، الشهير بـ«تفسير الطبري»:** أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار سويد (بيروت)، ط1، 1401هـ/1982م.
- ❖ **الجامع لأحكام القرآن، الشهير بـ«تفسير القرطبي»:** أبو عبد الله القرطبي، المالكي (ت671هـ)، دار الكتاب العربي (القاهرة)، 1387هـ/1967م.
- ❖ **جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب:** أ. د. ماهر مهدي هلال/ دار الحرية للطباعة (بغداد)، ط1/ 1980م.
- ❖ **الجرس والإيقاع في التعبير القرآني:** أ. د. كاصد ياسر حسين الزبيدي (ت1429هـ/2008م)، مجلة آداب الرافدين، العدد (9)، 1398هـ/ أيلول 1978م.
- ❖ **الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الشهير بـ«تفسير الثعالبي»:** أبو زيد عبد الرحمن بن محمد أبين مخلوف الثعالبي، (ت875هـ)، مؤسسة الأعلمي، (بيروت)، (ب. ت).
- ❖ **خصائص الحروف العربية ومعانيها:** د. حسن عباس/ موقع أحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت، مكتبة الأسد (دمشق)، 1418هـ/1998م.

- ❖ **الخلاف النحوي في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الثامن الهجري «أطروحة دكتوراه»:** عماد مجيد علي العبيدي، إشراف: أ. م. د. لطيفة عبد الرسول عبد/ الجامعة المستنصرية - كلية التربية (قسم اللغة العربية)، 1425هـ/ 2005م.
- ❖ **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد:** د. غانم قنوري الحمد/ مطبعة الخلود (بغداد)، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- ❖ **دراسات في علم اللغة (القسم الثاني):** أ. د. كمال محمد بشر/ دار المعارف (القاهرة)، ط2، 1391هـ/ 1971م.
- ❖ **دراسات في اللغة والنحو:** أ. د. عدنان محمد سلمان الدليمي/ دار الحكمة (بغداد)، ط1، 1412هـ/ 1991م.
- ❖ **دراسة السمع والكلام:** د. سعد عبد العزيز مصلوح/ عالم الكتب (القاهرة)، ط1، 1400هـ/ 1980م.
- ❖ **دراسة الصوت اللغوي:** أ. د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت1424هـ/ 2004م)، عالم الكتب (القاهرة)، ط1، 1396هـ/ 1976م.
- ❖ **دراسة المعنى عند الأصوليين:** د. طاهر سليمان حنودة/ دار الجامعية (القاهرة)، ط1، 1403هـ/ 1983م.
- ❖ **الذُر المصون في علوم الكتاب المكنون:** أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الله الدائم بن محمد بن إبراهيم، الشهير بـ«السمين الحلبي»، (ت756هـ)، تحقيق وتعليق: د. جاد مخلوف جاد، د. زكريا عبد المجيد النوتي، علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود/ تقديم وتقرئظ: د. أحمد محمد صيرة/ دار الكتب العلمية (بيروت)، ط1، 1414هـ/ 1994م.
- ❖ **دروس في علم أصوات العربية:** جان كانتنيو، ترجمة: د. صالح القرمادي/ مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية (تونس)، ط1/ 1966م.
- ❖ **الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي:** أ. د. كاسد ياسر حسين الزيدي/ مجلة آداب الرفادين، العدد (26)، 1416هـ/ 1995م.
- ❖ **ديوان عمر بن أبي ربيعة:** أبو الخطاب عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي، القرشي (ت93هـ)، مطبعة المدني (القاهرة)، ط3، 1384هـ/ 1965م.
- ❖ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الشهير بـ«تفسير الألوسي»:** أبو الثناء الألوسي البغدادي (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط2، 1402هـ/ 1982م.
- ❖ **الصِّحَاح «تاج اللغة وصِحاح العربية»:** أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الفارابي (ت393هـ)، تحقيق: الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار/ دار العلم للملايين (بيروت)، ط2، 1399هـ/ 1979م.
- ❖ **صفاء الكلمة:** د. عبد الفتاح لاشين/ دار المريخ (الرياض)، 1403هـ/ 1983م.
- ❖ **الصُّوت اللغوي في القرآن الكريم:** أ. د. محمد حسين علي الصغير/ دار المؤرخ العربي (بيروت)، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- ❖ **الصُّوت والدلالة - دراسة في ضوء التراث وعلم اللغة الحديث:** د. محمد بوعمامة/ موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).

- ❖ علم الدلالة - أصوله ومباحثه في التراث العربي: د. منقور عبد الجليل/ موقع آتحد الكُتّاب العرب على شبكة الإنترنت، مكتبة الأسد (دمشق)، 1422هـ/ 2001م.
- ❖ علم اللغة العام (الأصوات): أ. د. كمال محمد بشتر/ دار المعارف (القاهرة)، 1975م.
- ❖ علم اللغة العربية - مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية: أ. د. محمود فهمي حجازي/ دار غريب (القاهرة)، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- ❖ العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن غفرو بن تميم الفراهيدي، الأزدي، اليمحدي (ت170هـ)، تحقيق: أ. د. مهدي المخزومي، أ. د. إبراهيم السامرائي/ دار الرشيد (بغداد)، 1980-1982م.
- ❖ فقه اللغة وخصائص العربية: أ. د. محمد المبارك/ دار الفكر الحديث (بيروت)، ط2/ 1964م.
- ❖ القرآن الدلالية للمعنى في التعبير القرآني «أطروحة دكتوراه»: عدوية عبد الجبار كريم الشرع، إشراف: أ. د. كاصد ياسر حسين الزبيدي/ جامعة بغداد - كلية التربية للبنات (قسم اللغة العربية)، 1426هـ/ 2006م.
- ❖ قضايا صوتية في النحو العربي: أ. د. طارق عبد عون الجنابي/ بحث منشور في مجلة المجمع العلمي العراقي (بغداد)، الأجزاء (2، 3)، المجلد (38)، شوال 1407هـ/ حزيران 1987م.
- ❖ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الشهير بـ«تفسير الزمخشري»: أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد جار الله الزمخشري (ت538هـ)، دار المعرفة (بيروت)، ط3، 1403هـ/ 1982م.
- ❖ اللغة: الأستاذ جوزيف فنديس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، د. محمد القصاص/ مطبعة لجنة البيان العربي (القاهرة)، 1950م.
- ❖ اللغة العربية - معناها ومبناها: أ. د. تَمَام حَسَّان/ الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة)، 1399هـ/ 1979م.
- ❖ اللغة العربية ومكانتها بين اللغات: أ. د. فرحان السليم/ موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت).
- ❖ مباحث في إجاز القرآن: أ. د. مصطفى مسلم/ دار القلم (دمشق)، ط1، 1418هـ/ 1998م.
- ❖ مباحث في علوم القرآن: أ. د. صبحي الصالح (ت1407هـ/ 1987م)، دار العلم للملايين (بيروت)، ط18، 1411هـ/ 1991م.
- ❖ مبادئ اللسانيات: أحمد قُتُورَة/ دار الفكر (دمشق)، ط1، 1417هـ/ 1996م.
- ❖ المجيد في إعراب القرآن المجيد: العلامة أبو إسحاق برهان الدين السفاقي (ت742هـ)، تحقيق: موسى محمد زنين/ بلا دار نشر (طرابلس - ليبيا)، 1995م.
- ❖ مدخل إلى القرآن الكريم - عرض تاريخي وتحليل مقارن: د. محمد بن عبد الله درّاز (ت1377هـ/ 1958م)، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة: د. السيد محمد بدوي/ دار القلم (الكويت)، 1406هـ/ 1986م.
- ❖ مدخل إلى معرفة اللسانيات: د. محمد إسماعيل بصل/ دار المتنبّي (دمشق)، (ب. ت).
- ❖ مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: أ. د. مهدي المخزومي/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي (القاهرة)، ط2، 1377هـ/ 1958م.
- ❖ مشكل إعراب القرآن: مكّي بن أبي طالب القيسي (ت437هـ)، تحقيق: ياسين محمد السّوَّاس/ دار المأمون للتراث - دمشق، ط2 (ب. ت).

- ❖ **المصطلح الصوتي في الدراسات العربية:** د. عبد العزيز سعيد الصيغ/ دار الفكر (دمشق)، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- ❖ **المظاهر الصوتية وأثرها في بيان مقاصد التنزيل:** بحث أعدّه الطيب دبّه/ موقع المكتبة الشاملة على شبكة الإنترنت، (ب. ت.).
- ❖ **معاني النحو:** أ. د. فاضل صالح السامرائي/ مطبعة التعليم العالي (الموصل)، بيت الحكمة (بغداد)، ط1، 1407هـ/ 1987م.
- ❖ **المُجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءته:** أ. د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (بمساعدة فريق عمل متخصص)، مؤسسة التراث (الرياض)، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- ❖ **معني اللبيب عن كتب الأعراب:** أبو محمد جمال الدين عبد الله بن محمد بن يحيى بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، الخزرجي (ت761هـ)، تحقيق: أ. د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله/ دار الفكر (بيروت)، ط6/ 1985م.
- ❖ **مفاتيح الغيب، الشهير بـ«تفسير الفخر الرازي»، أو«التفسير الكبير»:** أبو عبد الله فخر الدين بن الخطيب بن محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التيمي، البكري، الملقب بـ«فخر الدين الرازي»، (ت606هـ)، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- ❖ **المفردات في غريب القرآن:** أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي/ دار القلم (دمشق)، والدار الشامية (بيروت)، ط4، 1425هـ/ 2005م.
- ❖ **مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني - قراءة في ضوء الأسلوبية:** نصر حامد أبو زيد/ مجلة فصول - المجلد الخامس (العدد الأول)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر (القاهرة)، 1404هـ/ 1984م.
- ❖ **مقاييس اللغة:** أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، الرازي (ت395هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون/ دار الفكر (بيروت)، 1399هـ/ 1979م.
- ❖ **مُقَيِّمة لدراسة فقه اللغة:** د. أبو الفرج محمد أحمد/ دار النهضة العربية (بيروت)، ط1، 1388هـ/ 1969م.
- ❖ **منهج البحث الصوتي عند العرب:** أ. د. محمد حسين علي الصغير/ بحث منشور في مجلة الضاد - الجزء الثالث، ذو الحجّة 1409هـ/ آب 1989م.
- ❖ **منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث:** أ. د. علي عبد الحسين زوين/ دار الشؤون الثقافية (بغداد)، ط1، 1406هـ/ 1986م.
- ❖ **منهج الدرس الصوتي عند العرب «أطروحة دكتوراه»:** علي خليف حسين، إشراف: أ. د. محمد حسين آل ياسين/ جامعة بغداد - كلية الآداب (قسم اللغة العربية)، 1423هـ/ 2002م.
- ❖ **مواضع اللبس في العربية وأمن لبسها:** د. عبد الفتاح الحمّوز/ مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات (عمّان)، العدد الأول - المجلد الثاني، حزيران، 1407هـ/ 1987م.
- ❖ **نحو علم الترجمة:** يوجين أ. نيدا، ترجمة: ماجد النّجار/ دار الشؤون الثقافية (بغداد)، ط2، 1396هـ/ 1976م.

- ❖ النحو والدلالة «مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي»: د. محمد حماسة عبد اللطيف/ بلا دار نشر (القاهرة)، ط1، 1403هـ/ 1983م.
- ❖ النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن السابع الهجري: أ. د. نعمة رحيم العزاوي/ دار الحرية (بغداد)، ط1، 1398هـ/ 1978م.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası [http ://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/](http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/) üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayımlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın

Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu “kör hakemlik” sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem “yayımlanamaz” raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem “yayımlanabilir” raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri : 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 31 Ocak'a kadar

Eylül Sayısı için - 30 Temmuz'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Şubat

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Ağustos

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi* veya *eser adı* (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.