

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



# MİZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

السنة: 2019 / Year / Yıl / العدد: 8 / Number / Sayı

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة تصنف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة ازمير كاتب شلي

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

مدیر التحرير / Responsible Editorial Director / Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

رئيس التحرير / Editor in Chief / Baş Editör

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

المحررون المسؤولون / Section Editors / Alan Editörleri

Doç. Dr. Mehmet DIRİK

المحرر المسؤول عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Basic Islamic Sciences Section Editor / Temel İslam Bilimleri Alan Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Eyup AKŞİT

المحرر المسؤول عن المقالات باللغة العربية / Arabic Works Section Editor / Araçça Yazı Alan Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KARAŞAHİN

المحرر المسؤول عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية / Social Sciences and Humanities Section Editor / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK

المحرر المسؤول عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه / Islamic History and Arts Section Editor / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

المحرر المسؤول عن المقالات باللغة الإنجليزية / English Works Section Editor / İngilizce Yazı Alan Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

المحرر المسؤول عن المقالات التفسيرية (مثل تعريف الكتب والندوات العلمية) / Review Editor / Tanıtım Yazıları Alan Editörü

مساعدو رئيس التحرير / Assistant Editors / Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT, Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ, Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU

هيئة التحرير / Editorial Board / Yayın Kurulu

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukriya RAMİC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

الهيئة الاستشارية / Advisory Board / Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmət KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

التدقيق اللغوي (اللغة العربية) / Arabic Redaction / Araçça Redaksiyon

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, Öğr. Gör. Adem ÇALAR

التصميم الجرافيكي / Graphic Design / Grafik Tasarım

Furkan Selçuk ERTARĞİN

تصميم الغلاف / Cover Design / Kapak Tasarımı

Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

خط الهلال / Crescent Calligraphy / Hilal Hattı

Hattat İsmail ÖZTÜRK

الطباعة / Printed by / Baskı

Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

مراسلة / Correspondence / İletişim

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8721) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Atla Religion Database (Atla RDB), Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJ), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

*Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

*Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.*

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

# İçindekiler

## Table of Contents

### جدول المحتويات

#### ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

##### **Kâtip Çelebi'de Fıkhın İlimler Tasnifindeki Yeri ve**

##### **Matematik ve Astronomi Bilmeyen Fakihin Eleştirisi**

*The Place of Fıqh in the Classification of Sciences and the Criticism of the Faqih Who does not Know Mathematics and Astronomy in Kâtip Chalabi*

Murat ŞİMŞEK ..... 13-36

##### **İslam, Roma ve Yahudi Hukukunda Öldürme ve Ölümüne Sebep Verme Ayrımı**

*Separation Between Killing and Causing Death in Islamic, Roman And Jewish Law*

Ahmet AYDIN ..... 37-61

##### **II No'lu Şer'iyeye Siciline Göre Bergama Eğitim Kurumları**

*Educational Institutions in Bergama According to Court Records No: II*

Ahmet GEDİK ..... 63-75

##### **Dini Kavramların Öğretiminde Semantik Analizlerin Akademik Başarıya ve Kalıcılığa Etkisi**

*The Effect of Semantic Analysis on Academic Success and Permanence in the Teaching of Religious Concepts*

Hasan ÇETİNEL ..... 77-107

##### **Şemseddin Mısri'nin Devvâr-ı Şemsî Adlı Eserinde 19. ve 20. Asır Bursa Medreseleri**

*Şemseddin Misri's Book Called Devvâr-ı Şemsî and Madrasas in the 19th and 20th Centuries in Bursa*

M. Zinnur KANIK, Selime KARA ..... 109-135

##### **Me'ûlü Maah ve Kur'an-ı Kerim'deki Anlam Analizi**

*Ma'ul Maah and Its Meaning Analysis in The Qur'an*

Ramazan MEŞE ..... 137-160

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحتري)

##### **İstifham (Soru) Üslubunun Arap Şiirinde Sanatsal İmgenin Şekillenmesine Etkisi**

##### **(Ebu Tammam ve el-Buhturî Şiiri Örneğinde)**

*The Effect of the Question Method in Shaping the Artistic Image in Arabic Poetry*

*(Poetry Abu Tammam and Al-Bahtari Model)*

Suliman ALOMIRAT ..... 161-183

النَّعت (الصِّفة) في اللُّغتين العربيَّة والتُّركيَّة (دراسة تقابليَّة)

##### **Arapça ve Türkçede Sıfat Konusu (Mukayeseli Çalışma)**

*The Adjectives in Arabic and Turkish Language (Comparative Study)*

Rami Alkhalaf ALABDULLA ..... 185-202

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: (نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم) نموذجاً

##### **İnşa'dan Habere Udül: "Kur'an-ı Kerim'de Olumsuzluk (Nefiy) Bildiren**

##### **Fiilin Nehye Delaleti" Örneği**

*The Alteration from the Non-Informative Sentences to Informative Sentences*

*"Example of the Indication of Negation Verbs to the Prohibition Verbs in the Qur'an"*

Asem Hamdy Ahmed ABDELGHANY ..... 203-223

**TERCÜME / TRANSLATION / ترجمة**

Nasrollah POURJAVADY, <i>Tasavvuf: Aşk ve Barış Yolu</i> Yusuf Bilal KARA .....	227-235
--	---------

**KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب**

Ines AŞÇERIC-TODD, <i>Bosna'da Dervişler ve İslam: Müslüman Bosna Toplumunun Oluşumunda Tasavvufî Boyutlar</i> Metin SEYYAR .....	239-243
Ramazan UÇAR, <i>Güç ve Değer (İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme)</i> Emine Hilal PALTA .....	245-247
İsmail CERRAHOĞLU, <i>Tefsir Tarihi</i> Muhammet ÇOL .....	249-256
İmam Ebû Mansûr MÂTURİDÎ, <i>Nasihatnâme (Pendnâme)</i> Zeynep KIZILYAR .....	257-259

**YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر**

<b>Yazım İlke ve Kuralları</b> .....	261-266
<b>Author Guidelines</b> .....	267-271
قواعد النشر .....	272-276

## Editörden

Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd, Habîb-i Edîbine salâtu selam ederim.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin sekizinci sayısının hazırlıklarını tamamlamış ve siz değerli okuyucularımızın ilgisine sunmuş bulunuyoruz. Başta yazarlarımız olmak üzere tüm katkısı bulunanlara öncelikle teşekkür ederiz. Yazarlarımızın ve okuyucularımızın güvenine layık olmak için elimizden geldiğince azimle çalışmaya devam ediyoruz. Yayınladığımız yazıların ulusal ve uluslararası erişim imkânı arttıkça dergimizi geliştirmek için her geçen gün daha fazla gayret sarf ediyoruz. Bu vesileyle bir kez daha siz değerli okuyucularımızın, yazarlarımızın ve hakemlerimizin görüş, düşünce ve önerilerine açık olduğumuzu belirtmek isteriz.

Bu bağlamda, dergimizde yayınlanan her biri ayrı ayrı emek mahsulü olan yazıların geniş okuyucu kitlesine ulaşabilmesi, ulusal olduğu kadar uluslararası saygın indekslerce de taranması için uğraş veriyoruz. Bunun bir sonucu olsa gerek, siz değerli yazarlarımız ve okuyucularımızla güzel bir haberi paylaşmak istiyoruz. Önemli uluslararası din alanı indeksi olan ATLA Religion Database® (ATLA RDB®), *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ni Ocak 2019'dan itibaren tarayacağı bilgisini bize vermiştir. 2019 yılının ilk sayısı olan elinizdeki 8. Sayıdan başlayacak taranma işleminin zaman içinde geçmiş sayılar için de söz konusu olabileceği bildirilmiştir. Bu sayıya kadar dergimizi tarayan indeks ve veri tabanları bilgisine derginin jenerik sayfasından ve internet sayfalarından ulaşılabilir. Bunun dışında TR Dizin ve uluslararası başka indekslere de başvurularımız yapılmış olup değerlendirme sonuçlarını beklemekteyiz.

Bu sayıda yaptığımız bir diğer yenilik de dergimizin niteliğinin gelişmesine katkı sunacağı düşüncesiyle editöryal yapıda alan editörlüğü sistemine geçmemiz oldu. Temel İslam Bilimleri, Sosyal ve Beşeri Bilimler, İslam Tarihi ve Sanatları, Arapça Yazı, İngilizce Yazı ve Tanıtım Yazısı Alan Editörlüklerini ihdas ettik. Bu sayede gelen yazıların Baş Editör tarafından incelenmesi ve ön değerlendirilmesinin yapılmasından sonra ilgili alan editörlerine havalesi ile söz konusu yazıların o alandan editörler tarafından daha yakından incelenmesi ve o yazı ile ilgili hakem sürecinin yürütülmesi ile daha etkili, şeffaf ve hızlı bir editöryal süreç gerçekleştirmeyi hedefledik. 8. Sayı böyle bir çalışmanın ürünü olarak elinizde bulunmaktadır.

Alan editörlüğü sistemine geçmenin sağladığı imkânların bir sonucu olarak bu sayımızda gerçekleştirdiğimiz bir diğer yenilik de makale başvuru, editöryal değerlendirme ve hakem değerlendirme süreçlerinin tamamını DergiPark üzerinden gerçekleştirmek oldu. Alan editörlerimiz, bu sayımızın hazırlanması sırasında hem yazarlarımız hem hakemlerimizle bütün işlemleri DergiPark sistemi üzerinden yürütmüşlerdir; bundan sonra da aynı şekilde yapılacaktır. O nedenle, hem yazarlarımızdan hem de hakemlerimizden birkaç istirhamımız olacak. Öncelikle sisteme aşına olmayan yazarlarımız, dergimize yazı göndermek için <<https://dergipark.org.tr/mizan/page/7056>> dergimiz DergiPark adresindeki videodan bilgi edinebilirler ya da <[mizanulhak@ikc.edu.tr](mailto:mizanulhak@ikc.edu.tr)> e-postamız aracılığıyla editörlüğümüzden bu konuda yardım alabilirler. Sık olmamakla birlikte zaman zaman karşılaşılabildiğimiz ve dikkat edilmesini istirham ettiğimiz bir diğer konu da, dergimize gönderilen yazıların ve bunları değerlendiren hakemlerin kimliklerinin MS Word seçeneklerinde açık olmamasına dikkat edilmesidir. Dergimiz, kör hakemlik sistemi ile yazıların değerlendirmesini sağladığı için yazar ve hakemlerin kimlik bilgilerinin birbirine görünür olmaması gerekmektedir. Bu konudaki hassasiyetleri için yazar ve hakemlerimize teşekkür ederim.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'nin* sekizinci sayısı, dokuz araştırma, bir çeviri ve dört kitap tanıtımı yazısından oluşmaktadır. Birinci araştırma yazısı, Doç. Dr. Murat Şimşek tarafından kaleme alınan “Kâtip Çelebi’de Fıkhın İlimler Tasnifindeki Yeri ve Matematik ve Astronomi Bilmeyen Fakihin Eleştirisi” başlıklı makaledir. Burada, dergimizin ismini aynı adlı eserinden ödünç aldığımız Kâtip Çelebi’nin çeşitli çalışmalarında üzerinde durduğu ilimler tasnifi bağlamında fıkhın yeri ve müellifin kendi zamanındaki fukahaya yönelik ileri sürdüğü eleştirileri ele alınmaktadır. İkinci araştırma yazısı, Doç. Dr. Ahmet AYDIN’ın yazarlığını yaptığı “İslam, Roma ve Yahudi Hukukunda Öldürme ve Ölümüne Sebebiyet Verme Ayrımı” başlıklı çalışmadır. Yazı, hukuki bir sorun olarak öldürme ve ölümüne sebebiyet verme arasındaki ayrımı, İslam-Roma-Yahudi hukuklarında mukayeseli olarak incelemektedir. Üçüncü araştırma yazısı, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK’in “II No’lu Şer’iyye Siciline Göre Bergama Eğitim Kurumları” başlıklı araştırmasıdır. Bu çalışmada, adından da anlaşılacağı üzere, Bergama II No’lu Şer’iyye Sicillerinde yer verilen Bergama’daki eğitim kurumları ortaya konmakta, bunlar hakkında bilgi verilmektedir. Dördüncü araştırma yazısı, Dr. Öğr. Gör. Hasan ÇETİNEL’e ait “Dini Kavramların Öğretiminde Semantik Analizlerin Akademik Başarıya ve Kalıcılığa Etkisi” başlıklı çalışmadır. Dini kavramların öğretiminde semantik analizlere başvurularda yapılan öğretimin akademik başarıya ve başarının kalıcılığına etkisi, çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Beşinci araştırma yazısı, Dr. Öğr. Üyesi



M. Zinnur KANIK ve Selime KARA'ya ait "Şemseddin Mısırî'nin *Devvâr-ı Şemsî* Adlı Eserinde 19. ve 20. Asır Bursa Medreseleri" başlıklı araştırmadır. Bu çalışma, adı geçen eserden hareketle Osmanlı'nın son döneminde Bursa'daki medreselerinin durumlarını ortaya koymaktadır. Altıncı araştırma yazısı, Arş. Gör. Dr. Ramazan MEŞE'nin yazarlığını yaptığı "Mef'ûlü Maah ve Kur'an-ı Kerim'deki Anlam Analizi" başlıklı çalışmadır. Yazar burada, Arap dili gramer yapısında mef'ûlü maah'ın mahiyeti, çeşitli gramatik durumları ve Kur'an-ı Kerim'de mef'ûlü maah konularını incelemektedir. Yedinci araştırma yazısı, Dr. Öğr. Üyesi Soliman ALOMIRAT'ın Arapça kaleme aldığı "İstifham (Soru) Üslubunun Arap Şiirinde Sanatsal İmgenin Şekillenmesine Etkisi (Ebu Temmam ve el-Buhturî Şiiri Örneğinde)" başlıklı araştırmadır. Burada yazar, şiirdeki sanatsal imgeyi şekillendirmede Maani ilminin yöntemleri için istifham üslubunun önemine vurgu yapmakta ve bunun uygulamasını da Ebu Temmam ve el-Buhturî'nin şiirlerinde göstermektedir. Sekizinci araştırma yazısı, Dr. Öğr. Üyesi Rami Alkhalaf Alabdulla'nın yazarlığını yaptığı "Arapça ve Türkçede Sıfat Konusu (Mukayeseli Çalışma)" başlıklı Arapça yazılmış bir makaledir. Bu çalışma, Arapça ve Türkçe dil bilgisinde sıfat konusundaki ortak ve farklı hususları araştırmaya odaklanmaktadır. Dokuzuncu ve son araştırma yazısı, Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed ABDELGHANY'e ait "İnşa'dan Habere Udül: 'Kur'an-ı Kerim'de Olumsuzluk (Nefiy) Bildiren Fiilin Nehye Delaleti' Örneği" başlıklı Arapça kaleme alınan bir çalışmadır. Burada yazar, Kur'an ayetlerinde geçtiği şekilde haberden inşaaya udül biçimlerinden biri olarak nefiy fiil imgelerinin nehye delaletleri ve bağlamlarını ele almaktadır.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nin sekizinci sayısında yer alan çeviri, Arş. Gör. Yusuf Bilal KARA tarafından İngilizceden Türkçeye "Tasavvuf: Aşk ve Barış Yolu" başlığıyla çevirisi yapılan Nasrollah POURJAVADY'nin "The Sufi Way of Love and Peace" başlıklı makalesine aittir. Bu yazıda, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından gösterilen sevgi yolunu takip etmenin Allah dostu olma, kişisel ve toplumsal huzura ulaşmada bugünün dünyasında Müslümanların en çok ihtiyaç duyduğu husus olduğu vurgulanmaktadır.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nin sekizinci sayısının tanıtım yazıları bölümünde ise dört kitap tanıtımı yazısı yer almaktadır. Bu yazılardan ilki, tanıtımını Metin SEYYAR'ın yaptığı, Ines AŞÇERİĆ-TODD'un kaleme aldığı *Bosna'da Dervişler ve İslam: Müslüman Bosna Toplumunun Oluşumunda Tasavvufî Boyutlar* başlıklı kitaba aittir. İkinci tanıtım yazısı, Emine Hilal PALTA tarafından yapılmakta olup Ramazan UÇAR'ın *Güç ve Değer (İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme)* başlıklı kitabının tanıtımıdır. Üçüncü tanıtım yazısı, Arş. Gör. Mehmet

ÇOL'un tanıttığı İsmail CERRAHOĞLU'nun *Tefsir Tarihi* kitabının tanıtım yazısıdır. Dördüncü ve son tanıtım yazısı da Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR'ın kaleme aldığı İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Nasihatnâme (Pendnâme)* başlıklı kitabının 2019 tarihli Türkçe baskısına aittir. Her biri daha önce bu kitapları okumamış okuyularımızın bunlarla okuyucuları yakınlaştırma imkânı sağlaması bakımından değerlidir. Bundan sonraki sayılarımızda tanıtım yanında değerlendirme özelliği öne çıkan yazıları beklediğimizi belirtmek isterim.

Sekizinci sayımızın son kısmında, her sayıda olduğu gibi, her türlü çalışmasını yayınlanması için *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne* göndermek isteyen kıymetli yazarlarımıza eserlerini düzenlemede rehberlik edecek Türkçe, İngilizce ve Arapça yazım ilkelerine yer verilmiştir.

Sekizinci sayımızdaki ve önceki sayılardaki tüm yazılara, elektronik ortamda, <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/11469/708> DSpace internet sayfamızdan, <https://dergipark.org.tr/mizan> (DergiPark'ın internet adresinde değişiklik yaptığına dikkat çekmek isterim) ve <http://mizanulhak.org> internet adreslerimizden ulaşılabilir; bu çalışmalar ilgilileriyle paylaşılabilir ve kaynak göstermek suretiyle alıntılanabilir.

Emek mahsulü çalışmalarını *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne* göndermeyi seçerek yazılarını yayınlamayı ve okuyuculara ulaştırmayı seçen kıymetli yazarlarımıza, başvurudan yayın aşamasına kadar emeği geçen, katkı sunan tüm arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Değerli araştırmacılarımız! Her tür bilimsel çalışmanızı dergimiz *MİZAN*'da değerlendirmenizi beklediğimizi buradan bir kez daha sizlere hatırlatmak isterim.

Gayret bizden, tevfik şanı yüce Allah'tandır.

Son sözümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) hamd olsun.

**Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ**  
Editör

*Araştırma Yazıları*  
*Research Papers*  
البحوث





# Kâtip Çelebi'de Fıkhın İlimler Tasnifindeki Yeri ve Matematik ve Astronomi Bilmeyen Fakihin Eleştirisi

**Öz:** Osmanlı dönemi ulema tipolojisi bakımından mesleken bir âlim özelliği taşımayan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), örgün klasik medrese eğitimi almamış olmasının avantaja çevirerek bu eğitim ve uygulamalardan ilk şüphelenen kişi olma özelliğini elde etmiştir. Bu tavır ona, zirvede olan nakli ilimleri tenkit etme imkânı vermiştir. Detayına iyi nüfuz edemediği gerekçeyle tenkit edilebilecek olan bu şüpheliliği, kendi dönemi ve sonrasında krizin fark edilip Osmanlı düşüncesinin tekrar formüle edilerek yaklaşık bir asır devam edecek olan entelektüel bir faaliyeti tetiklemesi bakımından kayda değerdir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin eserleri vefatından bir asır sonra Osmanlı bürokrasisi tarafından yaygın kabul görmüştür. *el-İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* adlı eserinde dönemin Şeyhülislam'ı Bahâî Mehmed Efendi'nin (ö. 1064/1653) bazı fetvalarını akli ilimleri elde etmeden fıkhın yeterli olmayacağı ve bu eksikliğin fakihî gülünç duruma düşüreceği iddiasına delil göstererek eleştirmiştir. Bu ve benzeri durumlar, bu tür tavırlarını diğer İslam ilimleri hakkında da gösteren Kâtip Çelebi'yi tarihten kendi zamanına ilimlerin sınıflandırılması ve varlık mertebesindeki yeri konusunu tespite yöneltmiş olmalıdır. Neticede o, meselenin çözümünün nakli ve akli ilimler dengesi perspektifine bağlı olduğu düşüncesine varmıştır. Bu dengeyi kurarken kendinden önce yapılan bilim tasniflerini kullanmış ve bu tasnifler içinde fıkhın yerine de işaret etmiştir. Teknik yönü ile çok müdekkik olmakla tenkit edilse de tarihi kurgusu ve önerisi bakımından bu tasnifi kayda değerdir. Bu çalışmada Kâtip Çelebi'nin muhtelif eserlerinde yer verdiği bilim tarihi çerçevesinde ilimler tasnifi, bu tasnif içerisinde fıkhı verilen yer ve kendi dönemindeki fukahâyı eleştirileri incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kâtip Çelebi, fıkıh, bilimler tasnifi, matematik, astronomi.

Murat  
ŞİMŞEK<sup>ID</sup>

## **The Place of Fiqh in the Classification of Sciences and the Criticism of the Faqih Who does not Know Mathematics and Astronomy in Kâtip Chalabi**

**Abstract:** Kâtip Chalabi is a scholar who does not feature the ulema class by profession in terms of typology. He has turned this situation into an advantage and has achieved the distinction of being the first person suspecting this training. This attitude has given him the opportunity to critique the traditional (naqli) sciences which were in their golden era. This skepticism has been criticized on the grounds that he was unable to penetrate to the details. Kâtip Chalabi's works after a century of his death, has gained widespread acceptance by the Ottoman bureaucracy. He has criticized the fatwa of Shaykh al-Islam Bahâî (d. 1653) in his book *al-İlhâm al-Mukaddes*. According to him, it is not enough to learn fiqh without acquiring the mental sciences, and it is possible that this situation puts the jurist (faqih) into a ridiculous position. This and similar situations may have directed him to the classification of the sciences. As a result, according to him the solution of this issue is up to the balance between mental and traditional sciences. While establishing this balance, he has used the classification in the history of science and he has pointed to the place of jurisprudence (fiqh) in this classification. Although from the technical aspect this theory has been criticized as not being very scientific, this classification is notable in terms of its historical aspect and suggestions. In this study, we examined the classification of sciences in the works of the Kâtip Chalabi, the place of jurisprudence in this classification and his criticism of the scholars of his time.

**Keywords:** Kâtip Chalabi, fiqh, science classification, mathematics, astronomy.

\* Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: muratsimsek76@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3210-0244>

## I. Giriş: Kâtip Çelebi'ye Göre İlim Kavramı ve Yöntemi

Kâtip Çelebi mutlak anlamda bilginin (*el-ilm*) tanımı konusunda üç ana eğilim olduğunu söyleyerek bunların Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) zikrettiği "ilmi zorunlu gören" görüş; Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) be-nimsediği "ilmi, nazarî ve tarifi güç" kabul eden görüş ve üçüncüsü ise bazı fi-lozof ve kelamcılar tarafından ileri sürülen "ilmi, nazarî ve tanımlanabilir" olarak gören görüşten müteşekkil olduğunu belirtir. En son görüşün tercih edilebilir olduğunu ifade ettikten sonra bazı filozof ve mütekellimler tarafından yapılmış on beş adet tanımı zikreder ve her biri ile ilgili eleştirilerini dile getirir. Bu tanımlardan birini açıktan tercih etmemekle birlikte eserlerinin bazı bölümlerinde filozofların ve bazı kelamcılarının tercih ettiği "bilen ile bilinen arasında bir ilişki bulunduğunun" kesin olduğu görüşünü kabul eder. Nitekim "bir şeyi bilmenin bilen (*el-âlim*) ile bilinen (*el-ma'lûm*) arasında bir ilişki (*ta'alluk*) olup olmadığı" tartışmalı olup çoğunluk mütekellimler bunu kabul etmemektedir. Zira bir şey bilindiğinde zihinde oluşan *suret*, bu suretin zihinde resmolunması (*irtisâm*) ve bu resmi kabul eden nefsin edilgenliği (*infi'âl*) olmak üzere üç şeyin gerçekleştirdiğini nakleder. Ancak bu kez de bilginin bu üç şeyden hangisi olduğu yani nitelik kategorisinden mi (*makûletü'l-keyf*), yoksa edilgenlik kategorisinden mi (*makûletü'l-infi'âl*) ya da bağıntı kategorisinden mi (*makûletü'l-izâfet*) sayılacağı konusunun tartışmalı olduğunu belirtir. Burada Kâtip Çelebi bir tercih yaparak bilginin, nitelik kategorisinden (*makûletü'l-keyf*) sayılmasının en sağlıklı görüş olduğunu ileri sürer.<sup>1</sup>

Kâtip Çelebi entelektüel kişiliğini "Hanefî mezhebinden, İshrâkî meşrebinden" şeklinde tanımlamasına bağlı olarak bilginin (*el-ilm*) sadece bilinene bağlı (*infi'âlî*) ya da bilen (*süje*) - bilinen (*obje*) ilişkisi olarak tanımlanmasını kabul etmez. Çünkü bu, sırf malumun (*obje*) etkisine bağlı bir bilgidir. Dolayısıyla ona göre bilgi, izafet (*relation*), nispet ve taalluk olmadığı gibi dışarıda bilgiden önce var olan bir şeyin (*obje*) tasarımı anlamındaki surete dayalı infialî durum da değildir. O, İslam filozoflarında olduğu gibi bilgi - algı (*ilim - idrak*) problemi çerçevesinde idraki nitelik kategorisine sokarak meseleyi "insanî/nefsânî bir keyfiyet" (*keyfiyyât-ı nef-sâniyye*) adıyla özel bir bölümde yani bilgiyi nitelik kategorisinde insanî/manevî

1 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsî'l-'arabî, ts.), I, 5; Bilal Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009), 299-301; İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2000): 85-86.

bir keyfiyet şeklinde yer alan bir tasarım (*sûret*) olarak görmüştür. Dolayısıyla ona göre en temel bilgi edinme yöntemi "ilhâm-ı ilâhî"dir. *el-İlhâmü'l-mukaddes* adlı risalesinin adı ve içeriği de buna işaret eder.<sup>2</sup>

Kâtip Çelebi, bilgi elde etme yöntemleri (*tarîku'l-ilm*) konusunda ise *nazar* ve *tasfiye* olmak üzere iki metot bulunduğunu söyler. Bunlar, teorik tartışma yöntemini kullananlar (*ehlü'n-nazar ve'l-istidlâl*) ile manevî arınma yöntemini kullananların (*ehlü'r-riyâza ve'l-mücâhedât*) takip ettikleri yöntemlerdir. Ona göre ebedi mutluluk teorik bilgi (*el-ilm*) ile pratiğin (*el-amel*) birlikteliğiyle mümkündür. Biri diğerinin sonucu olup biri olmadan diğerine güvenilmez. Yani bütün mükemmelliği ile bilgiyi elde etmenin yolu akıl yürütme (*tarikatü'l-istidlâl*) ile manevî keşif (*tarikatü'l-müşâhede*) yöntemleridir. Burada Kâtip Çelebi, teorik bilgiden (*el-ilm*) hareketle mistik bilgiye (*el-irfân*) ulaşanların yolunu Hz. İbrahim'in yoluna benzetirken, gayb âleminde hareketle müşâhede âlemini (*âlemüş-şehâde*) keşfedenlerin yolunu ise Hz. Muhammed'in (a.s.) yoluna benzetmektedir. Bu iki yöntemi değerlendirirken ise bilimleri dörde ayırır. Birincisi hariçte kendi başına var olan varlıklara (*el-a'yân*) dair olan hakiki ilimlerdir (*el-ulûmü'l-hakikiyye*). Bunlar manevî arınma yöntemi (*et-tasfiye*) ile elde edilir.<sup>3</sup> Bu ilimler araştırmacının aklının gereğine uygun bir yol izlediği felsefi ilimler (*hikemiyye*) ya da İslam kânununa göre elde edilen şeriat ilimleri olabilir. İkincisi ise mantık vb. zihinlerde (*fi'l-ezhân*) ve sözlerdeki (*el-ibâre*) anlamları araştıran aracı bilimlerdir (*el-ulûmu'l-âliye el-ma'nevîyye*); üçüncüsü yazıdaki ve sözdeki varlığı araştıran ilimlerdir (*el-ulûmu'l-âliye*); dördüncüsü ise Arap diline ilişkin ilimlerdir (*el-Arabiyye*). Son üç bilim sadece akli düşünme yöntemi ile elde edilebilir.<sup>4</sup>

Kâtip Çelebi ayrıca bu iki yöntem arasında bir mukayese de yapmaktadır. Teorik düşünme yönteminde mükemmelleşmenin teorik güç (*el-kuvvetü'n-nazariyye*) ile mümkün olduğunu ve bu gücün heyûlânî akıl, bilfiil akıl, meleke halinde akıl ve müstefad akıl olmak üzere dört mertebede elde edildiğini ifade eder. Manevî arınma yönteminde mükemmelleşmenin ise ilâhî buyruklara ve şeriat hükümlerine göre amel ederek zâhiri düzeltmek (*tehzibü'z-zâhir*), kötü ahlaktan iç dünyayı temizlemek (*tehzibü'l-bâtın*), şüphe ve evhamdan kaçınarak nefsi halis kutsi

2 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 307-8.

3 Kâtip Çelebi bu dörtlü tasnifi Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'den alıntılanmaktadır. Bu dikkate alındığında ilgili nakli hatalıdır. Bu ifadenin doğrusu "Birinci tür bilimler bazen nazar ile tahsîl, bazen tasfiye ile tekmil olunur" şeklinde olmalıdır (bk. Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 313).

4 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 53-54; Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 311-312; İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 514-515.

suretlerle (*es-suverü'l-kudsiyye*) donatmak ve sürekli olarak Allah'ın celal ve cemalini mülahaza etmek şeklinde dört mertebesi bulunan ameli kuvvetle (*el-kuvvetü'l-'ameliyye*) mümkün olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Bütün bunların sonucunda Kâtip Çelebi manevi arınma yöntemini, akılcı düşünme yönteminin önüne almaktadır.<sup>6</sup> Bu da onun "meşrepte işrâkî" olmasının ne demek olduğunu açıklamaktadır. O ayrıca nazar yönteminde tasfiye yöntemine benzeyen bir aşamanın bulunduğu ve buna "zevk yöntemi" (*tarîku'z-zevk*) denildiğini ve bu şekilde elde edilen bilgiye ise zevke dayanan felsefe (*el-hikmetü'z-zevkîyye*) dendiğini belirtir. Bu yöntem, akılla düşünürken birden bire bir manevi arınma yaşanacağı ve bu sayede tıpkı mistikte olduğu gibi Tanrı'nın bilgisindeki kutsi suretlerin temaşaya başlanacağı iddiasını içerir.<sup>7</sup> Bütün bunlarla birlikte nazar ürünü olan bilimleri hiçbir sınırlama yapmaksızın bütünüyle öğrenilmesi gereken bilimler olarak görmesi dikkate alındığında Türk felsefe-bilim tarihinde Kâtip Çelebi'nin düşünce yönteminin baskın özelliği işrâkî çizgide yer almakla birlikte, irfânî-nazarî çizgiye oldukça yakın bir duruşa sahip olduğu söylenebilir.<sup>8</sup>

## II. Disipline Edilmiş (*Müdevven*) İlimler ('*Ulûm/Science*)

Kâtip Çelebi başta fıkıh ve nahiv olmak üzere belli bilgi disiplinlerinin (*es-mâü'l-'ulûmi'l-müdevvene*), bu disiplinlerde ele alınan özel meseleler (*el-mesâilü'l-'mahsûsa*); bu meseleler hakkında delillerle elde edilmiş önermeler (*et-tasdikât*); bu önermeleri her an zihinde hazır tutma yetisi (*el-meleke*) gibi anlamlarda kullanıldığını; bununla birlikte bir disiplin olarak bilimlerin temel unsurları (*el-eczâ'*) olduğunu, bunların ise çözümü aranan meseleleri (*el-mesâil*), ilkeleri (*el-mebâdi'*) ve konuları (*el-mevzû'*) olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Burada müdevven ilim terimi ile ilmin meselelerinden ibaret olan konuları hakkında belli ilkeler çerçevesinde elde edilmiş önermelerin (*et-tasdikât*) yani fıkıh, nahiv, geometri, aritmetik, fizik, tıp vb. tek tek bilimlerin kastedildiği anlaşılır.<sup>10</sup>

5 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 678.

6 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 317.

7 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 318-9.

8 Tartışma için bk. Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 320; İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 116-117, 149-153.

9 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 6.

10 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 321-322.



Bir ilmi o ilim yapan ve diğerlerinden ayıran konuya mevzu denir. Her bilim dalının mevzuu onun saha ve sınırlarını belirler.<sup>11</sup> Terim olarak mevzu, o ilmin kendisine ait zatî arazlarının incelenmesidir.<sup>12</sup> Araz, bir varlığın dışında olduğu halde, ona hamledilen şey; zatî araz ise bir şeye o şey oluşu, yani zatî itibariyle bitişen şeydir. Zatî arazların araştırılmasından maksat, bir ilim dalında mesele müteallik mevzuları bilmektir. Çünkü meselelere ait mevzular da ilim dalının mevzuuna racidir.<sup>13</sup>

İlk dönem İslâm bilginleri eşyanın hakikat ve ahvâlini belirlemek ve eğitimde kolaylık sağlamak amacıyla, tek bir şeyle ilgili zatî özellikleri veya birbiriyle uyumlu şeyleri bir başlık altında toplayıp müstakil bir ilim olarak düzenlemişlerdir. Böylece bütün bunları ilgili ilim dalının mevzuları olarak kabul etmişlerdir. Netice olarak onlar, ilmî disiplinlerin kendine ait mevzuu ve gayesi olduğunu, her birinin iç bütünlüğünü ve birliğini sağlayarak onu müstakil bir ilim dalı haline getiren bir yönü (*cihet-i vahde*) olduğunu söylemişlerdir. Şüphesiz bu yaklaşım, ilim dallarının tanımına da yansımış, ilimler bazen mevzuu itibariyle, bazen de gayesi itibariyle tanımlanmıştır. Meselâ mantık ilminin; "kendisiyle malumların ahvâlinin araştırıldığı bir ilimdir" şeklinde tanımlanması, mevzuu itibariyle yapılan bir tanımken; "riayet edilmesi halinde düşünce hatalarından koruyan kurallar bütünü" şeklindeki tanımı ise gayesini dikkate alarak yapılan bir tanımdır.<sup>14</sup>

İlimler tasnifi konusunda kendinden önceki bilimsel birikimden hareket eden Kâtip Çelebi, mebâdi (bilimin ilkeleri) kavramını; bilimlerde, elde edilmek istenen sonuçların üzerine bina edilmesi için kullanılan bilgiler, yani ilimlerin araştırma sonuçlarını temellendirdikleri öncüller anlamına geldiğini belirtir. Nitekim bunlar ya temel kavramlara ve onların tanımlarına ilişkin (*tasavvuri*) olurlar ki mevzuun, cüzlerin ve zihinde oluşan şeylerin tanımıdır. Ya da çıkarımlara dayalı (*tasdiki/yargısal*) olurlar ki bunlar kıyasları oluşturan hükümlerdir (*kaziye*). Yargısal olanlar ya bizatihi kendisi kanıt olan aksiyomlardır (*el-müteârife*) ya da başka bir ilim dalında mesele olarak ele alınıp açıklandığı için doğru kabul edilen (*el-usûl*

11 Kutluer, "Kâtip Çelebi," 86.

12 Muhammed b. A'la et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, thk. Ali Dehûc, (Beirut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996), I, 7.

13 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 6-7; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7-8; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 43-44; Murat Şimşek, "Mevzû-Mebâdi-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (2012): 62-63.

14 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 6-7; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7; Şimşek, "Mevzû-Mebâdi-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü," 63.

*el-mevzû'a*) yargılardır. O, ikinciye örnek olarak şunu zikreder: Meselâ bir fakih, "bu mesele, icmaya dayalı olarak haramdır" dediğinde durum böyledir. Nitekim icma, fıkihta doğruluğu kabul edilmiş hüccetlerdendir ve de fıkıh usulünün mesailindedir. Görüldüğü gibi fıkıh usulünde bir mesele olan icma, fıkıh için bir ilke olabilmektedir. Eğer bir şeyin doğru kabul edilişi sorgulama (*istinkâr*) yoluyla olursa buna *musâderât*<sup>15</sup> denir. "Bu hüküm istihsan yoluyla sabittir" sözü buna örnektir. Bir kısım fıkıh bilginine göre istihsanın hüccet olmasının doğruluğu *musâderât* yoluyla. Dolayısıyla mukaddimenin, bir şahsa göre *musâderât*tan bir başkasına göre ise doğruluğu kabul edilen asıllardan sayılması mümkündür.<sup>16</sup>

Bilimlerin araştırma problemlerini ifade eden mesaili, "her bilimde konu-yüklem ilişkisini kanıtı dayalı olarak kurmayı sağlamak üzere araştırılan önermeler"dir.<sup>17</sup> Kâtip Çelebi mesaili şu şekilde izah etmektedir: Her ilim dalında müşterek meseleler aynı konu altında tedvin edilmiştir. Dolayısıyla mesail aynı zamanda ilim dalının mevzuu olabilir. Burada birkaç durum söz konusu olabilir. Bazen incelenen spesifik bir meselenin mevzuu, bizzat onun bağlı olduğu ilmin mevzuudur; yani mesail, ilim dalının konusuyla örtüşebilir. Bazen tek bir meselenin mevzuu, zatî araziyle birlikte bağlı bulunduğu ilim dalının da mevzuu olur. Bazen de araştırılan tek bir meselenin mevzuu bağlı bulunduğu ilim dalının mevzuunun zatî bir arazi olabilir. Bazen söz konusu meselenin mevzuu, bağlı bulunduğu ilim dalının mevzuunun bir türü olabilir. Kâtip Çelebi bunların her birine örnekler vermektedir. Burada sadece mevzuun türü olmasına verdiği örneği zikredebiliriz: Meselâ sarf ilminde "isim ya sülâsîdir (üç harfli) ya da mezîddir (üç üzerine ilaveli)" sözü böyledir. Çünkü bu örnek sarf ilmiyle ilgilidir. Sarf ilminin mevzuu kelimedir. Bu örneğin mevzuu olan isim ise sarf ilminin mevzuu olan kelimenin bir türüdür. Bazen araştırılan bir meselenin mevzuu kendisine ait zatî bir araziyle birlikte bağlı bulunduğu ilim dalının mevzuunun türü olabilir.<sup>18</sup>

15 "Musaderât 'ale'l-matlûb" neticenin kıyasın bir cüzü kılınması veya neticenin, kıyasın cüzünden zorunlu olarak çıkması demektir. Meselâ "insan beşerdir ve her beşer gülerdir" öncüllerinden "insan gülerdir" neticesi çıkar. Burada büyük önerme ile matlûb aynı şeydir. Çünkü beşer ve insan kelimeleri müteradiftir. Bu da mefhum birliği demektir... (Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman el-Mar'aşî, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1424/2003), 302); Ayrıca bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 260-263.

16 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 9; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, 63-64; Kutluer, "Kâtip Çelebi," 88; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 384; Şimşek, "Mevzû-Mebâdi-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü," 2012, 64-66.

17 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 9-10. Kutluer, "Kâtip Çelebi," 87.

18 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 9-10; Şimşek, "Mevzû-Mebâdi-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü," 66-67.

Kâtip Çelebi'ye göre bir ilim dalının gayesi, o ilmin bilinçli olarak gözettiği amacı ve bilimsel etkinliğin sağladığı yararı ifade eder. Dolayısıyla da o ilmin elde edilme amacını oluşturur.<sup>19</sup>

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da fıkıh ilmini ele aldığı bölümde Taşköprülüzâde (kâle sâhibü *Miftâhi's-seâde*),<sup>20</sup> Gazzâlî ve Zerkeşî'den alıntılarla giriş yapmaktadır. Fıkıh ilminin tanımını, ilkelerini ve delâlet bahislerini Taşköprülüzâde'den aynıyla şöyle alıntılar:

Bu ilim dalı (fıkıh), tafsîlî delillerden elde edilen (*istinbât*) insan davranışları ile ilgili (*amelî*) tikel (*fer'î*) dînî/hukukî (*şer'î*) yargıları (*el-ahkâm*) araştırır. Bu ilmin ilkeleri (*mebâdî*) usûl-i fıkıh meseleleridir. Ayrıca diğer şer'î ve Arabî ilimlerden destek alır (*istimdâd*). Faydası, meşrû bir şekilde (*ahkâmî*) uygulamayı elde etmektir (*husûlü'l-'amel bih*). Bu ilmi öğrenmekten maksat (*el-garaz*) şer'î işlere (*el-a'mâlûş-şer'iyye*) güç yetirme melekesi elde etmektir. Pratik (*amelî*) ilimlerin gayesi ve maksadı kesin bilgiye (*yakîn*) değil, zannî bilgiye ulaşmaktır. Delillerin en güçlüleri Kitâb ve sünnetin her ne kadar subûtu kat'î olsa da içeriği bakımından çoğu kısmının delâleti zannîdir. Dolayısıyla ictihada açık (mahal) olurlar ve kişinin dilediği mezhep veya müctehidi seçmesi caiz olur...<sup>21</sup>

Bu bilgilerin ardından meşhur dört mezhep ve bunlar içerisinde Hanefiliğin üstünlüğünden bahsedildikten sonra mezhebin meşruiyetini izah sadedinde mukallidin kendi mezhebinin doğru ama hataya ihtimali bulunduğu, muhalifin mezhebini ise hatalı olmakla birlikte doğruya ihtimali bulunduğu inanması gerektiği; bunun ise mezheplerin zanni bilgiye dayanmalarına (*levâzimü'z-zanniyye*) bağlı olduğu anlatılır. İtikadi konularda ise kat'î bilgiye dayanmaları (*levâzimü'l-kat'iyye*) gerektiğinden yukarıdakinin aksine kendi mezhebinin kesinlikle hak olduğuna, muhalifin mezhebinin ise kesinlikle hatalı olduğuna inanılması gerektiği belirtilir.<sup>22</sup>

Kâtip Çelebi ardından Gazzâlî'nin kendi zamanında fıkıh ilmiyle iştigal edenlere yönelik eleştirisine yer verir:

19 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 10. Ayrıca bk. Süleyman b. Veli İzmîrî, *Hâşiyetü'l-Fâzıl el-İzmîrî 'ala Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), I, 77; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, 74; Kutluer, "Kâtip Çelebi," 89.

20 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985), II, 173-174.

21 Taşköprülüzâde, *Miftâh*, II, 173; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1280

22 Taşköprülüzâde, *Miftâh*, II, 173-4; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1280-1

Bazıları *fıkıh* kavramı üzerinde bir nevi anlam daraltması ile tasarrufta bulundular. Nitekim *fıkıh*ın anlamını, fetva konularında ender fûru meselelerini bilmek, fûrû-i *fıkıh*ın illetlerinin incelikleri üzerinde durmak, bu hususta sözü uzatmak ve bununla ilgili görüşleri (*makâlât*) ezberlemek ile sınırlandırdılar. Dolayısıyla fûru meselelerde kim daha derinlemesine bilgi sahibiyse ve bunlarla daha çok iştiğal ediyorsa o kişi “en üstün fakihdir” denilir oldu. Hâlbuki ilk sırada *fıkıh* kavramı, ahiret yolunu bilmek, nefsin afetlerinin inceliklerini ve amelleri ifsat eden şeyleri bilmek, dünyanın değersizliğini kavrama kuvveti, ahiret nimetlerine son derece muttali olmak ve Allah korkusunun kalbi kaplaması anlamlarına kullanılmaktaydı. Allah Teâlâ'nın şu sözü sana bunu ispatlar: “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sıkınırlar.”<sup>23</sup> Burada kendisiyle uyarı ve korkutma yapılacak şey işte bu *fıkıhtır*. Yoksa selem ve icâre gibi teferruat konuları bilmek değildir.<sup>24</sup>

*Keşfü'z-zunûn*'un *fıkıh* usulü bahsinde ise Kâtip Çelebi, bu ilim dalı (*‘ilmu usûli'l-fıkıh*) ile icmâlî delillerden fer'î şer'î hükümlerin çıkarılmasının öğrenildiğini; konusunun, kendilerinden şer'î ahkâmın nasıl çıkarılacağını bilmek bakımından küllî şer'î deliller; ilkelerinin ise bir kısmının Arap dilinden, bir kısmının kelimeler, tefsir ve hadis gibi şer'î ilimlerden, bazılarının ise akli bilimlerden alındığını söyler. Bu ilmin maksadının (*el-garaz*) dört delilden (Kitâb, sünnet, icmâ ve kıyas) fer'î şer'î hükümler çıkarma melekesi kazanmak; faydasının ise bu hükümlerin sağlıklı bir şekilde (*‘alâ vehî's-sıhha*) çıkarılması olduğunu belirtir.<sup>25</sup>

### III. Bilimlerin Sınıflandırılması

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesinde bilginin (*el-‘ilm*) tek bir hakikati olmakla birlikte farklı bakış açılarından onu birçok kısma ayırmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Bir yönden *kadîm-muhdes*; başka bir açıdan *tasavvur-tasdik* şeklinde ikiye ayrılırken, yöntem bakımından ise “nefiste sabit olan bilgi,” “duyularla idrak edilen bilgi” ve “kıyas ile öğrenilen bilgi” şeklinde üçe ayrıldığını belirtir. Mevzusu bakımından ise bilimler ve sanatlar olarak birçok kısma ayrıldığını da ifade eder.<sup>26</sup>

23 Tevbe (9), 122:

24 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi'd-dîn*, I-XVI, (Kahire: *Dâruş-şar‘*, ts.), I, 54; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1281.

25 *Keşfü'z-zunûn*, I, 110; Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 327.

26 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 11.

Kâtip Çelebi, bilimleri (*el-'ulûm*) konuları bakımından tasnif eden beş görüşten bahseder. Bunlar, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin torunu Şeyhülislam Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ et-Teftâzânî'ye (ö. 906/1501) ait bir tasnif (Allâme el-Hafid adıyla zikreder); Sadreddinzâde Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) Sultan I. Ahmed'e (saltanatı 1590-1617) sunduğu *el-Fevâidü'l-hâkâniyye el-Ahmed el-Hâniyye* adlı eserinden nakledilen iki ayrı tasnif; Abdülatîf b. Abdurrahmân b. Ahmed el-Kudsî'nin (ö. 856/1452) *Şifâü'l-müteallim fi âdâbi'l-mu'allim ve'l-müte'allim* adlı eserindeki tasnifi ve beşinci olarak Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* adlı esrindeki tasnifidir.<sup>27</sup>

Yapılan bilim tasnifleri içinde en iyisinin Ebül-Hayr Taşköprülüzâde'ye ait olduğunu söyleyerek onun tasnifini genişçe zikreder.

Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) ve Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) benimsedikleri anlayışa göre varlığın ve dolayısıyla ilimlerin, var oluş bakımından dört mertebesi bulunmaktadır. Bunlar, dış dünyada (*vücûd fi'l-a'yân*), zihinde (*vücûd fi'l-ehân*), sözde (*vücûd fi'l-ibâre*) ve yazıdaki (*vücûd fi'l-kitâbe*) mertebeleridir.<sup>28</sup> Bunlardan son ikisi (*ibâre* ve *kitâbe*) mecâzî, ilki (*a'yân*) hakikî varlık olarak kabul edilirken, zihni varlığın hakikati tartışmalıdır. Öte yandan varlığa ilişkin bu üç (hakikî, mecâzî ve zihni) duruma ait bilimlerin amacı doğrudan kendileri ise buna "nazarî"; kendi dışındakini elde etmek ise "amelî" denmektedir. Bu nazarî ve amelî ilimler araştırmalarını şeriat bakımından yaptığında "şer'î ilimler"; aklın gereği bakımından yaptığında "felsefî ilimler" adını alır. Detay nakilde Kâtip Çelebi'nin bazı hatalı alıntılarından dolayı karmaşık olan duruma *Mevzû'âtü'l-'ulûm* çevirisini çerçevesinde bakıldığında "yazıdaki," "sözdeki" ve "zihindeki" varlıklara ilişkin bilimler yalnızca diğer faydalı bilimleri elde etmenin aracı (*âli*) olabilirken buna karşılık "hâricî" varlığa (*fi'l-a'yân*) dair bilimler ise önce "nazarî" ve "amelî" diye ikiye ayrılmakta sonra da bunların her birinin "şer'î" ve "felsefî" şeklinde ayrıldığı görülmektedir.<sup>29</sup>

Bu bilimlerin madde halinde sıralanması şu şekilde olur:

1. Yazı ile ilgili bilimler (*el-'ulûmü'l-hattıyye/ fi'l-kitâbe*). Aracı (âli) ilimdir.
2. Sözlerle ilgili bilimler (*el-'ulûmü'l-müte'allika bi'l-elfâz/ fi'l-ibâre*). Aracı (âli) ilimdir.
3. Kavramlara ilişkin bilimler (*el-'ulûmü'l-bâhise 'ammâ fi'l-ehân mine'l-ma'kûlât*). Aracı (âli) ilimdir.

27 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 11-18; Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 333-351; Kutluer, "Kâtip Çelebi," 89-95.

28 Taşköprülüzâde, *Miftâh*, II, 173, I, 75-76; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 14.

29 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 14-18; Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 338-341.

4. Hâricî varlığa ilişkin **nazarî-felsefî bilimler** (*el-'ulûmü'l-müte'allika bi'l-a'yân*).  
Metafizik, matematik ve fizik.

5. Hâricî varlığa ilişkin **amelî-felsefî bilimler** (*el-'ulûmü'l-hikemiyye el-'ameliyye*).  
Ahlak, tedbir-i menzil, siyaset.

6. Hâricî varlığa ilişkin **nazarî-şer'î bilimler** (*el-'ulûmü'ş-şer'iyye*).

7. Hâricî varlığa ilişkin **amelî-şer'î bilimler** (*el-'ulûmü't-tasfiye / 'ilmü'l-bâtın*).

Kâtip Çelebi yukarıda yer alan bilimlerden ilk altı maddenin (âli, nazarî-felsefî, amelî-felsefî ve nazarî-şer'î bilimler) yani aklî ve naklî bilimlerin tamamının teorik düşünme yöntemi (*tarîku'n-nazar*) ile elde edilebileceğini; yedinci maddede yer alan amelî-şer'î bilimlerin (*el-'ulûmü'l-bâtine*) ise manevî arınma yöntemi (*tarîku't-tasfiye*) ile elde edileceğini ileri sürer.<sup>30</sup>

Bu sisteme göre ilm-i fıkıh ve ilm-i usul-i fıkıh **hâricî varlığa ilişkin nazarî şer'î bilimler** içerisinde yer almaktadır. Bu tasnifte fıkıh usulü ilmi, ilmü'n-nazar, ilmü'l-münâzara ve ilmü'l-cedel şeklinde üç alt bölüme ayrılırken; fıkıh ilmi ise ferâiz, şurût ve sicillât, kazâ, hükmü'ş-şerâi' ve fetâvâ alt bölümlerine ayrılmıştır.<sup>31</sup>

Kâtip Çelebi ilimleri tasnif ederken astronomi (*ilmü'l-hey'et*) ile ilgili alt bilim dalları arasında zikrettiği *ilmü'l-mevâkît*, *ilmü âleti'z-zilliyye*, *ilmü menâzîli'l-kamer* ve *ilmü mevâkîti's-salât* dalları doğrudan ibadetlerin tespitinde fonksiyonel olan bilimlerdir. Ayrıca o, *ilmü'n-nucûm* (astronomi/hey'et ve *rasat*) ile *ilmü ahkâmî'n-nucûm* (astroloji) arasını ayırarak ikinci kısmı garipsemekte ve vehmiyat kabilinden değerlendirmektedir.<sup>32</sup>

Kâtip Çelebi en son eseri *Mizânü'l-hak*'kın mukaddimesine “aklî ilimlerin luzûmü” başlığını vererek burada İslâmî ilimler (*el-meşrû'ât*) ile aklî ilimleri (*el-ma'kûlât*) birbirini tamamlayan iki unsur olarak gördüğünü ifade eder. Yine aynı eserde “uçmaya cenâhain lâzımdır. Bir kanatla menzil alınmaz. Ma'kûlât ve meşrû'ât cenâhain mesabesindedir” demektedir.<sup>33</sup> Bir başka yerde ise felsefe ve şeriatın uzlaşabilir olduğuna Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı 'alâ'i* adlı eserini “hikmet ile

30 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 350-351.

31 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 17.

32 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 411-418.

33 Katib Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk: En doğruyu seçmek için Hak terazisi / En doğru olanı tercih konusunda Hak ölçü*, tıpkıbasım ve tercüme, Türkçeleştirilenler: Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kocabalı Kitabevi, 2008), 281-280, 323; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 517-520.

şeriatı cem eylemiş" başarılı bir örnek olarak zikretmekte, hatta öğrencilerin bu kitabı canı gibi koruyup, dua ve zikir yerine her an okumaları gerektiğini söylemektedir.<sup>34</sup> Kâtip Çelebi'nin zararlı ve dinen sakıncalı (*mezmûm*) bir bilimin bulunmadığına dair vurgusu<sup>35</sup> Gazzâlî'nin yaptığı bilim sınıflamasına karşı dile getirilmiş bir düşünce olarak anlaşılabilir.<sup>36</sup>

Kâtip Çelebi, bilimlerin sıradüzeni (*merâtibü'l-'ulûm*) meselesinde ise birkaç açıdan konunun değerlendirildiğini söyler. Mesela ona göre fıkıh ilmi, kendisine duyulan ihtiyaç bakımından şereflidir ve ona duyulan ihtiyaç gerçekten çok hayatidir. Bazı ilimler ahlak ilminde olduğu gibi amacı bakımından şerefli sayılırken, Allah'ın kelamını inceleyen tefsir ilmi gibi kimi ilimler konusu bakımından faziletli olurlar. Bazıları ise delilinin kuvveti (*vesâkatü'l-hucce*) bakımından üstün olur (*el-'ulûmü'l-burhâniyye* gibi). Ayrıca metafizik (*el-İlâhiyyât*) gibi bütün bu faziletleri toplayan bilimler de vardır. Talim bakımından da ilimler ehem mühim sıralanmasına konulmuştur. Mesela bir memlekette mirası (dine uygun olarak) taksim edecek bir ya da iki kişiden başkası bulunmazken buna karşılık orada yirmi fakih bulunursa bu takdirde o memlekette aritmetik tahsili fıkıh öğretiminden daha gerekli olur. Bu konuyu Kâtip Çelebi farz-ı ayn ve farz-ı kifâye terimleri bağlamında ele almıştır.<sup>37</sup>

Hangi ilmi talep etmenin farz olduğu konusunda ehl-i ilim arasında büyük tartışmaların bulunduğuna işaret eden Kâtip Çelebi, müfessir ve muhaddislere göre Kitâb ve sünnet bilgisi; fukahâyâ göre "helal ve haram bilgisi" olan fıkıh ilmi; kalamcılara göre şeriatın esası olan "tevhîd" in idrakini sağlayan kelam ilmi; sûfilere göre kalb ilmi ve ilhâm (*ma'rifetü'l-havâtır*); ehl-i hakk'a göre ise mükâşefe ilmi olduğunu söylemiştir. Doğruya en yakın (*tahkik*) görüşün ise iman esaslarını bilmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>38</sup>

Kâtip Çelebi'nin ilimlerin fazilet ve üstünlük mertebeleri bakımından tasnifinde şöyle bir sonuca varılabilir: Ona göre piramidin en üstünde "nazarî şer'î bilimler" (*ma'rifetü'l-i'tikâd*) ile amelî şer'î bilimler (*ma'rifetü'l-âfât*) yer almaktadır. Ardından ikinci basamakta "amelî felsefî bilimler" yani ahlak ve siyaset gelmektedir. Üçüncü ve son basamakta ise aracı bilimler olan yazıda (*fi'l-kitâbe*), sözde (*fi'l-i-*

34 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 287 (tıpkıbasım), Gökyay, 29; Uludağ, 157.

35 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 22-23.

36 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 384.

37 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 19, 23-24; Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 365-9.

38 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 57.

*bâre*) ve zihindeki (*fi'l-ezhân*) varlıklara ilişkin bilimler yer almaktadır. Yine Kâtip Çelebi'ye göre bu ilimlerin tamamı farz-ı kifâye kategorisinde yer almaktadır. Farz-ı ayn bilgiler ise ilmihal bilgilerinde olduğu gibi kişinin zaruri olarak elde etmesi gereken birtakım bilgilerden ibaret olup, bunlar gerçek anlamda birer bilim dalı (fen) değildir.<sup>39</sup>

Kâtip Çelebi eğitim öğretim (*et-ta'lim*) açısından ilimlerin önem sıralamasına da işaret etmektedir. Dil bilgisi gibi bilimlere hazırlık mahiyetindeki derslerin önce, doğrudan maksut olan bilimlerin sonra okutulması gerektiğini; örneğin kelime ve cümle incelemesi ile ilgili derslerin kavramlarla ilgili derslere hazırlık mahiyetinde olduğu için öne alınması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre edebiyat mantıktan önce, bunların her ikisi fıkıh usulünden önce ve fıkıh usulü de hilâf dersinden önce okutulmalıdır. Kâtip Çelebi *ilm-i hilâf* ile cedeli özdeşleştirmekte, ancak temelde mantığın bir bölümü olan cedelin İslâmî ilimlerde dinî kıyaslara has kılındığını da ifade etmektedir.<sup>40</sup>

Kâtip Çelebi'ye göre ders konuları arasında öncelik sıralama ölçütleri şunlardır:

1. Bir konunun kendisinden sonra okutulacak konudan daha önemli olması. Örneğin fıkıh dersinde farz-ı ayn (ferdî yükümlülük) farz-ı kifâyeden (genel yükümlülük), farz-ı kifâye müstehaptan, müstehap da mubahtan önce öğretilir.
2. Önce okutulması gereken dersin bir sonraki için hazırlık niteliğinde olması. Mantıktan önce dilbilgisi okutulması gibi.
3. Önceki konunun sonrakinin bir parçası niteliğinde olması. Dilbilgisi derslerinde kelime yapı bilimi (*sarf*), cümle bilgisinden (*nahiv*) önce okutulmalıdır.<sup>41</sup>

#### IV. Kâtip Çelebi'nin, Çağdaşı Olan Fukahâyı Tenkidi

Kâtip Çelebi kendi zamanı Osmanlı İstanbul'unda medreselerin durumu ve müfredatı konusunda bazı gözlemlerini nakletmektedir. Fatih Sultan Mehmed Han (ö. 886/1481) Semâniye Medreselerini bina ettiğinde usulüne uygun olarak tedrisat yapılmak üzere vakfiyesine *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkîf* derslerini tayin ettiğini aktarmaktadır. Sultan Süleyman Han (ö. 974/1566) zamanına kadar hik-

39 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 367-9.

40 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 721.

41 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 23-24; George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, tercüme ve inceleme Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik, 2012), 140.



met ile şeriat ilimlerini kendilerinde toplayan muhakkik âlimlerin devam ettiğini, ancak daha sonraları "bu dersler felsefiyattır" diyerek kaldırılıp yerine *el-Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin okunmasının makul görüldüğünü, lakin sadece bunlarla iktifa etmek makul olmadığı için bunun neticesinde "ne felsefiyât ne de *Hidâye* ve *Ekmel* kaldı" diyerek serzenişini dile getirmektedir. Böylece Rûm diyarında ilim pazarına kesat geldiğini, ehil insanların yok olmaya yüz tuttuğunu söyler.<sup>42</sup>

Yukarıda ifade edilen umumi tenkide ek olarak, Kâtip Çelebi *el-İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* adlı risâlesinde özellikle fıkıh ile diğer akli ilimlerin münasebetine vurgu yapmış;<sup>43</sup> çağdaşı olan fıkıhçıları şu açılardan tenkit etmiştir:

42 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, , 676-680; a.mlf., *Mizânü'l-hakk*, 283 (tıpkıbasım), Gökyay, 21; Uludağ, 150. Kâtip Çelebi'nin medreselerle ilgili tespitlerinin tenkidi için bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 526-529; Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri -XIX. Asır-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 89-90.

43 Bedii N. Şehsuvaroğlu makalesinde *el-İlhâm*'ın Süleymaniye Ktp. Hamidiye 993/2 numarada kayıtlı nüshasının tıpkıbasımını ve bu nüshanın Yeni Türkçe (latinize) halini yayımlamış, ayrıca eserin içerik ve değerlendirmesi ile birlikte Kâtip Çelebi'nin eserlerini yazılış tarihine göre bir kronoloji denemesinde bulunmuştur. İki ayrı kronoloji zikreden Şehsuvaroğlu, ilkinin *Mizânü'l-hakk*'taki otobiyografiyi esas alarak, ikincisini ise Süleymaniye Ktp. Lala İsmail 694 numarada kayıtlı mecmuanın sonunda "merhum Kâtip Çelebi'nin müellefâtıdır" kaydı ile verilen bilgilere göre eser sıralamasını zikretmiştir. İkinci listede "hey'et risalesi" adıyla zikredilen eserin *el-İlhâm* olabileceğini söylemektedir. Şehsuvaroğlu risalenin yazılma tarihinin kesin olarak bilinmemekle birlikte eserlerin sıralanışından 1064/1653 olabileceğini belirtmektedir (Bedii N. Şehsuvaroğlu, "İlham-al Mukaddes min-al Feyz-al Akdes Risâlesi ve Kâtip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz," *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* içinde, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 143-144). Bu tarih tespitinde ayrıca risâlede Bahâî Efendi'den (ö. 1064/1654) "merhum Şeyhülislam" şeklinde bahsetmesi (Kâtip Çelebi, *el-İlhâm*, Süleymâniye Ktp. Hamidiye, nr. 993/2, vr. 48<sup>b</sup> (Şehsuvaroğlu tıpkıbasım, 175) onun vefatından sonraki bir tarih olduğuna işaret olabilir. Cihannümâ adlı eserinde de bu olaydan detaylıca bahsetmesi de dikkate alınmalıdır (Kâtip Çelebi, *Kitâb-ı Cihannümâ*, Müteferrika baskısı, Matbaa-ı Amire, 21). *Cihannümâ*'nın yazılışının uzun bir zaman dilimine yayılmış olma ihtimali de vardır. Yine *Mizanü'l-hakk*'ta bu olayı nakletmektedir (282). *el-İlhâmü'l-mukaddes*'in Süleymaniye Kütüphanesi (Mahmud Efendi, nr. 1938; Hamidiye, nr. 993, vr. 40<sup>b</sup>-49<sup>b</sup>; Lala İsmâil, nr. 694, vr. 81<sup>a</sup>-86<sup>b</sup>; Dügümlü Baba, nr. 444'teki mecmua içinde), Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki mecmua içinde (nr. 4075) ve Ankara Millî Kütüphane'de (06 Mil Yz A 529) nüshaları vardır. Eseri Bedii N. Şehsuvaroğlu (Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 151-163) ve Muhammed Hamidullah ("Ârâü Kâtip Çelebi fi ba'zı'l-mesâilü'l-fikhiyye el-müteessire bi 'ilmi'l-heyeti'l-cedid (Kâtip Çelebi'nin *el-İlhâm-ul-Mukaddes min'el-Feyzi'l-Akdesi* [Metin neşri])," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* IV, sayı: 3-4, (1971): 153-215) tıpkıbasım halinde neşretmişlerdir. Muhammed Hamidullah, Gökyay'ın İslam Ansiklopedisi'nde zikrettiği nüshaların hepsinin nâkıs olduğunu, nitekim o nüshalarda harita çizili kısmın beyaz sayfa olduğunu belirtir. Kendisinin üç farklı nüsha daha tespit ettiğini, bunların İstanbul Üniversitesi Ktp. nr. 161, 1819, 9598'de yer aldığını ve en okunaklı hattın ilk nüsha olduğunu söyler (155).

## Matematik, Astronomi ve Coğrafya Bilgisinden Yoksun Olmak

İstidat sahibi talebelere ders ve müzakere esnasında eşyanın hakikatine dair olan (aklı ve felsefi) ilimleri tahsile teşvik ettiğini ve *Mizân* adlı eserini de bu amaçla yazdığını belirtir. Ardından akli ve felsefi ilimlerin önemini beyan için dört örnek zikreder:

1. Hendese (geometri) bilen müftü ile bilmeyen müftünün fetvası. Bir kişi boyu, eni ve derinliği 4 arşın (zira) olan bir kuyuyu kazması için 8 akçe karşılığında bir işçi tutmuştu. İşçi boyu, eni ve derinliği iki zira olan bir kuyu kazıp karşılığında 4 akçe talep etti. Müftüden fetva istediler. Hendese bilmeyen müftü “dört akçe hakkıdır” dedi. Hendese bilen müftü ise “hakkı bir akçedir” diye fetva verdi. Doğrusu da budur.

2. Hendese bilen kadı ile bilmeyen kadının hükmü. Bir kişi, boyu ve eni 100 arşın (*zira*) bir tarlayı birine satıp, teslim ederken bu tarlaya karşı boyu ve eni ellışer arşın iki tarla verdi. Aralarında anlaşmazlık vaki oldu. Hendese bilmeyen bir kadıya vardılar “hakkı budur” dedi. Sonra hendese bilen bir kadı bulup davayı anlattılar. “Bu, hakkının yarısıdır” dedi. O kişinin hakkı da budur. Bunların aslını bilmeyi murat eden matematik (*riyaziyyat*) görmeye heves eyleye.

3. Allâme Beyzâvi “Ay için bir takım menziller tayin ettik” (Yâsin 36, 39) ayetinin tefsirinde ayın 28 menzilini beyan ettikten sonra “Ay her gece bu menzillerden birine iner; bunda bir hata olmadığı gibi geri kalma da olmaz” demiştir. Eğer ayın her menzile inişi aynı vakitte olsaydı zikredilen söz doğru olurdu. Lakin durum öyle değildir. Ay bazen gecenin ortasında bir menzilden başka bir menzile intikal eder. Bazen de bir gecede iki menzilde hareket eder. Her menzil için takriben on üç derece belirli had vardır. Ayın seyri bazen on bir derece, bazen on üç derece olur. Bu hususun aslına vukuf murat eden nücüm ve felekiyat (astronomi) fenlerini göre.

4. Bir maddede ayette “beyne’s-seddeyn” olarak geçen sedd-i İskender’in Ermeniyye ve Azerbaycan dağları diyerek Tebriz semti diye yazmışlardır. Bu da vakıya mutabık değildir. Aslını bilmek isteyen coğrafya ilmini inceleye.

Kâtip Çelebi *Mizân*’da “Riyaziyyat dersleriyle meşguliyetim esnasında üç mesele aklıma gelmişti. Bunları fıkhi meselelere çevirip merhum Şeyhülislam Bahâî Efendi’ye (ö. 1064/1654) sormuştum.”<sup>44</sup> diyerek *el-İlhâmü'l-mukaddes* risalesine atıfta bulunmuştur. Yine onun *Recmü'r-râcim bi's-sîn ve'l-cîm* adında 1064-65 (1653-55)

44 Katib Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 282 (tıpkıbasım), Gökyay, 22-23; Uludağ, 150-151.

yılları arasında yazdığı bir eserden bahsedilir. Bu yıllar arasında Şeyhülislamın yazılarından garip fıkıh meselelerini, güç ve içinden kolay çıkılmaz acayip fetvaları bir araya toplayarak vücuda getirmiştir. Eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>45</sup>

Kâtip Çelebi'nin düşüncesinde öne çıkan kavramlardan ikisi "tanrısal hikmet" (*el-hikmetü'l-ilâhiyye*) ve tanrısal ilhamdır (*el-ilhâmü'l-ilâhî*). Ona göre mesela insanın konuşmasını sağlayan doğal gereçlere sahip olmak tanrısal hikmet sayesinde ve de konuşmayı başarabilecek şekilde sesi ve nefesi kullanabilmek, harfleri ses olarak çıkarabilmek de tanrısal ilhâm sayesinde. Hatta insanlar toplum halinde yaşama tecrübesini akıl ile değil, tanrısal hikmetin gönderdiği peygamberler ve indirdiği kitaplar sayesinde başarabilmiştir. Yine ona göre bilimler de tanrısal lütuflar (*minahun ilâhiyyun*) ve tanrısal armağanlardır (*mevâhib samedâniyye*). Zira manevî âlem taşkın deniz gibi geniştir ve *İlâhî Feyz* kesintisiz ve sonsuzdur.<sup>46</sup> Nitekim vaktiyle astronomi ilmiyle uğraşırken aklına gelen soruları (altı sorudan üçünü) fıkıh formuna çevirerek Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi'ye yazarak fetva isteyip de işe yarar bir cevap alamadığında hazırladığı risalesinin girişinde de yukarıdaki düşüncesinin bir uygulaması olarak kaleme aldığını açıkça ifade ettiği görülür. Kâtip Çelebi şöyle demiştir:

Fenn-i heyetle iştigal esnasında ve mimmâ yüs'el anhü ve yüstağreb kabinden üç mesele hatıra hutur edip mesail-i fikihiyyeye irca ile ulemâ-i asra arz olundukda şifâ-i sadr hâsil olacak cevap sâdir olmayıp bilâhare Feyz-i Akdes cânibine teveccüh ve şerhine müteallik âlem-i manadan vârid olan mezâyâ ile tafakkuh olunup ismine *el-İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* denildi... Tâ ki ismi müsemmasına mutâbık ve zâhiri fehvâsına muvâfık ola.<sup>47</sup>

Şeyhülislam, bu sorulardan sadece ikincisine cevap yazmış ve bu cevabı fetva emini Şeyhzâde'ye teslim etmiş, Kâtip Çelebi'ye herhangi bir cevap gönderilmemiştir. Bunun üzerine o, bu sorulara cevap olması için değil, ancak soruların daha iyi anlaşılması (*şerh*) için cevaplardan daha doyurucu açıklamalar içeren bu risalesini yazmıştır. O, bu risalede zikrettiği meselelerin halline kalkışmamış, muhtelif fıkıh âlimlerinin bu meselelere temas eden eserlerinden faydalanarak sadece onları açıklamakla yetinmiştir.<sup>48</sup>

45 Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler* (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1968), 23.

46 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 308-309.

47 Kâtip Çelebi, *el-İlhâm*, vr. 40<sup>b</sup> (Şehsuvaroğlu, 167, tıpkıbasım; Hamidullah, 169, tıpkıbasım).

48 Gökyay, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, 20.

Kâtip Çelebi, risalenin yazılış serüvenini açıkladıktan sonra “Bu risâle bir *temhîd* ve üç *ta’lîm* üzere tertîb olundu” diyerek risalesine başlamıştır. Kısaca risalenin içeriğinden bahsedelim.

*Temhîd*’de Bahâî Efendi’ye sorulan üç soru zikredilir ve bir tenbihte bulunularak bu sorulara cevap verilmekten ziyade konuların izahının (*şerh*) yapılacağı bildirilir.

Ta’lîm-i evvel: 90. enlem konusuna ayrılmıştır. Burada *tezkire*, *tenbîh*, *tezyîl* ve *hâtîmetü’t-ta’lîm* alt başlıkları bulunur. *Tezkire*’de “mübtedîye tebsire ve müntehîye tezkire” olması için astronomi ilminin (*fenn-i hey’et*) terimlerinden kifayet miktarınca bahsedilmektedir. Bu mukaddimenin ardından *Mültekâ* yazarı İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî’nin (ö. 956/1549) *Gunyetü’l-mütemellî fi şerhi Münyeti’l-musallî*<sup>49</sup> adlı eserinden uzun bir alıntı yaparak<sup>50</sup> namaz vakitlerinin gerçekleşmediği 90. enlemden itibaren namazların nasıl edileceği konusunda Hanefî fukahâsının görüşlerini nakletmektedir. Bu alıntıda Burhânüleimme, Zahirüddin Mergînânî, Şemsüleimme el-Hulvânî ve Şeyh Bakkâlî tarafından beyan edilen görüşler nakledilmiştir. Ardından Kâtip Çelebi, enlemler ve burçlar çerçevesinde vakitler konusunu astronomi terimleriyle açıklamaktadır. *Tenbîh*’te ise öğle ve ikinci vakitlerinin tespitinde gölge boyu meselesini Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve Şâfiî’nin görüşleri çerçevesinde ilgili fikhî tartışmayı naklettikten sonra, *Şerh-i Çağmînî*’den nakille astronomi ilmi açısından izah getirir. Ardından İbnü’l-Hümâm’ın klasik Hanefî görüşünü değerlendirir. *Tezyîl*’de ise gece ve gündüzün tam olarak belirlenmediği yerlerde ramazan hilalinin tespiti ve gün takdiri ile oruç meselelerine astronomi açısından değinir. *Hâtîme*’de ise yukarıda tartışılan konuların farazi olmayıp fi’lî İngiliz ve Portekiz gemilerinin hatta İslamiyândan bazı korsan gemilerinin kuzey kutbuna sefer ettiklerine dair haberler aldıklarını beyan eder.

*Ta’lîm-i sâni*’de kıyamet alametlerinden güneşin batıdan doğması konusunu ele almaktadır. Önce konuyla ilgili hadisleri sahih ve sünen kitaplarından naklettikten sonra Takıyyüddin er-Râsîd’in *Sidretü’l-müntehâ* adlı zîc kitabından nakilde bulunur. Takıyyüddin’in kelâmı çerçevesinde elde edilen anlama göre aşağıda zikredilecek olan Zeyd’in astronomi ilmine göre tevfiik iddiasının imkân dâhilinde olmadığını da belirtir.

49 Sedidüddin Kâşgarî’nin (ö. 705/1305) *Münyetü’l-musallî* adlı eserine Halebî’nin yazdığı şerhtir. Tahâret ve namaz konularını Hanefî fikhına göre ayrıntılı biçimde ele alan kitap uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Birçok defa basılan eser *Halebî kebîr* diye tanınır (bk. Şükrü Selim Has, “Halebî, İbrâhîm b. Muhammed,” *DİA*, XV, 1993, 232).

50 Burhaneddin İbrâhîm Halebî, *Halebî kebîr* (Ali Bey Matbaası, 1295), 23-232.

*Ta'lim-i sâlis*'de ise Mekke şehrinden başka bir mekânda dört yönün de kible olduğu bir mekânın olup olmadığı tartışılır. Burada Molla Hüsrev'in *ed-Dürer*'inden alıntıyla konuya işaret ettikten sonra böyle bir mekânın var olduğu ve yeni dünyadan öte bahr-i sūr'da 250 derece boylam ve 21 derece güney enleminde Moğoliyan'dan 50 derece ileride Çin sahilleri ile Peru sahilleri ortasında bir yere tekabül ettiğini nakleder.<sup>51</sup>

*Tezyil*'de ise Şeyhülislam Bahâî Efendi'nin ikinci soruya verdiği cevabın fetvâ emini Şeyhzâde Efendi tarafından yazılan suretini aynen naklettikten sonra hatalarını beyan ettiği *İslâh-ı cevâb* ile risale sona ermiştir.<sup>52</sup>

Kâtip Çelebi'nin Bahâî Efendi'nin fetvasını aynıyla nakledip ardından tenkit etmesi bilimsel atıf tekniklerine riayetinin göstergesidir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin kendine özgü bir tavırla *Cihannümâ*'da (yabancı kaynak ve kavramlar dâhil) ve diğer eserlerinde yararlandığı kaynakların listesini vermesi hatta naklettiği bilgilerin hangi kaynaktan alındığını yeri geldikçe belirtmesi<sup>53</sup> de bu titizliğine işarettir. Nitekim *el-İlhâm*'da Takiyyüddin er-Râsîd'ın *Sidretü'l-müntehâ*'sı, Çağmîni şerhi, Halebî'nin *Gunye*'si (*Halebî kebir*), Bahâî Efendi'nin fetvası kaynak olarak kullanılmıştır.

Kâtip Çelebi *Cihannümâ*'nın girişinde yerkürenin küreselliğine bağlı olarak ortaya çıkan bazı şaşkırtıcı durumlar olduğunu söyleyerek (kâide-i istidâreye mebni fennin mesâil-i garîbesi vardır) bunlarla ilgili altı soru zikretmektedir. Bunlardan ilki şöyledir: Bir günün aynı zaman zarfında üç şahsa farklı görünmesidir (yevm-i vâhidin üç şahsa nisbeti muğâyir olmak). Örneğin, aynı yerde bulunan üç kişiden biri doğuya, diğeri batıya gitse ve öteki de yerinde kalsa; doğuya ve batıya gidenler doğru bir çizgi (hatt-ı müstakîm) halinde ve eşit hızla (hareket-i müsaviye) yürüseler ve tekrar doğuya giden batıdan ve batıya giden doğudan gelerek o sabit duran şahsın yanında buluşsalar, o gün duran kişi için Cuma ise, doğuya gidene göre o gün Cumartesi, batıya giden kişi için Perşembe olur.<sup>54</sup>

51 Kâtip Çelebi'nin ekvatora paralel olan enlem derecelerini isabetli verdiği görülür. Nitekim günümüz bilgilerine göre Kâbe koordinatları 21.42252 Kuzey Enlemi ile 39.8206 doğu boylamıdır. Kâtip Çelebi'nin, Kâbe'nin bulunduğu mekânın tam arka yüzünün koordinatını 21. güney enlemi olarak vermesi günümüz verilerine uygundur. Ancak onun, 250 derece boylam hesabını neye göre yaptığı anlaşılammaktadır. Bu mekân günümüz verilerine göre yaklaşık 140. derece batı boylamına tekabül etmektedir. Toplam meridyen sayısı 360 olarak düşünüldüğünde, doğu meridyeni esas alınarak hesap edildiğinde bugünkü verilerle 220 derece olmaktadır. Dolayısıyla başlangıç meridyenini İstanbul olarak almış olmalıdır. Bugünkü verilerle İstanbul 28.9766 boylamında yer almaktadır. Dolayısıyla yaklaşık 30 derecelik fark oradan kaynaklanmış olmalıdır.

52 Kâtip Çelebi, *el-İlhâmü'l-mukaddes min feyzi'l-akdes*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 993/2, vr. 40<sup>b</sup>-49<sup>b</sup> (Şehsuvaroğlu, 167-176, tıpkıbasım); İstanbul Üniversitesi Ktp. nr. 161, 1819, 9598 (M. Hamidullah, 169-190, tıpkıbasım).

53 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 85.

54 Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, I, 21; Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 85. Kâtip Çelebi, muhtemelen bu örneği farazi olarak zikretmiştir.

İkinci soru şudur: Yeryüzünde derin bir kuyu ve kuyunun üzerinde uzun bir minare olduğu düşünülse, kuyu dibinde bir kâse su doldurup, o suyu minarenin tepesindeyken geri o kâseye koysalar, suyun fazla geldiği görülür.

Üçüncüsü şöyledir: Bir minarenin şerefesindeki iki ayrı noktadan birer taş atılsa taşların düştüğü yerler arasındaki mesafe atıldıkları yerler arasındaki mesafeden daha kısa olur. Mesela şerefenin bir kenarından diğer kenarı iki zira olsa, taşın düştüğü yerdeki mesafe iki ziradan az olur. Aynı şekilde iki duvarın tavan ve temeldeki uzunlukları birbirine eşit olmaz. Çünkü iki çekülün (*şâkül*) başlangıç ve bitiş yerleri aynı olmaz.

Kâtip Çelebi burada bir uyarıda (*tenbîh*) bulunarak bu soruların anlamlı olabilmesi için sözü edilen minarenin ve duvarın gayet yüksek, kuyunun da oldukça derin olması gerektiğini, farkların ancak bu şekilde hissedilebilir oranda görülebileceğini söyler. Yukarıda zikredilen üç sorunun cevabını şu şekilde açıklar: Birinci sorunun cevabı güneşin seyir yönüyle ilgilidir; yedi gün seyrettiği düşünülürse batıya giden kişi güneşle birlikte seyrettiği için başlangıç noktasına güneşe göre bir gündüz ve bir gece kadar önce varacaktır. Doğuya giden kişi ise güneşin seyir yönünün aksine hareket ettiği için başlangıç noktasına ulaştığında toplam bir gün zaman kaybetmiş olacaktır. İkinci sorunun cevabı, kuyunun dibine inildikçe kâsenin kavisinin büzülmesi ve minarenin tepesine çıkıldıkça genişlemesi ile ilgilidir. Üçüncü sorunun cevabı ise yerin merkezine varıldıkça mesafelerin birbirine yaklaşması ile ilgilidir.<sup>55</sup>

Kâtip Çelebi *Cihannümâ*'da bir lâhika açarak şu olayı aktarır:

Bundan akdem bu mesâile müşakil üç mesele hâtıra hutur edip mesâil-i fıkhiyyeye ircâ ile Şeyhülislam Bahâî Efendi'den istifta etmiştim. Cevap sâdır olmakla feyzi akdes canibine teveccüh ve şerhine müteallık âlem-i ma'nâdan vârid olan mezâyâ ile tefakkuh olunup ismine *el-İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* demiştim.<sup>56</sup>

Bu ifade bize *el-İlhâm*'ın, *Cihannümâ* adlı eserden önce yazıldığını veya en azından bu eserin girişinin yazımından önce kaleme alındığını göstermektedir.

Kâtip Çelebi, *el-İlhâm* adlı eserde yer verdiği bu üç soruyu yukarıdaki anekdotu anlattıktan sonra *Cihannümâ*'da da zikreder. Birincisi, İngiliz gemileri ile 90. derece

55 Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, I, 20-21.

56 Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, I, 21.

(enlemine kuzey kutbuna) varan bir kişinin altı ay gündüz, altı ay gece olan bu yerde beş vakit namazını ve ramazan orucunu ne şekilde eda eder. İkinci soru ise Zeyd ile Amr kıyamet alametlerinden güneşin batıdan doğması meselesinde tartışmalar, Zeyd bu meselenin astronomi kurallarına göre izahının (tatbik) mümkün olduğunu söylese ve Amr bunu inkâr etse; Zeyd bu meselenin Takıyyüddîn er-Râsîd'ın (ö. 993/1585) görüşüne göre astronomiye uygunluğunu (*vech-i tevfiği*) şöyle açıklasa: Burçlar kuşağı ekliptiğin total eğiminden (*meyl-i külli*) geçtiğinde uzun zaman içinde ekvator ufkuyla (*ufuk-ı istivâ*) çakışır (*muntabık*) duruma gelir. Diğer gezegenlerin ekvatorları (mıntakaları) da bunun gibi çakışık olursa güneş batıdan doğmuş olur. Amr inkârında ısrarcı olup, bu şekilde izahın mümkün olmadığını, eğer mümkün olursa üç talak ile avradım boş olsun dese karısı boş olur mu? diye sormuştur.

Üçüncüsü ise şöyledir: Zeyd, Mekke şehrinden başka bir yerde bir mekân vardır ki o mekânda dört yön de kıbledir dese, Amr bunu inkâr etse ve böyle bir yerin var olup olmamasına köle azat etmeyi şart koşsalar, hangisi için vaki olur?<sup>57</sup>

Kâtip Çelebi Şeyhülislâm Bahâî Efendi'nin ikinci soruya verdiği fetvanın aynı nakleder. Fetvâ şöyledir:

el-Cevâb: Vech-i tevfiği böyle beyan eylemek fenn-i mezbûrdan filcümle haberdâr olan kimsenin işi değildir. Mıntakatü'l-burûc ufku istivâyâ muntabık olmak emri muhaldir olduğu surette intibâk-ı mezbûr şemsin mağribden tulû'unu iktiza eder diyenin bî vech ve bî ma'nâ sözüdür. Fenn-i mezbûrdan haberdâr olanlar kat'an hükmümüzün illetini bilirler. Evet, mümkündür ki arz-ı beled tamam meyl-i külliden ezyed ve arz-ı tis'inden ekal olan mevâzın ba'zında mesela güneş burûc-ı muavvecete't-tulû'un birinde bulunup onların da tulû'u ile gurubu beyninde zaman-ı kesire muhtaç olmaz derecelerinde olsa mümkün olur ki nisf-ı garbî-yi ufukdan hem tâli' ve hem yine onda gârib ola. Bazı vucûhile dahî mümkündür. Tafsilden ictinâb olunub zikr olunmadı. Amma bununla ve emsâli ile tatbik kâbil değildir. Zîrâ alâyimden olan tulû' mine'l-mağrib henüz dahî olmamıştır. Bu zikrettiğimiz ve bunun emsâli olup yürümededir. Bu müceb-i fenn-i tulû' ve gurûba müteallık bir hâl yoktur ki mutevakka'u'l-vukû' olup şimdiye değin olmamış ola. Pes Zeyd'in avratı üç talak boş olur. Ketebehû el-fakîr Muhammed Bahâî, 'ufiye anhu.<sup>58</sup>

57 Bu üç meselenin zikredildiği eserler: Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, I, 22; a.mlf., *el-İlhâm*, vr 40<sup>b</sup>-41<sup>a</sup> (Şehsuvaroğlu 152, 167, tıpkıbasım; Muhammed Hamidullah, 170, tıpkıbasım); Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 86-87.

58 Kâtip Çelebi, *el-İlhâm*, vr. 49<sup>a</sup> (Şehsuvaroğlu, tıpkıbasım, 175); (M. Hamidullah, tıpkıbasım, 189).

Kâtip Çelebi aynıyla fetvâ metnini aktardıktan sonra “İslâh-ı cevâb” başlığıyla bu fetvayı şöyle tenkit eder:

Bu cevâbda habt ve ifsâd vardır birkaç veçhile. Evvelâ vech-i tevfiği böyle beyan eylemek fenn-i mezbûrdan filcümle haberdâr olan kimsenin işi değildir. Mıntakatü'l-burûc ufk-u istivâyâya muntabık olmak emr-i muhaldir dediği yerinde değildir. Zîrâ istihâlesine zâhib olduğu husûsu Takiyyüddîn er-Râsîd *Sidretü'l-müntehâ*'da kavîyyu'z-zan ve rubbemâ vaka'a'l-cezm diye rasadlar delâletıyla isbat eder. Nitekim nakl olundu. Pes bu hüküm adem-i vukûf ve cehilden sâdır olmuş olur.

Sâniyen âfâk-ı mâyle'nin arz-ı tis'ine karîb yerlerinde mümkün olur ki nisf-ı garb-i ufukdan hem tâlî' hem gârib ola dediği dahî habt-ı fâhiştir. Zîrâ ol yerlerdeki atvel-i nehâr 23 saat kadar dahî ziyâde ve nâkıstır. Kutb-i şimâlî semtinde dâire-i nisf-ı nehârî beledi karîb yerde gurûb edip cânib-i şarkda ona karîb yerden geri tulû' eder. Pes tulû' ve gurûb nisf-ı şimâlîde olmuş olmaz; nisf-ı garbîde olmuş olur. Bazı vucûh ile dahî mümkündür, dediği halıtyâtı geri kendi beğenmeyip tatbîki kâbil olmadığını gösterir. Ol mahalle gelince yazılan lağv-ı mahzûd. Zîrâ dava âhır zamanda olacak tulû'a imkan-ı tatbîk davasıdır. Bu siyâkda hergün olan tulû' ve gurûb ahvâli söylenmek de'bi muhassılın değildir.

Sâlisen Zeyd'in avradı talâkına hüküm asl-ı meseleyi ademi tasavvur ve telâşiden nâşîdir. Zîrâ Zeyd'in şartta medhali yok ki avradı boş ola. Maazâlik bu hüküm sahih değil, hatadır. Zîrâ talâkı imkân-ı tatbîk şartına ta'lîk eyleyen Amr olup, tatbîk kâbil olmayacak vukû-ı talak lâzım gelmez. Nitekim bu risâlede mahall-i gurûbdan tulû' etmiş olmaz demekle ademi vukû-ı talâka işaret olunmuştu. Pes cevâb-ı savâb “fen kâidesine tatbîk mümkün değil, Amr'ın avradı boş olmaz” cevâbıdır.<sup>59</sup>

Kâtip Çelebi evren tasarımı eski yer merkezli astronomi sistemi içinde ele almaktadır.<sup>60</sup> Copernic'ten (1473-1543) bir asır sonra ölmesine ve batıdaki çalışmaları takip etmesine rağmen hey'et bilgilerini jeosantrik (yerküre merkezli) sisteme göre verip, helyosantrik (güneş merkezli) sistemden haberdar olmaması, kendinden iki asır önceki Ali Kuşçu'nun eserini şerh etmesi gibi konularda tenkit edilmiştir.<sup>61</sup>

59 Kâtip Çelebi, *el-İlhâm*, vr. 49<sup>a-b</sup> (Şehsuvaroğlu, tıpkıbasım, 175-176); (M. Hamidullah, tıpkıbasım, 190-191).

60 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 205.

61 Şehsuvaroğlu, “İlham-al Mukaddes min al-Feyz-al-Akdes Risâlesi ve Kâtip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz,” 147-148.



Hem *Cihannümâ*'da hem de *el-İlhâm*'da verdiği bilgiler dikkate alındığında Kâtip Çelebi'nin Batlamyus tarafından sistemleştirilen ve Yeniçağa kadar Avrupa'da; XIX. Yüzyıla kadar Osmanlılarda geçerliliğini korumuş olan jeosantrik (yerküre merkezli) evren görüşünü savunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>62</sup>

İbrahim Müteferrika (ö. 1160/1747) bir gün zamanın Şeyhülislam'ı Damatzâde Ebulhayr Ahmed Efendi'yi (1732 - 1733) ziyaret etmiş, Şeyhülislam iltifat ve övgü dolu sözlerin ardından ona "furû-i hey'etten fenn-i coğrafyanın" devlet erkânının bilip öğrenmesi gereken çok değerli bir bilim olduğundan, Padişah'ın da bu ilimlere ve erbabına büyük meyil ve inayetinden bahsetmiştir. Coğrafya ilminin faydalarından da bahsettikten sonra küçük müşrikler topluluğunun (şirzime-i müşrikîn) bu fenni öğrenerek şarka ve garba seferler yaptıklarını, Ehl-i İslâm'ın bu fenn-i celili tahsilde rehabet gösterdiklerini söyleyerek, Avrupalıların Osmanlılara üstün gelmeye başlamalarını onların coğrafya ilmindeki üstünlüklerine bağlamıştır. Ardından sözü Kâtip Çelebi'ye getirip onun "Devlet-i Aliyye'de coğrafya fennini ihya hevesiyle" Cühannümâ'yı telif ettiğini söylemiş ve İbrahim Müteferrika'ya bu eseri tab'ını ima ve işaret etmiştir. Nitekim Kâtip Çelebi de *Cihannümâ*'nın girişinde "Hristiyanların, Yunanlılardan aşırarak (intihal) sözü edilen fenni tahkik ve tasvirde yetkinlikleri ve maharetleri, Müslümanların ise inkâr ve ihmali, bilgisizlik ve aylaklıkları görülüp, her zaman üzüntü duyulur ve bu ilim tekrar elde edilmek istenirdi... Zira küffar bu fen vesilesiyle arzın her tarafına hâkim olup Ehl-i İslâm'ı tacizde yalancı cesaret, ayak direme ve ısrar (tecellüd) gösterip bu konuda tek olmak arzusu gösterdiklerini inkara imkan yoktur" demiştir.<sup>63</sup> Bu olay, Bahâî Efendi'yi eleştirilerine rağmen, vefatından yaklaşık yüz yıl sonra Şeyhülislam Ahmed Efendi başta olmak üzere Osmanlı Devleti yöneticileri tarafından Kâtip Çelebi'nin güçlü bir şekilde kabul gördüğüne işaret etmektedir.<sup>64</sup>

Kâtip Çelebi için övücü ifadeler kullanan bazı araştırmacılar bulunmaktadır. Mesela onu, Naîmâ, "Merhûm Hacı Kalfa" olarak; İbrâhim Müteferrika (ö. 1160/1747)

62 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 421.

63 Kâtip Çelebi, *Cihannümâ*, 21; Mehmet İpşirli, "Damadzâde Ahmed Efendi," *DİA*, VIII, 1993, 450

64 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 44-47. Bu arada Bahâî Efendi ile ilgili olarak Kâtip Çelebi'nin ilginç bir notunu burada zikredebiliriz. Kâtip Çelebi, tütünün ilk defa mubah sayan Şeyhülislam'ın Bahâî Efendi olduğunu da nakleder. *Mizânü'l-hakk*'da tütün meselesinde ondan şöyle bahseder: "Bahâî Efendi merhum tab-ı selim ve zihn-i mustakim sahibi kimse idi. Eğer kanûn üzere şuğl edip keyfe meyilli olmasa Rûm'da bir gelenlerden olurdu. Lakin bir fenni tamam görmüş değildi. Nihayet melek-i istihirâce mâlik olup kuvvet-i tabiati ile her yerde izhâr-ı mahâret ederdi. Ve örf-i nâsa vâkîf dakîka şînas ve ârif idi. Bu bâbda halkın hâline bakıp merhamet eyledi. Allah rahmet eyleye. Abdurrahman Efendi'den sonra onun misli müftü gelmedi." (293).

ise “din ve devletine hizmet etmekten başka bir şey düşünmeyen büyük tarihçi” şeklinde anarlarken Bursalı Mehmed Tâhir’in ise birçok övücü ifadeler yanında mütekaddimlerin sonuncusu (*hâtime-i mütekaddimîn*) ve müteahhirlerin reisi (*reis-i müteahhirîn*) namıyla anar.<sup>65</sup>

## V. Sonuç

Kâtip Çelebi’ye göre mutlak anlamda bilgi “bilen ile bilinen arasında bir ilişki” olarak görülebileceği gibi, gerçekte bilineni kavramaktır (*ma’lûmun idrâkidir*). Yine bilgi, nitelik kategorisinde insânî/manevî bir keyfiyet olarak yer alan bir tasarımdır. Kâtip Çelebi, bilgi elde etmenin nazarî güce dayalı teorik tartışma yöntemini kullananların takip ettiği *nazar* ve de amelî kuvvete dayalı manevî arınma yöntemini kullananların başvurduğu *tasfiye* olmak üzere iki metodu bulunduğunu ileri sürer. Ona göre en temel bilgi edinme yöntemi “ilhâm-ı ilâhî” olmakla birlikte, ebedî mutluluk teorik bilgi ile pratiğin birlikteliğiyle mümkündür.

Bir disiplin olarak bilimlerin temel unsurları, çözümünü aranan problemleri (*el-mesâil*), ilkeleri (*el-mebâdî*) ve konularından (*el-mevzû*) oluşur. Tanım ve gaye de bilimlerin önemli parçalarıdır. Ebû Hanîfe’den itibaren nasları anlama ve yorumlama çabasının bilim halini ifade eden fıkıh, önceleri insan davranışlarının pratiğine yönelik şer’î hükümleri ihtiva ederken, zamanla delillerin ve yöntemin izah edildiği teorik/nazarî bir bilimi (usûl) de doğurmuştur. Kâtip Çelebi’nin de belirttiği gibi fûrû-i fikhin mevzuu insan davranışları; mebâdii fikhin usûlü meseleleri; problemleri şer’î-amelî hükümler; faydası, meşrû bir şekilde (*ahkâmî*) uygulamak; maksadı ise şer’î işlere güç yetirme melekesi elde etmektir. Usûl-i fikhin mevzuu küllî şer’î deliller; ilkeleri, kelâm usûlü, Arap dili ve bazı şer’î ve aklî ilimler; problemleri ise istidlâl keyfiyeti ve fikhî meselelerin küllî kurallarıdır. Bu ilmin maksadı edille-i şer’iyyeden fer’î-şer’î hükümler çıkarma melekesi kazanmak; faydası ise bu hükümlerin sağlıklı bir şekilde çıkarılmasıdır.

Kâtip Çelebi’ye göre aklî ve naklî bilimlerin tamamı teorik düşünme yöntemi (*tarîku’n-nazar*) ile elde edilir; sadece amelî-şer’î bilimler (*el-’ulûmü’l-bâtine*), manevî arınma yöntemi (*tarîku’t-tasfiye*) ile elde edilir. Bu sisteme göre ilm-i fıkıh ve ilm-i usul-i fıkıh hâricî varlığa ilişkin nazarî şer’î bilimler içerisinde yer almaktadır. O, İslâmî ilimler (*el-meşrû’ât*) ile aklî ilimleri (*el-ma’kûlât*) birbirini tamamlayan iki unsur olarak görmekte “ma’kûlât ve meşrû’ât cenâhain mesabesindedir” diyerek

65 Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, 110-111.

şer'î ve aklî ilimlerin bu yönüne işaret etmiştir. Ona göre fıkıh ilmi, kendisine duyulan ihtiyaç bakımından hayatidir. Fukahâyâ göre talep edilmesi farz olan "helal ve haram / fıkıh" ilmidir.

Kâtip Çelebi, matematik, astronomi ve coğrafya gibi aklî ilimlerde yeterli eğitim almayan müftü ve kadıların bazı hatalı fetva ve kararlar verebileceğini örnekleriyle açıklamış, bu tür karar ve fetvaları tenkide konu yapmıştır. Bu eleştirilerden nasibini alanlardan biri de zamanın Şeyhülislam'ı Bahâî Efendi olmuştur.

## Kaynakça

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Medreseleri –XIX. Asır–*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1424/2003.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn I-XVI*. Kahire: Dâru's-ş-a'b, ts.
- Gökay, Orhan Şaik. *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1968.
- Halebî, Burhaneddin İbrâhim. *Halebî kebîr*. Ali Bey Matbaası, 1295.
- İpşirli, Mehmet. "Damadzâde Ahmed Efendi." *DİA*, 1993, VIII, 450.
- İzmîri, Süleyman b. Veli. *Hâşiyetü'l-Fâzil el-İzmîri 'ala Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Derghâh Yayınları, 2005.
- Katib Çelebi. *Mizânü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk: En doğruyu seçmek için Hak terazisi / En doğru olanı tercih konusunda Hak ölçü* tıpkıbasım ve tercüme, Türkçeleştirenler: Orhan Şaik Gökay, Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Kitabevi, 2008.
- Kâtip Çelebi. *el-İlhâmü'l-mukaddes min feyzi'l-akdes*. Süleymaniye Kütüphanesi Mahmud Efendi, nr. 1938; Hamidiye, nr. 993/2, vr. 40<sup>b</sup>-49<sup>b</sup>.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsî'l-'arabî, ts.
- Kâtip Çelebi. *Kitâb-ı Cihannümâ*. Müteferrika baskısı, Matbaa-ı Amire.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kutluer, İlhan. "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 79-99.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İzYayınclık, 2011.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, tercüme ve inceleme Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2012.
- Muhammed b. A'la et-Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dehûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996.

Muhammed Hamidullah. "Ârâü Kâtip Çelebi fî ba'zı'l-mesâilî'l-fıkhiyye el-müteessire bi 'ilmi'l-heyeti'l-cedid, Kâtip Çelebi'nin *el-İlhâm'ul-Mukaddes min'el-Feyzi'l-Akdes'i* [Metin neşri]." *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* IV, 3-4 (1971): 153-215 tıpkıbasım.

Şehsuvaroğlu, Bedii N. "İlham-al Mukaddes min al-Feyz-al-Akdes Risâlesi ve Kâtip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz." *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

Şimşek, Murat. "Mevzû-Mebâdi-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012): 62-63.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtı'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1405/1985.

Yurtoğlu, Bilal. *Kâtip Çelebi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.

# İslam, Roma ve Yahudi Hukukunda Öldürme ve Ölüme Sebebiyet Verme Ayrımı

**Öz:** Disiplinler arası çalışmaların öneminin arttığı günümüzde, hukuk sistemlerini karşılıklı inceleyen araştırmaların ilgili bilim alanına daha ziyade katkı sunacağı düşünülebilir. Bu bağlamda makalemizde, İslam-Roma-Yahudi hukukları öldürme ve ölüme sebebiyet verme ayrımı ekseninde mukayeseli olarak inceleyeceğiz. Bu konunun seçilme nedeni, her üç hukuk sisteminde doğrudan öldürmeyle ölüme sebebiyet verme eylemlerinin farklı değerlendirildiğine dair tespitimizdir. Nitekim her üç hukuk sisteminde doğrudan icra edilen eylemlere daha ağır, hareketle netice arasına farklı bir sebebin girdiği eylemlere ise daha hafif yaptırımlar tatbik edilmektedir. Bu ayrımda, failin mesuliyetinin belirlenmesinde maddi unsurun ön plana çıktığı söylenebilir. Cezaî mesuliyeti failin kastına yani manevî unsura göre tespit eden günümüz hukukundan farklılık arz eden bu yaklaşımın üç hukuk sisteminde mevcudiyeti, kanaatimizce, üzerinde durulması gereken bir husustur. Belirtmek gerekir ki, ilgili yaklaşım İslam hukukunda asıl olarak Hanefi ekolünde etkilidir ve bu nedenle incelememizde ilgili mezhebe ait metinler temel başvuru kaynağı olacaktır. Bununla birlikte ihtiyaç duyuldukça diğer İslam hukuk ekollerine ait metinlere de başvurulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Öldürme, ölüme sebebiyet verme, hukuk, İslam, Yahudi, Roma.

Ahmet  
AYDIN 

## Separation Between Killing and Causing Death in Islamic, Roman And Jewish Law

**Abstract:** Nowadays, the importance of interdisciplinary studies is increasing and it is thought that researches which examine the legal systems comparatively will contribute to the related science. In this context, in our article, Islamic-Roman-Jewish law will be examined comparatively in terms of the distinction between killing and causing death. The reason why this issue was chosen is the fact that in all three legal systems the actions of direct killing and causing death are evaluated differently. As a matter of fact, in all three legal systems heavier punishment applied to the actions carried out directly. On the other hand, if there is other factor between action and result light sanctions are applied. In this distinction, it can be said that the material element comes to the fore in determining the responsibility of the perpetrator. The existence of this approach in three legal systems, which differs from today's law, which determines the criminal liability according to the caste of the perpetrator, ie the spiritual element, is a matter that should be considered in our opinion. It should be noted that the relevant approach is primarily effective in Islamic law in the Hanafi school, and so the texts of the relevant sect's texts will be the main sources of our article. However, the texts of other Islamic legal schools will also be touched upon as needed.

**Keywords:** Killing, causing death, law, Islam, Jewish, Roman.

\* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetay81@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7164-6149>

## Giriş

Bu makalede İslam, Yahudi ve Roma hukukunda öldürme ve ölüme sebebiyet verme eylemlerinin farklı değerlendirilmesi ele alınacaktır. Bu konuyu incelemeye bizi sevk eden temel amil, doktora tezinde tespit ettiğimiz Hanefî hukukçuların öldürme suçunda doğrudan icra edilen eylemle dolaylı eylemleri mesuliyet bakımından önemli oranda farklı değerlendirmeleridir. Hanefî mezhebiyle aynı dönemlerde etkili olan Mâlikî ekolünde benzer ayrıma ve ilgili kavramlara pek yer verilmemesi, Hanbeli ekolünde Mâlikî mezhebine yakın bir çizginin takip edilmesi, ilgili ayrımın İslam hukukunun karakteristik bir özelliği olmayıp Hanefî mezhebine özgü olduğu kanaatine yol açmıştır. Hanefî ekolünde mübâşeret-tesebbüb kavramlarıyla ifade edilen sözü edilen ayrımın muhtemel kökeni hakkında yaptığımız araştırmalarda İslam hukukunun temel kaynaklarından Kur'an ve Sünnette referanslar bulunamamıştır. Bu bağlamda doğrudan eylem-dolaylı eylem ayrımının Hanefî ekolünde kavramlaştırmaya yol açacak nitelikte etkili olmasının muhtemel sebepleri zihnimizde soru işareti olarak kalmıştır.

Doktora sonrası dönemde Roma ve Yahudi hukukunda öldürme suçunu araştırdığımızda Hanefî fıkındakine benzer bir metodun takip edildiğini tespit ettik. Bu aşamada her üç hukuk sistemini ilgili konu bağlamında inceleyen bir araştırma yapmak uygun görülmüştür. Bu araştırmanın özellikle İslam hukukunun diğer hukuk sistemlerinden etkilenmesi tartışmasına da katkı sunacağı düşünülmektedir.

Doğrudan ve dolaylı eylem ayrımı daha ziyade İslam hukuk ekollerinden Hanefî mezhebinde etkili olduğundan burada İslam hukuku olarak daha ziyade Hanefî fıkı ele alınacaktır. Bununla birlikte diğer hukuk ekollerinin meseleler hakkındaki yaklaşımına da gerek duyuldukça temas edilerek benzerlik ve farklılık arz eden hususlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 1. Hanefî, Roma ve Yahudi Hukukunda Öldürme Suçunun Tanımları

İslam, Roma ve Yahudi hukukunda öldürme suçunun tanımları önemli oranda benzerlik arz etmektedir. Roma hukukunda öldürme suçu, bir kimsenin kılıç, sopa, farklı bir silah, el, baş veya çizmesiyle birine vurması olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup>

1 D.9.2.7.1; Bruce W. Frier, *A Casebook on the Roman Law of Delict* (Atlanta: Scholars Press, 1989), 7.

Bu tanımda dikkat çeken husus, öldürme suçunun vurma eylemi şeklindeki icrasına yer verilmesi ve eylemde kullanılabilen birtakım vasitalardan bahsedilmesidir. Benzer durumu Yahudi hukukunda da görmekteyiz.

Tevrat'ın bölümlerinden Exodus metninde kavga sırasında bir kişinin diğerine yumruk veya taşla vurmasından sonra mağdurun yatalak hasta olması halinde, fail suçsuz kabul edilmekle birlikte hastaya tazminat ödemekle yükümlü olacaktır.<sup>2</sup> Tevrat'ın tefsirlerinden Sanhedrin'de, fail arkadaşını yumruk veya taşla öldürecek nitelikte yaraladıktan sonra yaranın etkisi azaldıktan sonra ölüm neticesi gerçekleştiğinde fail sorumludur. R. Nehemiah ise, ölüm neticesinin yaradan kaynaklanmadığı gerekçesiyle cezanın düşeceğini söylemiştir.<sup>3</sup>

Hanefî fıkhında öldürme suçunun genel tanımı yerine onun türlerinin tarif edildiği görülmektedir. Bu bağlamda, modern hukukta kasten öldürme suçuyla benzerlik arz eden amd, İmam Muhammed'in eserinde silahla kasten vurma olarak açıklanmıştır.<sup>4</sup> İmam Muhammed'in eserinde sadece silaha yer verilirken, diğer Hanefî eserlerde silah kapsamına giren aletler tıpkı Roma hukukunda olduğu gibi sıralanmıştır.<sup>5</sup> Sonuç olarak Hanefî eserlerde, vurma eylemi ve kullanılan alet birer unsur olarak tanımda yer almıştır.<sup>6</sup>

Üç hukuk sisteminde öldürme eylemlerinin tanımları hususundaki benzerlik modern hukukta öldürme suçunun tanımına baktığımızda daha belirgin olmaktadır.

Türk ceza hukukunda öldürme eylemleri başlıca kasıtlı ve taksirli eylemler olarak ikiye ayrılır. Kastan öldürme suçunun manevi unsuru eylemin kasten işlenmesidir. Kast, 5237 sayılı TCK'nın 21. maddesinde *suçun kanuni tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek gerçekleştirilmesi* olarak tanımlanmıştır. Bu tanımda bilme ve isteme manevi unsura ait kavramlardır. Böylece kasten öldürme, failin öldürme kastının bulunduğu bütün eylemleri ihtiva etmekte, bu bağlamda belli şekil şartlarına yer verilmemektedir. Yani öldürme suçu serbest hareketli<sup>7</sup> bir suçtur. Kastın

2 *Exodus*, 21, 18-19.

3 *Sanhedrin*, 78a.

4 Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybânî, *Mebûsât*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.), IV, 394.

5 Bu konuda bkz. Ahmet Aydın, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 54-75.

6 Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde amd ve şibh-i amd tanımları Hanefî mezhebiyle benzerlikler göstermektedir. Bu konuda bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*, 107-110.

7 Kanunda o suç için gerçekleşmesi gereken hareketin şeklinin belirtilmediği suçlar, bu kapsamda yer alır.

bulunduğu her hareketle bu suç icra edilebilir. Taksirle öldürme de, tıpkı kasten öldürmede olduğu gibi, taksirin bulunduğu bütün eylemleri ihtiva etmektedir.

Modern hukukta failin cezai mesuliyetinin manevî unsura göre tespiti dikkate alındığında, önceki hukuk sistemlerinde öldürme suçunun farkı daha anlaşılır olmaktadır. Zira eylemin şekli, önceki hukuk sistemlerinde önem arz etmektedir. Yukarıda İslam, Roma ve Yahudi hukukunun öldürme tanımlarında vurma eylemi ve kullanılan alete yer verildiği belirtilmiştir. Yani, modern hukuktan farklı olarak diğer hukuk sistemlerinde manevi unsur yerine maddi unsurlar tanımlarda ön plandadır. Bu husus, doğrudan eylem-dolaylı eylem ayrımında daha belirgin şekilde görülmektedir.

## 2. Doğrudan-Dolaylı Eylem Ayrımı ve Kasıt İlişkisi

Önceki hukuk sistemlerinde öldürme suçunun doğrudan eylemle icra edilmesine itibar edildiği söylenebilir. Diğer taraftan, eylemin dolaylı olarak gerçekleştirilmesi halinde failin mesuliyeti hafiflemektedir. Yani, doğrudan eyleme daha ağır mesuliyet yüklenirken dolaylı eylemler ise buna nispetle daha hafif yaptırımlara tabi tutulmaktadır.

Daube, bazı antik hukukî düzenlemelerin sadece doğrudan icra edilen eylemlere hukukî neticeler bağladığını belirtmiştir.<sup>8</sup> Cohen, Roma ve Yahudi hukukundan örneklerin yanında antik Yunan hukuk sisteminden misaller vermiştir.<sup>9</sup> Yunan mitolojisinden benzer örneklere Daube de işaret etmiştir.<sup>10</sup>

Hukukî ve cezaî sorumluluğu düzenleyen en önemli Roma hukuk metinlerinden *lex aquilia*'nın doğrudan gerçekleştirilen fiziksel eylemler için söz konusu olduğu, bu niteliğe sahip olmayan fiillerin ilgili kanun kapsamında yer almadığı belirtilmektedir.<sup>11</sup> *Lex aquilia* kapsamına girmeyen eylemler, birinciye oranla daha az sorumluluk derecesini ifade eden *factum* bağlamında incelenmiştir.

Benzer şekilde Hanefî fıkhında (ileriki sayfalarda temas edileceği üzere) mübâşeret-tesebbüb kavramlarıyla ifade edilen doğrudan-dolaylı eylem ayrımı bulunmaktadır.

8 David Daube, *The Deed and the Doer in the Bible* (West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008), 246.

9 Boaz Cohen, *Jewish and Roman Law A Comparative Study* (New York: b.y., 1966), 583-584.

10 Daube, *The Deed and The Doer*, 247.

11 Frier, *Law of Delict*, 3.



Mesuliyetin bizzat eylemin şekline göre tespiti, kanaatimizce, kastın göz ardı edilmesi neticesini doğurmaktadır. Bu bağlamda, eylemin icra şekli-kast ilişkisine bazı yazarlar temas etmişlerdir. Antik hukuk sistemlerinde sebepiyet alakasıyla kast arasında güçlü bir ilişki olduğunu belirten<sup>12</sup> Daube, doğrudan eylemlerde kastın bulunduğu; bunun aksine dolaylı eylemlerde mevcut olmadığına dair bir yaklaşıma Yahudi hukukundan bir örnekle temas etmiştir.<sup>13</sup> Eski ahitte, komşusuyla odun toplamaya giden şahıs oduna baltayı vurduğunda sapının çıkıp komşusunun vücuduna çarparak onu öldürmesi halinde kasten öldürmeden mesul olmayacağı belirtilmiştir. Bu nedenle taksirle öldürme suçunun cezası olarak, fail suçluların sığınması için belirlenen birtakım kentlere kaçabilecektir.<sup>14</sup> Buna binaen Daube, taksirle öldürmenin dolaylı eylemi ihtiva ettiğini ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Zimmerman, Roma hukukçularının kusur kavramına kazuistik tarzda yaklaştıklarını belirtmiş, onların sorumluluğu belirlerken failin zararı öngörmesine odaklanmadıklarını savunmuştur. Öngörülebilirlik ve dikkatsizlik önemli unsurlar olmakla birlikte onlar, bu özellikleri sorumluluğun belirlenmesinde gerekli ve yeterli hususlar olarak değerlendirmemişler ve objektif açıdan mesuliyeti tespite yönelmişlerdir.<sup>16</sup>

Dolaylı eylemlerde mesuliyetin azalması veya tamamen ortadan kalkmasını Daube şöyle açıklamıştır: Gelişmiş emniyet teşkilatının, kriminolojik laboratuvarların olmadığı dönemlerde, fiil-netice arasında doğrudan olmayan sebepiyet alakası daha az kesinlik ifade ediyordu ve bu belirsizlik suçun oluşumuyla ilgili şüpheyi artırmaktaydı.<sup>17</sup>

Buna benzer ifadelere MacCormack'ın da kısmen işaret ettiği söylenebilir. Yazar, delillerin toplanma ve değerlendirmesinde gelişmiş araçların yokluğunun yaşadığı toplumlarda kastı araştırma ihtiyacı hissedilmediğine değinmiştir. Buna binaen, belli tip eylemleri gerçekleştiren failerin o eylemleri kastettiği neticesine varılacağına temas etmiştir.<sup>18</sup>

12 Daube, *The Deed and the Doer*, 255.

13 Daube, *The Deed and the Doer*, 252.

14 *Tesniye*, 19, 5.

15 Daube, *The Deed and the Doer*, 252-253.

16 Reinhard Zimmerman, *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition* (Cape Town: Juta, 1992), 1008-1009.

17 Daube, *The Deed and the Doer*, 248.

18 Geoffrey Mac Cormack, *Fault and Causation in Early Roman Law: An Antropolopical Perspective*, *Revue Internationale des droits de l'antiquité* 28 (1981): 99.

Kastın tespitinin göz ardı edildiği hukuk sistemlerinde, eylemin şekli yanında diğer bazı hususlar kastın mevcudiyetine ölçü olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, MacCormack toplumda yaşayan kabilelerin içinde buldukları koşulların kastın tespitinde etkili olduğuna temas etmiştir. Buna göre, kan davası olan iki kabilenin karşılıklı fertleri arasında gerçekleşen öldürme eylemi, kasten öldürme olarak telakki edilir. Diğer taraftan bu ilişki dostane olduğunda aynı eylem farklı değerlendirilir. Yani burada belirleyici olan, eylemin kast veya taksirle gerçekleştiğinin ortaya konmasından ziyade kabileler arasındaki ilişkinin mahiyetidir.<sup>19</sup>

İslam hukukunda benzer bir örnek, babanın oğlunu öldürmesi halinde ölüm cezasının tatbik edilmemesi meselesinde görülmektedir. İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul edilen bu hükmün<sup>20</sup> gerekçelerinden biri olarak, babanın oğluna beslediği sevgi ve şefkatten dolayı genelde onu öldürmeyeceğine yer verilmiştir.<sup>21</sup>

MacCormack'ın verdiği örneğe benzer şekilde yukarıda kastın bazı ölçüler vasıtasıyla tespiti yerine; bir anlayış ekseninde failin mesuliyetinin belirlendiği düşünülebilir.<sup>22</sup> Diğer taraftan Mâlikî ekolü<sup>23</sup>, ilgili meselede cezaî mesuliyeti kastın tespiti yoluyla belirlemede ve kastın varlığı halinde babanın da ölüm cezasına çarptırılacağını ileri sürmektedir.<sup>24</sup>

Kastı cezaî mesuliyetin tespitinde dikkate alan Mâlikî ekolünün bu bağlamda modern hukuka yakın olduğu görülmektedir. Nitekim ölüme sebebiyet verme ey-

19 Mac Cormack, *Fault and Causation*, 106-107.

20 Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), III, 119; Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), VII, 235; Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc* (y.y.:Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), VIII, 403; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), VII, 271; Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhaddîn el-Hanbelî Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât* (y.y., t.y.), V, 527; Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed Merdâvî, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1377/1958), IX, 473.

21 Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi'*, VII, 235; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyinu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), VI, 105; Muhammed b. Hüseyin Türî, *Tekmiletü Bahri'r-Râik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), VIII, 338.

22 Ahmet Aydın, "İtibar Gâlib-i Şâyiadır, Nadire Değildir" İlkesinin Ebû Hanîfe'nin Suç-Ceza Teorisine Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015): 279-280.

23 Abdüsselâm b. Sa'îd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), IV, 498; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1230/1815), IV, 267.

24 Bu konunun analizi açısından bkz. Aydın, *İtibar*, 79-80.

lemlerinin birçoğunda ilgili ekolün hükümleri (ileriki sayfalarda görüleceği üzere) Hanefî yaklaşımından farklılık arz etmekte ve modern hukuka yaklaşmaktadır. Yani doğrudan eylem-dolaylı eylem ayrımı Mâlikî ekolünde itibara alınmamaktadır.

### 3. Doğrudan Eylemi Belirten Kavramlar

Önceki hukuk sistemlerinde doğrudan eylemi ifade etmek için yer verilen bir kavramın üç hukuk sisteminde de benzer şekilde kullanıldığı söylenebilir.

Roma hukukunda doğrudan eylemi belirtmek üzere genelde failini fiilini eliyle gerçekleştirmesine temas edildiği görülmektedir. Bu bağlamda *suis manibus* (D.9, 2, 9), *manu* (D.9, 2, 37), *quasi manu* (D.9, 2, 51) kavramları kullanılmıştır. Cohen'in aktardığı bir metinde Yahudi hukukunda da benzer şekilde (*be-yad*) kavramı kullanılmıştır.<sup>25</sup>

Hanefî ekolünde dolaylı eylemler tesebbüben öldürme kapsamında farklı tür olarak incelenmektedir. Diğer mezheplerde tesebbüben öldürme türü bulunmamakta ve doğrudan-dolaylı eylem ayrımına genelde itibar edilmemektedir. Doğrudan-dolaylı eylem ayrımının Roma ve Yahudi hukukuna benzer şekilde en belirgin ayrımına Hanefî fıkında rastlanmaktadır. Nitekim bu ayrımı belirten mübâşeret-tesebbüb kavramlarını ilk olarak ilgili hukuk sisteminde görmekteyiz. Mezkur kavramlara, tespit edebildiğimi kadarıyla, ilk olarak Cessâs<sup>26</sup> yer vermiştir.<sup>27</sup>

Hanefî ekolünde mübâşeret kavramından önce, doğrudan eylemi ifade etmek üzere İmam Muhammed'in eserinde yer alan ifade Yahudi hukukunda kullanılan ile (*be-yad*) önemli oranda benzerdir: Birinin üstüne düşerek onu öldüren failin öldürme kefaretenin sorumlu olacağı belirtilirken, kefareten mesul olma gerekçesi olan eylemin doğrudan icra edilmesi, İmam Muhammed tarafından "*bi-menzileti katlihâ bi-yadih* (بمنزلة قتلا بيده)" ibaresiyle ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Arapça ve İbranice dillerinin yakınlığı da bu bağlamda dikkate alınmalıdır.

25 Cohen, *Jewish and Roman Law*, 583.

26 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* (y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.), II, 316.

27 Bu kavramların doğuşu ve öldürme suçu bağlamında gelişim seyri açısından bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*, 176.

28 Şeybânî, *Mabsût*, IV, 512.

## 4. Dolaylı Öldürme Eylemleri

### 4.1. Zehirleyerek Ölüme Sebebiyet Verme

Zehirleyerek öldürmenin doğrudan ve dolaylı eylem şeklinde gerçekleştirilmesi eski hukuk sistemlerinde yer almaktadır.

Roma hukukunda, bir ebenin eliyle kadına zehir vermesiyle bunu kadına verip mağdurun kendisinin yemesi farklı değerlendirilmiştir. Birinci eylem daha ağır bir yaptırım olan *lex aquilia*; diğeri *factum* kapsamında değerlendirilmiştir. Bu ayrımın nedeni, ikinci eylemde failin öldürmeyi bizzat icra etmeyip ölüme sebebiyet vermesidir. Zorla veya ikna ederek bir kimseye şırıngayla zehir enjekte etme eylemi de, doğrudan icra edilen eylem olduğundan *lex aquilia* kapsamında yer almaktadır.<sup>29</sup>

Zehri birine sunan failin eylemi, akıl hastasının eline kılıç vermeye benzetilmiştir. Bu iki eylemde de fail, *lex aquilia*'ya göre daha hafif bir yaptırım olan *factum* kapsamında sorumlu tutulmaktadır.<sup>30</sup>

Yahudi hukukunda insana yönelik zehirleyerek öldürmeyle ilgili hükümlere yaptığımız incelemelerde ulaşamadık. Diğer taraftan hayvanlara yönelik zehirleyerek öldürme eyleminin dolaylı olarak icra edilmesi halinde failin hukukî açıdan sorumlu tutulmadığını görmekteyiz. Buna göre komşusunun hayvanının önüne öldürücü zehir koyan kişi hayvanın ölümünden dolayı hukukî açıdan değil; uhrevî açıdan mesul olmaktadır.<sup>31</sup> Yani kendisine hukukî bir yaptırım uygulanmamakta, ahirette Allah tarafından cezalandırılacağı düşünülmektedir. Normalde bir kimsenin malına zarar verme, en azından, maddî tazminatı gerektirmektedir. Bu örnekte ise, tıpkı Roma hukukunda olduğu gibi zehrin hayvan tarafından bizzat yenmesi, yani ölüme dolaylı sebebiyet verme farklı değerlendirilmiştir.

İslam hukuk ekollerinin zehirleyerek öldürme suçuna yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Hanefî ekolünün yaklaşımı Roma hukukuyla benzerlik göstermekte, tıpkı Roma hukukunda olduğu gibi mağdura zehir sunmakla onu failin eliyle mağdurun boğazına dökmesi farklı değerlendirilmektedir. Zehirlenmek istenen kişiye zehrin bir yiyecek veya içecek içinde sunulmasının akabinde mağdurun onu kendisinin yemesi veya içmesi sonucu ölümünün gerçekleşmesi halinde, fail

29 D.9.2.9; Frier, *Law of Delict*, 10.

30 D.9.2.7.6.

31 Baba Kamma, 56a.

ölüm cezasından sorumlu olmadığı gibi diyet yaptırımından da muaf tutulmaktadır.<sup>32</sup> Mağdurun boğazına zorla zehir dökme eyleminde ise, fail diyet yaptırımına tabi tutulmaktadır. Ayrıca bu durumda, İmâmeyn'e göre faile ölüm cezası tatbik edileceğine dair ifadeler bazı Hanefî eserlerde rastlanmaktadır.<sup>33</sup>

Hanefî metinlerinde, birine zehir sunarak onun ölümüne sebebiyet vermede failin diyetten dahi mesul tutulmama gerekçesi açıklanırken, failin zehir verme eylemiyle ölüm neticesi arasına mağdurun zehri bizzat kendi eliyle içme hareketinin girdiğine temas edilmektedir.<sup>34</sup> Sonuçta eylem dolaylı olarak gerçekleşmekte ve fail ölüm cezası ve diyet yaptırımından muaf tutulmaktadır.

İslam hukukunda zehirleyerek öldürme hususunda Hanbelî<sup>35</sup> ve Mâlikî<sup>36</sup> mezhebi Hanefî ekolünden tamamen farklı bir yaklaşım sergilemiş, doğrudan-dolaylı eylem ayırımına gitmeyerek zehirleyerek öldürme suçunu icra eden faile en ağır yaptırım olan ölüm cezası verileceğini kabul etmişlerdir. Şâfiî mezhebinde son iki hukuk ekolünün görüşü benimsenmekle birlikte, ilgili ayrımı itibara alan hükümlere de yer verilmiştir. Nitekim bu ekolün hukukçuları, zorla zehirleyerek öldüren faile ölüm cezası tatbik edileceğini ileri sürerken; zehirli yiyecek veya içeceği birine sunarak ölüme sebebiyet verme eyleminde faile, ölüm cezası tatbik edileceği şeklindeki görüş yanında, faile diyet yaptırımı gerektiği şeklinde bir hükme de yer verilmiştir. Ayrıca son eylem nedeniyle failin kısâs veya diyetten sorumlu tutulmayacağına dair bir görüş de Şâfiî metinlerinde yer almıştır.<sup>37</sup>

#### 4.2. Aç ve Susuz Bırakarak Ölüme Sebebiyet Verme

Yukarıda incelediğimiz zehirleyerek öldürme doğrudan ve dolaylı icra şekillerine sahiptir. Roma ve Yahudi hukukunda dolaylı eylemler farklı değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Diğer taraftan aç ve susuz bırakarak öldürme ise tamamıyla ölüme

32 Sonraki eserlerde genelde failin hapis ve tazirle cezalandırılacağına yer verilmektedir (Kâsânî, *Bedâ'us-Sanâi'*, VII, 235; Alâeddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşkî Haskefî, *Dür-rü'l-Muhtâr* (y.y.: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), VI, 542).

33 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324-1331), XXVI, 155; Kâsânî, *Bedâ'us-Sanâi'*, VII, 235.

34 Serahsî, *Mebsût*, XXVI, 155.

35 Merdâvî, *İnsâf*, IX, 440; Buhûtî, *Şerh*, III, 255; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), VIII, 212.

36 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî Harâşî, *Şerh alâ muhtasan Hâلیل* (Beyrut: b.y., t.y.), VIII, 9; Desûkî, *Hâşiye*, IV, 244.

37 Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), V, 218; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 383; Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VII, 254-255.

sebebiyet verme eylemidir. Bu bağlamda önceki hukuk sistemlerinin konuya yaklaşımları da, dolaylı eyleme karşı genel eğilimleriyle paralellik arz etmektedir.

Yahudi hukukunda failin herhangi bir şahsı bağlayarak aklıktan ölümüne sebebiyet vermesi halinde, kendisine ölüm cezası tatbik edilmemektedir.<sup>38</sup> Roma hukukunda da, bir köleyi aklıktan ölüme terk etmek, *lex aquilia* hukukuna göre daha hafif yaptırım olan *factum* kapsamında yer almaktadır.<sup>39</sup> Sonuç olarak, her iki hukuk sisteminde de aç bırakarak öldürme hafif yaptırımlara tabi tutulmuştur. Benzer şekilde Hanefî ekolünde aç bırakarak öldürmeden dolayı faile ölüm cezası tatbik edilmez. Bu eylemle ilgili failin mesuliyeti hususunda Hanefî hukukçuların görüşleri farklılık arz etmektedir. Bir şahsı bir yere kilitleyerek onun aklıktan ölümüne sebep olan faile, Ebû Hanîfe'ye göre, kısâs cezası tatbik edilmeyeceği gibi kendisi diyetle de sorumlu tutulmaz. Onun öğrencileri İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre ise, fail diyet ödemekle yükümlüdür.<sup>40</sup> Dikkat edilirse, Hanefî hukukçuların görüşleri farklılık arz etse de, aç ve susuz bırakarak öldürme eyleminde hiçbir hukukçuya göre faile ölüm cezası tatbik edilmeyeceği kabul edilmektedir. Böylece dolaylı öldürme eyleminde failin mesuliyetinin hafiflediği görülmektedir.

Diğer İslam hukuk ekolleri, ilgili eylemde Hanefîlerden tamamıyla farklı bir yaklaşım sergilemişler ve burada öldürme eyleminin doğrudan icra edilmemesine itibar etmemişlerdir. Mâlikî<sup>41</sup>, Şâfiî<sup>42</sup>, ve Hanbelî<sup>43</sup> mezhebinde bir kimseyi aç bırakarak öldüren faile ölüm cezası tatbik edilmektedir. Bu üç ekolün yaklaşımı doğrudan-dolaylı eylem ayrımı yapmaması bakımından modern hukukla benzerlik arz etmektedir. Nitekim günümüz hukukunda, bir kimsenin aç bırakılarak öldürülmesi, ihmal suretiyle kasten öldürme suçunu oluşturmaktadır ve cezası doğrudan öldürme eylemleriyle aynıdır.

#### **4.3. Hayvanlar Vasıtasıyla Ölüme Sebebiyet Verme**

Yahudi hukukunda hayvanları vasıta kılarak öldürmeyle ilgili şu örnekler tespit edilmiştir. Aslanın önüne bir kimseyi bağlı halde bırakarak ölümüne sebebiyet

38 Sanhedrin, 77a.

39 Digest, 9, 2, 9, 2.

40 Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 152-153; Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi'*, VII, 274-275.

41 Haraşî, *Şerh*, VIII, 7; Desûkî, *Hâşiye*, IV, 242.

42 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, V, 215; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 380-381; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VII, 251.

43 Merdâvî, *İnsâf*, IX, 439; Buhûtî, *Şerh*, III, 255; İbn Kudâme, *Mugni*, VIII, 211.

veren faile ölüm cezası uygulanmaz.<sup>44</sup> Başka bir örnekte, yılan veya köpeği bir kişiye karşı kışkırtarak hayvanın mağduru öldürmesine sebep olan failin ölüm cezasından kurtulacağı; diğer taraftan ilgili hayvanların mağduru bizzat ısırma- larını sağlaması halinde (hayvanın çenesini tutarak) R. Judah'a göre failin ölüm cezasına çarptırılacağı ileri sürülmüştür. Hukukçuların geneline göre ise fail her iki durumda idamdan kurtulmaktadır.<sup>45</sup>

Doğrudan eylem-dolaylı eylem ayrımı bağlamında hayvanın sadece mağdura karşı kışkırtılmasıyla bizzat onu ısırmasına sebebiyet verme eylemlerinin farklı değerlendirilmesi hususunda Yahudi hukukçularından R. Judah'ın yaklaşımına benzer bir örneğe Roma hukukunda yer verilmiştir. Bir köpeğin başkasını ısırması için onu kışkırtan sahibi, köpeğin ısırması sonucu gerçekleşen ölüm neticesinden Roma hukukçusu Julian'a göre daha hafif yaptırım olan *factum* kapsamında sorumludur. Şayet sahibi köpeği tutmak suretiyle bu eylemi gerçekleştirirse, Julian'a göre daha ağır yaptırım olan *lex aquilia* kapsamında sorumluluk söz konusudur. Proculus'a göre her iki durumda da *lex aquilia* kapsamında mesuliyet vardır.<sup>46</sup>

Hayvanın kişiyi öldürmesine sebebiyet vermeyle failin hayvanı tutarak adeta onu öldürme vasıtası kılmak suretiyle neticedeki etkisinin daha belirgin olduğu fiillerin farklı değerlendirilmesine benzer bir örneği İslam hukukunda Şâfiî ekolünde görmekteyiz. Şâfiî hukukçulara göre, mağdurun üzerine zehirli yılan, akrep gibi bir hayvan atılması veya kişinin bağlı olarak sözü edilen hayvanların bulunduğu yere bırakılmasının akabinde gerçekleşen ölüm neticesinden failin cezaî ve malî sorumluluğu bulunmamaktadır. Yani kısâs cezası veya diyet yaptırımı söz konusu değildir. Diğer taraftan bu hayvanlar fail tarafından tutulup kişiyi zehirlemeleri sağlanırsa ölüm cezası tatbik edilmektedir.<sup>47</sup>

Dolaylı eylemler hususunda Yahudi ve Roma hukukuna benzer yaklaşıma sahip olan Hanefî ekolünde yukarıdaki ayrımı tespit edememekle birlikte, hayvanların vasıta kılındığı eylemlerde failin mesuliyetinin hafiflediğini görmekteyiz. Örneğin, Hanefî mezhebinde akrep veya yılan gibi zehirli bir hayvanı kişinin üstüne atarak ölümüne sebebiyet veren faile kısâs cezası veya diyet yaptırımı uygulanmamaktadır.<sup>48</sup>

44 Sanhedrin, 77a.

45 Sanhedrin, 76b.

46 D.9.2.11.5.

47 Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Ensârî, *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib* (Beyrut: b.y., 2000), IV, 9-10; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 391-392.

48 Serahsî, *Mebûsât*, XXVII, 5.

Doğrudan-dolaylı eylem ayırımına itibar etmeyen Mâlikî ekolünde, kişinin üstüne yılan gibi zehirli bir hayvanın atılmasının akabinde o hayvanın mağduru zehirleyerek öldürmesi halinde, faile ölüm cezası tatbik edilmektedir.<sup>49</sup>

Hanbelî mezhebinde de yukarıdaki ayırımın dikkate alınmadığını gösteren örneklere rastlanmaktadır. Örneğin, yılanların olduğu dar bir alana bırakılan şahsın ölümünden dolayı faile ölüm cezası tatbik edilmektedir. Benzer şekilde, öldürülmek istenen kişinin aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların bulunduğu yere bırakılarak ölümüne sebebiyet veren faile ölüm cezası uygulanmaktadır.<sup>50</sup> Diğer taraftan Hanefî ekolünde, saldırgan bir hayvanla bir kişiyi kapalı bir alanda baş başa bırakarak üstüne kapıyı kilitleyip ölümüne sebebiyet veren faile kısas cezası veya diyet yaptırımı söz konusu değildir.<sup>51</sup> Şâfiî ekolünde de, yırtıcı hayvanı kişinin üstüne kışkırtarak ölümüne sebebiyet veren failin ölüm cezası veya diyet sorumluluğu bulunmamaktadır. Ayrıca, yırtıcı hayvanların yaşadığı bir yerde kişiyi bağlı olarak bırakma halinde dahi faile kısas veya diyet yaptırımı uygulanmaz.<sup>52</sup> Son örnek, Yahudi hukukunda yukarıda zikredilenle önemli oranda benzerlik göstermektedir. Yahudi hukukunda kişiyi aslanın önüne bağlı olarak bırakan faile ölüm cezası verilmeyeceği kabul edilmektedir.<sup>53</sup>

#### **4.4. Soğuk veya Sıcağa Maruz Bırakarak Ölüme Sebebiyet Verme**

Önceki hukuk sistemlerinde doğrudan-dolaylı eylem ayırımı, soğuk ve sıcağa maruz bırakarak öldürme eylemlerinde de görülmektedir. Örneğin Yahudi hukukunda failin bir kimseyi güneşin sıcaklığına veya aşırı soğuk yere bağlı olarak bırakması halinde kendisine ölüm cezası uygulanır. İlk bakışta, burada dolaylı gerçekleştirilen eylemin de ağır cezaî yaptırıma tabi tutulduğu düşünülebilir. Ancak ilgili hukuk sisteminde güneş henüz ortaya çıkmamış veya soğuk kendini göstermemişse failin ilgili eylemde cezadan kurtulacağına yer verilmektedir. İki eylem arasındaki fark açıklanırken birincisinde fail doğrudan eylemi icra eden; diğerinde ise ölüme sebebiyet veren konumunda kabul edilmektedir.<sup>54</sup>

Dikkat edilirse, ikinci eylemde failin biraz sonra güneşin çıkacağını ve ısısını hissettireceğini veya soğüğün etkisini artıracığını tahmin edebilir. Yani cezalar

49 Haraşî, *Şerh*, VIII, 9; Desûkî, *Hâşiye*, IV, 244.

50 Merdâvî, *İnsâf*, IX, 437-438; Buhûtî, *Şerh*, III, 255; İbn Kudâme, *Mugnî*, VIII, 211.

51 *El-Fetâvâ'l-hindiyye* (Bulak: Matbaâtü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310), VI, 6.

52 Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 9-10.

53 *Sanhedrin*, 77a.

54 *Sanhedrin*, 77a.



arasındaki ayrımı bilen kişinin ölüm cezasından kurnazlık yaparak kurtulması kolaylıkla mümkündür. Ancak metinlerde neticenin öngörülmesi, yani manevî unsur değil; tamamıyla eylemin icra şekli, yani maddî unsur cezai mesuliyetin tespitinde etkili olmaktadır.

Yahudi hukukunda dolaylı eylemler olarak değerlendirilebilecek soğuk veya sıcağa maruz bırakmayla ilgili farklı örneklerde, failin cezai mesuliyetinin azaldığı görülmektedir. Örneğin, R. Zera'ya göre, şahsı dolaba hapsedip sıcaklık veya havasızlıktan ölümüne sebebiyet veren fail ölüm cezasından kurtulmaktadır.<sup>55</sup> Ayrıca bir kimsenin evinde delik açarak soğuğun içeri girmesini sağlayan ve bu şekilde ölüme sebebiyet veren faile ölüm cezasının tatbik edilip edilmeyeceği hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır.<sup>56</sup>

Roma hukukunda, bir kölenin elbiselerinin hırsızlık amacıyla alınması sonucu onun soğuktan ölümü gerçekleştiğinde, hırsızlık suçu dışında *factum* kapsamında sorumluluk vardır.<sup>57</sup> *Factum* kapsamındaki mesuliyetin dolaylı eylemler için uygulandığı ve *lex aquilia*'ya göre daha hafif bir sorumluluk olduğu düşünüldüğünde Roma hukukunda soğuğa maruz bırakmanın sebebiyet verme bağlamında ele alındığı kabul edilebilir.

İslam hukukunda Hanefî ekolünde sıcağa maruz bırakmaya dair örnekler rastlanmamakla birlikte, kaynar kazana veya sıcak fırına atma gibi failin eylemde etkin olduğu öldürme eylemlerine temas edilmiştir. Örneğin, kaynar su kazanına bir kimseyi atarak öldüren faile kısas cezası uygulanır.<sup>58</sup> Kızgın fırında bir kimsenin yakılması da aynı cezayı gerektirmektedir.<sup>59</sup>

Yukarıdaki örnekler bağlamında, Hanefî ekolünde ölüme sebebiyet verme eylemlerinde de faile ağır cezaların tatbik edildiği düşünülebilir. Ancak, kanaatimize göre, yukarıda Yahudi hukukunda yer alan güneşte bir kimseyi bırakarak öldürme eylemine kıyasla bu tür örneklerde failin ölüm neticesinde doğrudan etkili olduğu söylenebilir. Zira kaynar su ve kızgın fırın ölüm neticesini kesinleştirmektedir ve fail bunları öldürme vasıtası olarak kullanmış gibidir. Nitekim Hanefî ekolünde,

55 *Sanhedrin*, 77a.

56 *Sanhedrin*, 77a.

57 D.19.5.14.1.

58 Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddül-Muhtâr* (Kahire: b.y., 1966), VI, 528; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, VI, 5.

59 Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybânî, *Câmiu's-Sagîr ve Şer-huhü'n-Nâfiu'l-Kebîr* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 493.

kılıç, bıçak gibi kesici veya delici alet olmamasına rağmen; ateşin öldürme vasıtası olarak kullanıldığı eylemler nedeniyle faile ölüm cezası tatbik edilmektedir. Vateşin öldürme eylemlerinde kesici ve delici aletler gibi müessir olduğu kabul edilmektedir.<sup>60</sup> Ayrıca Hanefî ekolünde, kış gününde soğuk suya atılan, karın içine bırakılan veya elbiseleri soyularak soğukta tutulan kişinin ölümü halinde faile ölüm cezası tatbik edilmeyip sadece diyetten sorumlu tutulması<sup>61</sup> ilgili konuda doğrudan-dolaylı eylem ayırımının etkisini açıkça göstermektedir.

Doğrudan-dolaylı eylem ayırımına Hanefiler kadar itibar etmeyen diğer mezheplerde, kişinin şiddetli soğuk veya sıcak bir yerde bırakılmak suretiyle ölümüne sebebiyet veren faile ölüm cezası tatbik edilmektedir.<sup>62</sup>

#### 4.5. Korkutarak Öldürme

Korkutmak suretiyle bir kimsenin öldürülmesi, önceki hukuk sistemlerinde ölüm sebebiyet verme bağlamında değerlendirildiğinden failin mesuliyetinin hafiflediği eylemler arasında yer almaktadır. Yahudi hukukunda bu bağlamda öldürme eylemine dair bir mesele tespit edilememiştir. Diğer taraftan Yahudi hukukunda, birini korkutarak yaralanmasına neden olan kişi hukukî açıdan değil; uhrevî bakımdan sorumlu kabul edilmektedir.<sup>63</sup>

Roma hukukunda, kölenin bindiği atın kıskırtılması sonucu atın üzerindeki köleyi nehre atması ve onun boğulması durumunda, eylem daha hafif yaptırım olan *factum* kapsamında yer almaktadır.<sup>64</sup>

Hanefî ekolünde korkutarak ölümüne sebebiyet verme konusunda neticeye doğrudan etki etme bağlamında şu ayrıma yer verilmiştir. Bir kimseye bağırarak onun korkup ölmesine sebep olan fail diyetten sorumlu tutulmazken, aniden bağırarak onun ölümüne sebep olan diyet ödemek zorundadır. İki eylemin farklı değerlendirilmesi açıklanırken, birincisinde korkma hissinin maktulden kaynaklandığı; ikincisinde ise aniden olduğundan korkutma eyleminin faile isnat edilmesi gerektiği, bu nedenle de failin diyetten sorumlu tutulduğu belirtilmiştir.<sup>65</sup>

60 Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 122-123.

61 Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, VI, 544; *El-Fetâvâ'l-Hindiyye*, VI, 6.

62 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, V, 215; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 380-381; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VII, 251; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 4; Merdâvî, *İnsâf*, IX, 436-437; Buhûtî, *Şerh*, III, 255.

63 *Baba Kamma*, 91a.

64 D.9.2.9.3.

65 İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 588.

Şâfiî ekolünde, ev çatısının kenarında oturan ergen bir şahsa yüksek sesle bağırarak fail, kişinin ürkerek düşmesi sonucu ölümüne sebebiyet verdiğinde diyetten sorumlu tutulmamaktadır. Daha önemli olan, elinde silah bulunan bir kimseden kaçan mağdurun suya veya uçuruma atılması sonucu ölümü gerçekleştiğinde, onu kovalayan failin diyet ödeme sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu eylemlerde maktulün ölümüne kendisinin sebep olduğu belirtilmektedir.<sup>66</sup>

#### **4.6. Art Arda Hareketlerle Öldürme Eylemi**

Doğrudan-dolaylı eylem ayrımında belirleyici olan, hareketle netice arasında farklı bir eylemin girip girmemesidir. Şayet diğer bir eylem hareketle netice arasına girerse birinci eylemin ne derece etkili olduğuna bakılmaksızın hareketle netice arasındaki ilişki kesilmiş kabul edilmektedir. Art arda icra edilen bazı öldürme fiilleri de, önceki hukuk sistemlerinde bu bağlamda ele alınmıştır.

Yahudi hukukunda bir kimsenin ölümcül şekilde yaralanmasının akabinde farklı bir failin yaralı şahsı öldürmesi halinde, ikincisi neticeden sorumlu olmaktadır.<sup>67</sup> Roma hukukunda bir kölenin ölümcül şekilde yaralanmasının akabinde farklı bir failin yaralı şahsı öldürmesi halinde, ikinci fail ölüm neticesinden sorumludur. İlk failin ise sadece yaralamadan sorumlu olacağı belirtilmiştir.<sup>68</sup>

Hanefî ekolü ilgili meselede Yahudi ve Roma hukukuyla benzer hükme varmış, birinci failin ölümcül yaralamasından sonra ikinci failin ölüm neticesini gerçekleştirmesi halinde ikincisinin ölüm cezasına çarptırılacağını kabul etmiştir. Birinci fail ise, yaralamadan dolayı diyet yaptırımına tabi tutulmuştur.<sup>69</sup>

Buraya kadar ifade edilen örneklerde, üç hukuk sisteminde de, ikinci failin eylemi olmasaydı yine de yaralanan şahsın öleceği üzerinde durulmamıştır. Teşebbüs nazariyesinin kabul edildiği günümüz hukukunda en azından birinci failin öldürmeye teşebbüs suçundan sorumlu tutulması söz konusudur. Her üç hukuk sisteminde birinci failin öldürme eyleminden sorumlu tutulmaması, teşebbüs nazariyesinin gelişmemiş olmasıyla ilişkili görülebilir. Fakat kanaatimizce, ilgili meselede belirleyici husus, doğrudan gerçekleştirilen fiilin, yani neticeye en

66 Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 82.

67 *Sanhedrin*, 78a.

68 D.9, 2, 11, 3.

69 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 234; Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi'*, VII, 238-239.

yakın olan eylemin itibara alınmasıdır. Bu nedenle birinci failin eylemiyle netice arasına giren ikinci failin fiili doğrudan öldürme hareketi olarak kabul edilmekte ve ikinci fail ölüm neticesinden tek başına sorumlu olmaktadır.

Yukarıdaki meselede Şâfiî ve Hanbelî ekolünde ise, birinci fail ölüm cezasına çarptırılmakta; ikincisi ise tazir (hakimin takdir edeceği bir ceza) kapsamında sorumlu tutulmaktadır.<sup>70</sup> Bu iki hukuk ekolünün ilgili konuda farklı hüküm benimsemesi, doğrudan-dolaylı eylem ayırımına Roma ve Yahudi hukukunda olduğu gibi itibar eden Hanefî ekolünün yaklaşımını takip etmediklerini göstermekte ve İslam hukukunda mübâşeret-tesebbüb ayırımında, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, farklı iki eğilimin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

## 5. Subjektif Mesuliyet Nazariyesinin Gelişimi

Önceki hukuk sistemlerinde öldürme ve ölüme sebebiyet verme ayırımının etkili olduğu örneklerde, failin cezai mesuliyetini manevî unsura göre tespit eden modern hukukun aksine maddî unsura göre sorumluluğun belirlenme yoluna gidildiği görülmektedir. Diğer taraftan bu hususun önceki hukuk sistemlerinde tüm zamanlar için geçerli olmadığı ileri sürülmektedir. Nitekim hukuk geliştiği şahsın iç âleminin (*state of mind*) daha fazla dikkate alındığı belirtilmektedir.<sup>71</sup> Roma ve Yahudi hukukunda öncelikle doğrudan sorumluluk anlayışının bulunduğu; daha sonra dolaylı sorumluluğun da dikkate alındığı iddia edilmektedir.<sup>72</sup>

Yukarıdaki yaklaşımı destekleyen görüşlere Roma hukukuyla ilgili bazı metinlerde temas edilmiştir. Örneğin, *Lex aquilia* metninde öldürme suçu kavramının (*occidere*) kapsam itibariyle sınırlı olduğu, sonraki hukuk metinlerinde ise daha geniş bir kapsama sahip olduğu belirtilmiştir.<sup>73</sup> Roma hukukçularından Ulpian (ö. MS 228), *lex aquilia* kanunundan sonraki dönem metinlerinden Augustus (ö. MS 19) kanunnamesinde öldürme ile ölüme sebebiyet verme arasında farkın dikkate alınmadığını belirtmiştir.<sup>74</sup> Roma hukukçusu Julian da, ölüme sebebiyet veren kişinin öldürme suçunu icra etmiş olacağını ileri sürmüştür.<sup>75</sup>

70 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, V, 226; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 392-393; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VII, 262; Merdâvî, *İnsâf*, IX, 450; Buhûti, *Şerh*, III, 260.

71 Mac Cormack, *Fault and Causation*, 98.

72 Cohen, *Jewish and Roman Law*, 580.

73 Frier, *Law of Delict*, 15.

74 D.48.8.15.

75 D.9.2.51.

3. Asır Roma hukukçusu Marcianus, Cornelian hukuku kapsamında değerlendirilecek birtakım suçlara temas ederken, öldürme, zehirleyerek öldürme, yalan tanıklık yaparak birinin ölüm cezasına çarptırılması gibi eylemleri zikretmiştir. Cornelian hukukuna göre, bu suçların cezası alt sınıftaki kişiler için vahşi hayvanlara atılmak, üst sınıftaki kişiler için ise bir adaya sürgün edilmektir.<sup>76</sup> İlgili kanun metninde belirtilen ceza, eşitlik ilkesine aykırı olmakla birlikte, üst sınıftaki kişilere uygulanan adaya sürgün cezasının sivil yaşam bakımından ölüm anlamına geldiği bilinmelidir. Bu bağlamda zehirleyerek öldürme eylemini farklı şekillere göre ayırma tabi tutan önceki *lex aquilia*'nın aksine ilgili eylemin sonraki Cornelian hukukunda ağır şekilde cezalandırıldığı görülmektedir. Sonuç olarak Roma hukukunda sonraki dönemlerde mesuliyetin tespitinde, eylem şekli yerine kastın ön plana çıktığı söylenebilir. Nitekim aynı kanuna göre öldürme kastıyla hareket eden failin ölüm neticesi gerçekleşmese dahi öldürme suçundan sorumlu tutulması<sup>77</sup> kastın sonraki dönemlerde Roma hukukunda mesuliyetin tespitinde daha etkili olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Objektif yaklaşımdan sübjektif nazariyeye doğru temayülün İslam hukukunun gelişim seyrinde geçerli olduğu görüşü, tarafımızdan yazılan doktora tezinde savunulmuştur.<sup>78</sup> Bu bağlamda, dört hukuk ekolünden kronolojik olarak önce gelen Hanefî mezhebinde doğrudan-dolaylı eylem ayrımının çok belirgin olduğu ve bunu ifade etmek üzere kullanılan mübâşeret-tesebbüb kavramlarının literatürde yer aldığı görülmektedir. Hanefîler'den tarih olarak sonra gelen Şâfiî mezhebinde ilke olarak ölüme sebebiyet verme eylemleri de, doğrudan gerçekleştirilmiş fiiller gibi değerlendirilmekle birlikte<sup>79</sup> yukarıda yer verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere bazı meselelerde Şâfiî ekolünde makalede incelediğimiz ayrımı yansıtan örneklere rastlanmaktadır. Dördüncü hukuk ekolü olarak İslam tarihinde yerini alan Hanbelî ekolünde ise ölüme sebebiyet verme eylemlerinin birçoğunda faile ölüm cezası tatbiki cihetine gidilmek suretiyle doğrudan-dolaylı eylem ayrımına hemen hemen hiç itibar edilmediği görülmektedir.

İslam hukukunda objektif nazariyeden sübjektif olana doğru gelişim seyrinde, kanaatimizce, Mâlikî ekolü önemli bir istisna teşkil etmektedir. Nitekim yaklaşık olarak Hanefî ekolüyle aynı dönemlerde mevcut olan bu mezhepte doğru-

76 D.48.8.3.5.

77 D.48.8.1.3.

78 Bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*, 210-217.

79 Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 6.

dan-dolaylı eylem ayırımına itibar edilmediği makalede incelenen örnekler bağlamında görülmektedir. Bu, İslam hukuku diğer hukuk sistemleriyle mukayese edildiğinde dikkat edilmesi gereken bir husustur.

## 6. Konunun Hukuk Sistemlerinin Etkileşimi Kapsamında Değerlendirilmesi

Hukuk sistemlerinde birtakım benzerliklerin varlığı halinde onların etkileşim içinde olduğu, hatta aralarında örtülü bir resepsiyonun bulunduğuna dair değerlendirmelere sıklıkla rastlanmaktadır. Bununla birlikte etkileşimden bahsedildiğinde, bunun arka planının doğru tespit edilmesi kolay gözükmemektedir. Zira hukuk sistemleri tabiatı gereği belli konuları işlemekte ve belli perspektifle hükümlere ulaşmaktadır. İşlenen konuların ve ulaşılan hükümlerin benzerliği salt etkileşim ve resepsiyon olarak değerlendirilemez. Örneğin, her hukuk sisteminde öldürme, hırsızlık ve haksız fiil hoş karşılanmamış; bunlara dair birtakım yaptırımlar getirilmiştir. Bu noktada hukuk sistemlerinin birbirinden etkileşiminden değil; insanlığın vicdan ve muhakemesindeki ortak niteliklerin her coğrafyada bağımsız yansımından bahsedilebilir.

Diğer taraftan makalemizde yer verdiğimiz öldürme ve ölüme sebebiyet verme ayırımında olduğu gibi belli bir konuda bazı hukuk sistemlerinin benzer yaklaşımı paylaşması, bunun diğer kural koyucu düzenler tarafından benimsenmemesi ve benzer yaklaşımı paylaşan hukuk sistemlerinin kronolojik açıdan yaklaşık zaman dilimlerinde var olması meselenin daha ayrıntılı incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim öldürme ve ölüme sebebiyet verme ayırımı maddî unsura göre yapılmış bir ayırmadır ve failin cezaî mesuliyetinin tespitinde manevî unsuru itibara alan modern hukuktan tamamıyla farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda günümüz hukukuyla kıyaslandığında önceki zaman dilimlerinde yürürlük kazanmış İslam, Roma ve Yahudi hukukunun belli konuda aynı yaklaşımı benimsemesi incelenmesi gereken bir husus olarak durmaktadır. Özellikle verilen örnekler, hatta bazen kullanılan kavramlar (Yahudi hukukunda ve İmam Muhammed'in eserinde doğrudan eylemi ifade etmek için kullanılan "be-yad" ve "bi-yed" kavramları arasındaki benzerlik açıktır) açısından dahi önemli benzerliklerin mevcudiyeti söz konusudur.

Diğer taraftan konunun İslam hukuku açısından karmaşık bir boyutunun bulunduğu ve bunun birkaç husustan kaynaklandığı söylenebilir.

İlk olarak, doğrudan eylem-dolaylı eylem ayrımı özellikle Hanefî ekolünde belirgindir. İlgili konudaki yaklaşımlarıyla modern hukukla benzerlik arz eden Mâlikî ve Hanbelî ekolleri ise Roma ve Yahudi hukukundan tamamıyla farklıdır. Bu benzerliğin daha çok Hanefî fıkhıyla bağlantılı olması nedeniyle İslam hukukunun bütünüyle Roma ve Yahudi hukukundan etkilenmesinden değil; ilgili meselede (şayet varsa) sadece Hanefî mezhebine diğer ikisinin tesiri ihtimalinden söz edilebilir.

Konuyu daha isabetli değerlendirme bağlamında dikkate alınması gereken diğer bir husus, hukuk sistemlerinde zamanla manevî unsurun daha ön plana çıktığı başlangıçta benimsenen doğrudan-dolaylı eylem ayrımının hafiflediğine dair ileri sürülen iddiadır. Roma hukukunda ileriki dönemlerde zehirleyerek öldürme ve yalan tanık yaparak ölüme sebebiyet verme eylemlerine ölüm cezası verilmesi buna örnek olarak zikredilebilir.<sup>80</sup> Benzer şekilde, İslam hukukunda doğrudan öldürme-ölüme sebebiyet verme ayrımının en belirgin şekilde ilk hukuk ekollerinden Hanefî mezhebinde mevcut olduğu, daha sonra gelen Şâfiî ekolünde önemli oranda yumuşadığı, bu iki mezhepten sonra gelen Hanbelî ekolünde ise hemen hemen hiç itibara alınmadığı söylenebilir. Bu bağlamda farklı hukuk sistemlerinde maddî unsurdan manevî unsura doğru yönelim dikkate alındığında, bu gelişim seyri birbirlerinden bağımsız olarak kendi sistemleri içinde gerçekleştiği ileri sürülebilir. Ancak bu fikrin kabulünü etkileyen bazı hususlar bulunmaktadır. Örneğin, kendisinden sonra ortaya çıkan Şâfiî ve Hanbelî ekollerinden farklı olarak İslam devletlerinde genelde resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefî ekolünde hiçbir zaman maddî unsurun etkisi azalmamış, failin mesuliyetinde tesiri kalıcı olmuştur. Ayrıca Hanefî mezhebiyle aynı dönemlerde mevcut Mâlikî ekolünde genelde doğrudan-dolaylı eylem ayrımına itibar edilmemiştir. Bu durumda ilgili konuda Hanefî ekolünü müstakil değerlendirmek daha isabetli gözükmektedir.

Ayrıca hukuk tarihinde genelde maddî unsurdan manevî unsura doğru bir yönelim olduğundan bahsedilmekte ve bunun Yahudi hukuku için de geçerli olduğu iddia edilmektedir.<sup>81</sup> Diğer taraftan, Yahudi hukukunda doğrudan-dolaylı eylem ayrımına yer veren örneklerle rastlanmakla birlikte bu anlayışın zamanla azaldığına dair açık örnekler, Roma ve İslam hukukunda olduğu gibi, tarafımızdan tespit edilememiştir. Bu bağlamda, nazari olarak değişmediği açık olan Hanefî ekolüyle değiştiğine dair metinlerine rastlayamadığımız Yahudi hukuku arasındaki etkile-

80 D.48.8.3.5.

81 Cohen, *Jewish and Roman Law*, 580.

şim ihtimali mevcudiyetini muhafaza etmekte ve bu noktada ileri araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Hukuklar arası etkileşim meselesinin İslam hukukunu ilgilendiren boyutuyla alakalı diğer bir husus şudur: İslam hukukunun Yahudi ve Roma hukuku gibi bazı sistemlerden etkilendiği fikri özellikle müsteşrikler tarafından dillendirilmiştir. Diğer taraftan, İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği tezi özellikle Fitzgerald tarafından ikna edici delillerle reddedilmiştir.<sup>82</sup> Hayvanların verdiği zarardan sorumlulukla ilgili Roma ve İslam hukukunu mukayese ettiğimiz bir çalışmada,<sup>83</sup> bizler de İslam hukukunun ilgili konudaki hükümlerinin Roma hukukundan ziyade modern hukuka yakın olduğu neticesine ulaştık. Diğer taraftan, Fitzgerald, İslam hukukunun Roma hukukundan değil; Yahudi hukukundan etkilendiğini ileri sürmüştür. Her iki hukukun Sami geleneği içinde yer alması nedeniyle bu görüşü ayrı bir başlık altında ele alacağız. Yalnız Fitzgerald'ın nazariyesiyle ilgili bir noktaya temas etmek istiyoruz.

Şayet İslam hukuku üzerinde Roma hukukunun etkisi söz konusu değilse; Yahudi hukukunda tespit edilemeyen İslam hukukunda mevcut bazı örneklerin Roma hukukuyla büyük oranda benzerlik arz etmesi nasıl izah edilecektir? Örneğin, Roma hukukunda ve Hanefi ekolünde kişiye zehir sunulmasıyla zehri zorla kişiye vermenin yaptırımını farklı değerlendirilmiştir. Bu ayrıma dair açık örnekleri Yahudi hukukunda tespit edemedik. Yahudi ve Roma hukukunda doğrudan-dolaylı eylem ayırımıyla ilgili makalesi bulunan Cohen'in de ilgili meselede Yahudi hukukundan sadece hayvanların önüne zehir bırakmayla ilgili örneğe yer vermesi<sup>84</sup>, onun da bu konuda benzer örneğe rastlamadığı kanaatini doğurmaktadır. İlgili yaklaşımın Hanefi hukukçular tarafından bir şekilde Roma hukukundan doğrudan alındığı kabul edildiğinde, Fitzgerald'ın nazariyesi sorgulanacaktır. Şayet ilgili meselenin Yahudi hukukundan tespit edemediğimiz bir kaynaktan Hanefi ekolüne girdiğinin ispat edilmesi halinde, tefsirde olduğu gibi İsrailiyatin fıkhıta da tesiri neticesine varılabilir.

Diğer taraftan Sasani hukukunu göz önüne aldığımızda konunun karmaşık yapısı daha da artmaktadır. Gerçekte bizler, üç hukuk sistemini eldeki veriler bağ-

82 S. V. Fitzgerald, "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası," çev. Bilge Umar, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 29, sayı 4 (1963): 1128-1154.

83 Ahmet Aydın, "İslam Ve Roma Hukukunda Hayvanın Verdiği Zarardan Sorumluluk," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28, (2016): 213-239.

84 Cohen, *Jewish and Roman Law*, 590.



lamında değerlendiriyoruz. Sasani hukuku, ilgili verilerin azlığı ve makalenin sınırları bağlamında araştırmamıza dâhil edilmemiştir. Oysa örneğin, Hz. Ömer'in Sasani vergi hukukunu incelediği ve bundan yararlandığı ileri sürülmüştür.<sup>85</sup> İslam hukukçularının Sasani hukukuyla irtibatının daha etkili olduğunun ve benzer meselelerin orada da mevcudiyetinin ortaya konması halinde, bu ana kadar ele aldığımız hususların tekrar gözden geçirilmesi gerekecektir.

Sonuç olarak, yukarıda zikredilen hususlar nedeniyle mukayeseli hukuk incelemelerinde doğrudan resepsiyondan bahsetmenin kolay olmadığı ve meselenin birçok açıdan araştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

## 7. Konunun Önceki Şeriatler Bağlamında Değerlendirilmesi

İlk dönemlerden itibaren İslam hukukçuları, “*şeru men kablênâ* (önceki şeriatler)” başlığı altında Yahudi ve Hristiyan dinlerine ait hükümlerin bizim için geçerliliğini bazı açılardan tartışmışlardır. Ancak bu tür hükümlerin itibara alınması için onların İslam dininin metinlerinde yer alması gerektiği hususunda ittifak olduğu belirtilmiştir. Yani Kur'an ve Sünnette yer almayan hükümlerin Müslümanlar için geçerli olmadığı kabul edilmiştir. Bununla birlikte, Serahsî önceki şeriatler konusunda hukukçuların görüşlerini aktarırken bazılarının İslam dini metinlerinde yer almasa dahi, nesh edildiği konusunda bir delil olmadıkça ilgili hükümlerin Müslümanlar için de geçerli olacağı görüşüne sahip olduklarını nakletmiştir.<sup>86</sup> Serahsî'nin eleştirdiği bu görüşe göre, İslam âlimlerinin onların kitaplarında bulunduğu hükümler bizim için de muteber kabul edilebilir.

Serahsî'nin temas ettiği görüşe diğer eserlerde rastlayamadık. Bununla birlikte, İslam dininin başlıca ilim dallarından tefsirde, İsrailiyat olarak ifade edilen İslam öncesi dinlere ait bilgilerin yer aldığı genelde kabul edilmiştir. Aynı etkinin fıkıhta mevcudiyeti ise ayrı bir husustur. Burada makalenin konusu bağlamında şunları söyleyebiliriz: Özellikle Hanefî ekolünde çok etkili olan failin mesuliyetinin tespitinde doğrudan-dolaylı eylem ayrımının Kitap ve Sünnetten delillerine ilgili mezhebin metinlerinde temas edilmemiş, tarafımızdan yapılan araştırmalarda da mübâşeret-tesebbüb ayrımına dair Kitap ve Sünnetten delillere ulaşamamıştır. Belki bu nedenden dolayı diğer mezheplerde ilgili ayrımın etkili ol-

85 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları 2016), 73.

86 Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûl* (Beyrut: b.y., 1993), II, 99.

madığı düşünülebilir. Kitap ve Sünnette yer almayan, genelde diğer mezhepler tarafından da pek muteber kabul edilmeyen öldürme ve ölüme sebebiyet verme ayrımının Hanefî ekolündeki mevcudiyetinin muhtemel arka planı hususunda tefsirde olduğu gibi fıkıhta da İsrailiyatın etkisi bir ihtimal olarak düşünülebilir. Ancak fıkıhta İsrailiyatın etkisi konusunda daha isabetli fikirler ileri sürebilmek için genel mukayeseler yerine birçok hukuki meselede mikro çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

## Sonuç

Öldürme suçunun maktulün bedenine yönelik doğrudan icra edilmesiyle sebebiyet verme yoluyla gerçekleştirilmesi modern hukukta failin cezai mesuliyetine herhangi bir şekilde etki etmemektedir. Önceki hukuk sistemlerinden Yahudi, Roma ve Hanefî fıkında ise, doğrudan-dolaylı eylem ayrımının etkili olduğuna dair önemli veriler bulunmaktadır.

Yahudi hukukunda, dolaylı gerçekleştirilen eylemlerin bir kısmında failin ölüm cezasından kurtulduğu belirtilirken, bazen de hukukî açıdan mesul olmadığı; bununla birlikte yaptığı eylemin sadece ahirette cezasını göreceği ifade edilmektedir. Roma hukukunda uzun bir dönem etkili olan *lex aquilia* metinleri sadece doğrudan icra edilen eylemler için söz konusu edilmiştir. Dolaylı eylemler ise daha hafif mali yaptırımı ifade eden *factum* kapsamında itibara alınmıştır. İslam hukukunda daha ziyade Hanefî ekolünde karşımıza çıkan mübâşeret-tesebbüb ayrımında doğrudan icra edilmeyen öldürme eylemlerinde faile kısas (ölüm cezası) uygulanmazken, bazı durumlarda failin diyetten sorumlu tutulduğu; bazı sebebiyet verme eylemlerinde ise onunla da mesul olmadığı görülmektedir.

Yaptırımlar farklı olmakla birlikte, doğrudan öldürmeye nispetle ölüme sebebiyet verme eylemine daha hafif cezanın tatbiki hususunda üç hukuk sisteminde de müşterek bir yaklaşım benimsendiği söylenebilir.

Günümüz hukukuna kıyasla yaklaşık aynı dönemlerde mevcut olan ilgili hukuk sistemlerinde belli bir meselede benzer yaklaşımın benimsenmiş olması, ilk bakışta hukukların birbirleriyle etkileşimi kanaatini doğurmaktadır. Bununla birlikte, bir hukuk sisteminin diğerinden etkilendiğini isabetli şekilde tespit edebilmek kapsamlı ve ileri düzey çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Nitekim makalede bahsedilen ayrımı itibara alan Roma ve Yahudi hukukundaki örneklerin sadece Hanefî ekolü metinleriyle önemli benzerlik gösterdiği söylenebilir. Mâlikî ve Han-

belfi ekolünün bu bağlamda tamamıyla farklı bir yaklaşım benimsemesi, İslam hukukunun ilgili konuda bütün olarak diğer hukuk sistemlerinden etkilendiği tezini hemen başlangıçta etkisiz hale getirmektedir.

Ayrıca iki hukuk sistemini karşılaştırarak aralarındaki benzerliğin bulunması, örneğin Roma hukukuyla Hanefi ekolü arasında doğrudan-dolaylı eylem ayrımı arasındaki benzerlikler, bunların etkileşimini ileri sürmek için yeterli gözükmemektedir. Zira şayet bir etkileşim söz konusu ise, tefsirde İsrailiyatta olduğu gibi, İslam hukukunun Sami geleneğine ait Yahudi hukukundan ilgili örnekleri alması Roma hukukuna nispetle daha muhtemel gözükmemektedir. Ayrıca belirtilmelidir ki, Sasani hukukunda konunun mahiyetine elimizdeki verilerin azlığı nedeniyle hiç temas edilememiştir.

Hukuk sistemlerini aynı konuda mukayeseli olarak incelemek kolaylıkla mümkündür ve bu makalede üzerinde durulan husus budur. Konunun etkileşimle ilgili boyutuna ise, makalemizin mahiyeti gereği temas etme ihtiyacı hissedilmiş ve bu bağlamda, etkileşimle ilgili kesin neticelere ulaşmak için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç bulunduğu vurgulanmıştır. Bizler genel değerlendirmelerden ziyade mukayeseli mikro çalışmaların sayısının artmasının konunun anlaşılması ve isabetli neticelere ulaşmada daha etkin olacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle "hayvanların verdiği zarardan sorumluluk" konusunda Roma ve İslam hukukunu mukayeseli olarak yaptığımız araştırmamızdan sonra bu makalede farklı bir meseleyi ele aldık. Ve bu kez daha isabetli sonuçlara ulaşmak için Yahudi hukukunu da incelememize kattık. Belirtmek gerekir ki, Roma ve İslam hukukunu mukayeseli olarak incelediğimiz "hayvanların verdiği zarardan sorumluluk" konusunda iki hukuk sistemi arasında daha ziyade farklılıklar tespit edilmiş, İslam hukukunun Roma hukukundan ziyade günümüz hukukuna benzerliği neticesine varılmıştır.

## Kaynakça

Aydın, Ahmet. "İtibar Gâlib-i Şâyiadır, Nadire Değildir' İlkesinin Ebû Hanîfe'nin Suç- Ceza Teorisine Etkisi." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015): 275-297.

Aydın, Ahmet. "Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar)." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Aydın, Ahmet. "İslam Ve Roma Hukukunda Hayvanın Verdiği Zarardan Sorumluluk." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 213-239.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Mısır: b.y., 1970.

Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn. *Şerhu Münthehe'l-irâdât*. Beyrut: b.y., 1996.

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Cohen, Boaz. *Jewish and Roman Law A Comparative Study*. New York: b.y., 1966.
- Daube, David. *The Deed and the Doer in the Bible*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Adevî. *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasarı Halîl*. y.y.: b.y., t.y.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- el-Fetâvâ'l-hindiyîye*. Bulak: Matbaâtü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310.
- el-Heytemî, Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzî't-tâlib*. Beyrut: b.y., 2000.
- Fitzgerald, S. V. "İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası," çev. Bilge Umar. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 29, sayı 4 (1963): 1128-1154.
- Frier, Bruce W. *A Casebook on the Roman Law of Delict*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Şerh alâ muhtasarı Hâlîl*. Beyrut: b.y., t.y.
- Haskefî, Alâeddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî. *Dürrü'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- Hattâb, Muhammed b. Abdurrahman Ruaynî. *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, Riyâd: b.y., 2003.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr*. Kahire: b.y., 1966.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvehid b. Abdülhamîd. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1970.
- Karâfî, Şehâbeddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zehîra*. Beyrut: b.y., 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1982.
- Kitâb-ı Mukaddes*.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Mac Cormack, Geoffrey. "Fault and Causation in Early Roman Law: An Antropological Perspective." *Revue Internationale des droits de l'antiquité* 28 (1981): 97-123.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi mar'ifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1986.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Ruhaybânî, Mustafa es-Suyûtî. *Metâlibü üli'n-nühâ fi şerhi Gâyeti'l-muntehâ*. Dimaşk: b.y., 1961.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd Tenühî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Bülğatü's-sâlik li-akrabi'l-mesâlik*. Beyrut: b.y., 1415/1995.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Kâhire: Matbaatü's-Sâade, 1324-1331.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûl*. Beyrut: b.y., 1993.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî. *Câmiu's-Sagîr ve Şerhuhü'n-Nâfiu'l-Kebîr*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1406.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî. *Mebsût*, IV, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Karaçi: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.

Şirbînî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî. *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.

*The Babylonian Talmud*, ed. Rabbi Epstein. London: The Soncino Press, 1978.

Tûrî, Muhammed b. Hüseyin. *Tekmiletü Bahri'r-Râik*. Kâhire: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1311.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314.

Zimmerman, Reinhard. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Cape Town: Juta, 1992.



# II No'lu Şer'iyye Siciline Göre Bergama Eğitim Kurumları\*

**Öz:** Batı Anadolu'nun önemli şehirlerinden Bergama'nın Türk-İslâm şehri olma süreci XIV. yüzyıl sonlarından başlamaktadır. Bu tarihten itibaren çok sayıda medrese, kütüphane, han, lonca gibi sosyal ve ekonomik hayata yön verecek eser yapılmıştır. XIX. yüzyıla geldiğimizde Bergama, yönetimde olan Karaosmanoğlu ailesinin zengin vakıflarıyla desteklenen eğitim kurumlarına sahipti. Öğrencilerin ve hocalarının her türlü ihtiyacı karşılanan medreseler, hem öğrencilerin hem de halkın faydalanabileceği kütüphaneler, iktisâdi işletme olmasının yanı sıra mesleki eğitimlerin de verildiği han ve loncalar Bergama'yı önemli bir Osmanlı şehrine dönüştürmüştür. Vakfiye kayıtlarının yardımıyla geçmiş kültür hazineleri rahatlıkla gözler önüne serilebilmektedir. Bu çalışmamızda, Bergama II No'lu Şer'iyye sicilleri çerçevesinde şehirdeki eğitim kurumları farklı açılardan incelenerek, kurumlar hakkında bilgi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bergama, Eğitim, Şer'iyye Sicilleri, Vakfiye.

## Educational Institutions in Bergama According to Court Records No: II

**Abstract:** Being one of the most important cities of Western Anatolia, the story of Bergama's becoming a Turkish-Islamic city starts at the end of 14th century. From this period onwards, numerous monuments, such as schools, libraries, khans and guilds had been constructed which helped in shaping the social and economical life of the area. By the 19th century, Bergama boasted with a great number of educational institutions, supported through rich foundations (*waqf*), which were established by the ruling family of Karaosmanoglu. Main factors in Bergama's emerging as a complete Ottoman city can be seen in its schools (*madradas*) which were able to fulfill all the needs of the students as well as their teachers, in its libraries which served students as well as other members of the community, and in its khans and guilds which, besides its ordinary function as financial enterprises, also provided vocational education. By studying the registers of abovementioned foundations, it is not matter of any great hardship anymore to bring to light the cultural heritage of the past. In this paper, by using Bergama No. II court records, I will try to examine some of the Bergama's educational intitutions and to shed light on theirs as yet unrevealed features.

**Keywords:** Bergama, Education, Court Records, Foundation.

Ahmet  
GEDİK 

\* Bu çalışma, "Bergama Şer'iyye Sicillerinin (2 Nolu Demirbaş Defteri) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008) künyeli tezimizden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: ahmet.gedik@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6984-8267>

## Giriş

XV. yüzyıldan itibaren nüfus hareketleri ve imar faaliyetleri neticesinde Türk-İslam şehri özelliği kazanan Bergama, sosyo-ekonomik yönden hızlı bir gelişme kaydetmiş, bu yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte ticarî canlılık daha da artmıştı. XV. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı tahmin edilen ve bugün mevcut olmayan Umur Bey Medresesi geniş vakıflara sahipti ve vakfa gelir getiren 107 dükkânı vardı. Bu yüzyılın ikinci yarısında şehirde ekonomik faaliyetler daha da artmış, civarda bol miktarda üretimi yapılan pamuk, ham veya yarı işlenmiş halde şehre getirilir, dokumacılar tarafından işlenerek satışa sunulurdu. XVI. yüzyılda bu faaliyet genellikle tersanenin ihtiyacı için devlet adına yapılmaya başlanmıştı. Ayrıca dokunan kumaşlar ve pamuk ipliği bedestende satışa sunulur, hatta kaçak olarak Avrupalı tüccarlar tarafından da toplanırdı. Deri işlemeciliği ve ilgili meslek dalları da oldukça yaygındı.<sup>1</sup>

XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren ekonomik yönden hızla büyüyen Bergama'nın; Konya, Manisa, Denizli, Edremit, Menemen, İzmir, Trabzon, Urfa, Kütahya gibi Anadolu'nun sancak merkezliği yapan çoğu şehirden fazla vergi nüfusuna sahip olduğu görülmektedir.<sup>2</sup> Müreffeh günlerini çok çabuk arkasında bırakan Bergama, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Celâli isyanları, Tımar sisteminin bozulması, çift bozma gibi birtakım sosyo-ekonomik buhranlar neticesinde Bergama, kendi kabuğuna çekilip, eski günlerini arar hale gelmiştir.<sup>3</sup>

Bölgenin en güçlü yöneticisi konumundaki âyan ailesi Karaosmanoğulları, XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde idareyi Arapoğullarından alarak Bergama'da sosyo-kültürel, dînî ve iktisâdî bir takım eserlerle birlikte yeni bir ilerleme hamlesi başlatmıştır. İmar faaliyetleri neticesinde şehre kazandırılan medrese, han, hamam, lonca gibi sosyal ve ekonomik işlevleri olan yapılar zengin vakıflar ile desteklenmiştir.<sup>4</sup>

İslâmiyet'in ilk emri "oku"<sup>5</sup> dur. Dahası birçok âyet-i kerîme ve hadis-i şeriflerde ilim ile ilgili emir ve tavsiyeler yer almaktadır. İnancın bir gereğinin ve Müslüman toplumun eğitim ihtiyacının zaman içerisinde çözümlenmesinin kurumsallaşarak toplumsal hayata yansımalarının örnekleri olarak okumamız gereken eğitim

1 Feridun Emecen, "Bergama," *DİA*, V, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 493.

2 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), 337.

3 Asuman Karabulut, "Bergama Kazası'nın Demografik ve İskân Yapısı (1831-1908)," *Tarih Okulu Dergisi* 30, (2017): 127.

4 Yuzo Nagata, *Tarihte Âyanlar Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 158-160.

5 Alak (96), 1-5.



kurumları çeşitlilik arz etmektedir. Yaygın ve örgün eğitim kurumları olarak<sup>6</sup> iki ana başlıkta toplayabileceğimiz bu çeşitlilik; Anadolu'nun batısındaki XV. yüzyıldan itibaren Türk-İslâm şehri olma özelliği gösteren Bergama için de geçerlidir.<sup>7</sup>

İslâm Eğitim Tarihi içerisinde önemli yeri olan Osmanlı Medreseleri; orta ve yüksek seviyede eğitim veren bir okul hüviyetindeydi. Medreseler dışında sıbyân mektepleri (muallimhane) de köy, kasaba ve şehirlerde çok sayıda açılarak eğitim-öğretim faaliyetlerinde yerini almıştır.<sup>8</sup>

Osmanlı Devleti'nde ilmî hayat genel itibarıyla medrese sistemine dayanmaktaydı. Bu bakımdan program ve mimari özellikler olarak büyük gelişme gösteren medreseler, şehirlerin maddi manevi belirleyicileri oldular.<sup>9</sup>

Örgün eğitim kurumları olan medrese ve ilkokul statüsündeki sıbyan mekteplerinden farklı olarak, Türk İslâm şehirlerindeki Han, Kervansaray ve Lonca gibi sosyal ve iktisadi yapılar da yaygın eğitim kurumları olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekonomik hayat ve inancın iç içe geçtiği, fütüvvet ve ahiliğin<sup>10</sup> belirleyiciliği altında iktisâdi bir kuruluş olarak tarihte yerini alan loncalarda da eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütülmekteydi.<sup>11</sup>

Biz bu çalışmamızda; XIX. yüzyılda Bergama şehrine ait yaygın ve örgün eğitim kurumlarını, dönemin idarecileri olan Karaosmanoğulları ailesinin faaliyetleri çerçevesinde incelemeye çalışacağız.<sup>12</sup> Bu döneme ait Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri bünyesindeki vakfiye kayıtları da bizim bu araştırmamızda temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

6 Örgün ve yaygın eğitim kurumları, bu kurumların yerine getirdiği fonksiyonlar için bkz. Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 107-184.

7 Bu Osmanlı şehri de yakın çevresinde bulunan Balıkesir ve Bursa gibi kimliğinin belirleyici tüm özelliklerini bünyesinde barındırmaktaydı. A. H. Tanpınar'ın deyişiyle bu şehir "her yerde kendi ritmi, kendi husûsi zevkiyle vardır, her adımda önümüze çıkar. Kâh bir türbe, bir cami, bir han, bir mezar taşı, burada eski bir çınar, ötede bir çeşme olur ve geçmiş zamanı hayal ettiren manzara ve isimle, üstünde sallanan ve bütün çizgilerine bir hasret sindiren geçmiş zamanlardan kalma aydınlığıyla sizi yakalar. Sohbetinize ve işinizin arasına girer, hüyylarınıza istikamet verir." Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 94.

8 Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 68.

9 Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 61.

10 Bu iki kavramın, İslâm medeniyetindeki yeri ile ilgili olarak bkz. Mehmet Şeker, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2011).

11 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 117.

12 Ailenin bu bölgede ne kadar büyük bir servete sahip olduğu ve bölgenin kalkınmasındaki rolü Ömer Ağa'nın oğlu ile torunlarının vakfiye kayıtlarından daha iyi anlaşılmalıdır. Geniş bilgi için bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 47.

## XIX. Yüzyıl Bergaması'nda Yaygın Eğitim Kurumları

### *Cami ve Mescitler*

İslam Eğitim Öğretim tarihi içerisinde çok önemli bir yeri olan ve diğer eğitim kurumlarına kaynaklık eden cami ve mescitler, toplumun dînî ve sosyo-kültürel hayatına yön vermektedir. Ders halkalarıyla eğitim öğretim işlerinin yürütülmesinin yanında, çeşitli vaazlarla halk bu kurumlarda bilinçlendirilmektedir. Biz burada cami ve mescitlerin Eğitim öğretim yönüyle ilgili özet bilgi verdikten sonra, dönemin Bergaması'nda bulunan cami ve mescitler hakkında kaynaklara dayalı olarak bilgi vereceğiz.

Cami ve yerine getirdiği eğitim öğretim fonksiyonu ile ilgili olarak ilk örnek hiç şüphesiz Medine'deki Mescid-i Nebevî'dir. Bu yapının bir köşesinin üstü hurma yapraklarıyla kapanmıştı ve burası ilk eğitim öğretimin yapıldığı suffa idi. Zamanla cami ve mescitlerin mimari nitelikleri değişse de, günümüze dek yerine getirmiş olduğu bu fonksiyonu büyük ölçüde değişmemiştir.<sup>13</sup> Cami bünyesinde ilim talebeleri, her ilmin hocasının çevresinde birer halka oluşturur ve ona göre eğitim alırdı. Hatta istekliler de bu halkaya katılabilirdi.

Şehrin imar ve iskânında belirleyici bir yere sahip olan cami, Osmanlı döneminde de köy, kasaba ve şehrin sosyo-kültürel ve dînî merkezi olma konumundaydı. Şu husus çok açıktır ki; Osmanlı döneminde bir şehir yeni kurulmuş veya yeni fethe edilmiş olsun ona Türk ve Müslüman damgası vuran en önemli yapı camiydi.<sup>14</sup> Bu yapılar içerisinde özellikle Fatih döneminde örneklerini çokça görebileceğimiz eğitim öğretim faaliyetleri yapılmıştır.<sup>15</sup>

XV ve XVI. yüzyıllarda sosyal, kültürel ve ekonomik alanda hızlı bir ilerleme içerisinde giren Bergama,<sup>16</sup> kendine has birçok esere kavuşmuştur.<sup>17</sup> XVII. yüzyıldaki duraklama dönemini üzerinden atmaya çalışan Bergama özellikle XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında meydana getirilen dînî, kültürel, sosyal ve iktisâdî eserlerle yeni bir gelişim hamlesi içerisine girmiştir.

13 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 110.

14 Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 179.

15 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 112.

16 Özellikle belirtilen yüzyıllar içerisinde Bergama ile ilgili geniş bilgi için bkz. Vehbi Günay, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Bergama Kazası" (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1999).

17 Bergama'da Türk İslam eserleri arasında en erken tarihli yapı olan Bergama Ulu Camii veyahut da bilinen ismiyle Yıldırım Camii bu eserler arasında çok özel bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bkz. Bozkurt Ersoy, "Bergama Ulu Camii," *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi* 4, (1988): 57-66.

Erken dönemden itibaren Bergama'daki câmî ve mescidleri, aid oldukları yüzyıl itibariyle şöyle sıralayabiliriz: Ulu Cami (Yıldırım Camii) XIV. yüzyıl, Kurşunlu Camii, İnciraltı Mescidi, Parmaklı Mescit, Lonca Mescidi, Mescidaltı Mescidi, Hocasi-nan Mescidi XV. yüzyıl, Lâleli Camii, Ansarlı Camii, Dâru'l-Hadis ve Şadırvanlı Ca-mii XVI. yüzyıl, Kulaksız Camii XVIII. yüzyıl, Harputlu Mescidi, Yeni Cami, Hatuniye Camii, Selimiye Camii ise XIX. yüzyıl dönemi yapılarıdır.<sup>18</sup>

Araştırmanın konusunu teşkil eden Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri içinde Mescidaltı Mescidi<sup>19</sup> ve Yumurtalı Mescid<sup>20</sup> adıyla iki mescid, Hacı Hakîm Camii,<sup>21</sup> Kadı Hayreddin Camii,<sup>22</sup> Şadırvan Camii,<sup>23</sup> Hoca Sinan Camii,<sup>24</sup> Müftü Camii,<sup>25</sup> Kurşunlu Hacı Hasan Camii<sup>26</sup> adıyla da 6 cami ismi geçmektedir.<sup>27</sup>

### **Hanlar ve Loncalar**

Müslüman Türklerin iktisâdi ve toplumsal yaşamında çok önemli bir rol oynayan Ahilik Teşkilatı, uzunca bir süre esnaf teşkilatlarının maddi ve manevi yönden inşasına kaynaklık etmiştir.<sup>28</sup> Birer ticaret merkezi olmalarının yanı sıra, seyahat veya ticaret amacıyla şehre gelenlerin ağırlandığı hanlar, Anadolu'daki bir arada yaşamının en güzel örneğinin verildiği ve insanların belli bir terbiye potansında eğitildiği yerler olma özelliği de göstermektedir.

- 18 Osman Bayatlı, *Bergama Tarihinde Türk İslâm Eserleri* (İzmir: Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1996), 9-10. Adı geçen bu eserler içerisinde pek de bilinmeyen bir mescid vardır ki ismi Yumurtalı Mescid'dir. Bilgi için bkz. Ahmet Gedik, "Bergama Şer'iyye Sicillerinin (2 nolu Demirbaş Defteri) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008), 17.
- 19 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 19.
- 20 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 23.
- 21 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 10.,
- 22 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 17.
- 23 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 17.
- 24 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 18.
- 25 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 48.
- 26 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 55.
- 27 Bu yapıların mimari özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İnci Kuyulu, *Karaosman-oğlu Ailesi-ne Ait Mimari Eserler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992); Bozkurt Ersoy, *Bergama Camii ve Mescitleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989).
- 28 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Şeker, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 35-47.

İncelemiş olduğumuz döneme ait Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri'nde; Abacı Han,<sup>29</sup> Büyük Han ve Küçük Han,<sup>30</sup> Acem Han,<sup>31</sup> Çukur Han,<sup>32</sup> Bakır Han,<sup>33</sup> Yahudi Hanı<sup>34</sup> olmak üzere toplam 7 adet hanın ismi geçmektedir.

Birer esnaf teşkilatı olan ve şehirdeki çeşitli meslek grubundan kişileri bünyesinde barındıran ve onlara eğitim de veren loncalar, Osmanlı Devleti'nde iç ve dış ticarete belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Loncaların işleyişi; şeyh, kethüdâ, yiğitbaşı ve iki ehli hibreden oluşturulan bir heyet tarafından yürütülürdü.<sup>35</sup> Ayrıca loncaların; sadece üretimi esas alan ve esnaf haklarını koruyan bir teşkilat olmaktan öte, üretimin her aşamasını denetleyen, meslekî açıdan eğitim-öğretim faaliyetleri düzenleyen çok yönlü bir yapısı da vardı.<sup>36</sup>

Şer'iyye sicillerimiz içerisinde, Ekin Loncası<sup>37</sup> ve Yemiş Loncası<sup>38</sup> olmak üzere iki lonca ismi geçmektedir. Tüm Ege kıyılarındaki tarımsal sahalarda elde edilen ürünlerin başka şehirlerin ve özellikle de İstanbul'un gıda ihtiyacının karşılanmasına yönelik kullanıldığı göz önüne alınırsa, Bergama'nın diğer şehirler için önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Şeker kamışından elde edilen şekerin çok az ve pahalı olduğu bir zamanda kuru üzümün ve kurutulmuş meyvenin ticareti, Bergama'da yaşayan halkın elde ettiği gelir kalemleri arasında en üst sıralardaydı.<sup>39</sup>

### **Kütüphaneler**

İslâm Kültür ve Medeniyeti içerisinde sadece bir kitap deposu olarak düşünülmeyen kütüphaneler, eğitim-öğretim faaliyetlerinin ve çeşitli araştırmaların yapıldığı yerler olarak da karşımıza çıkmaktadır.

29 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no:49.

30 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 50.

31 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 49. Hanların aldıkları isimler, genellikle bu hanı tercih edenlerin kimliğini de yansıtmaktaydı. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Bozkurt Ersoy, "Osmanlı Şehir İçi Hanlarının İşlevleri," *EJOS-Electronic Journal of Oriental Studies* 4, (2001): 1-3 içinde. Bu bildiri, Utrecht'te 23-28 Ağustos 1999 tarihleri arasında 11. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi'nde sunulmuştur.

32 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 17.

33 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 48.

34 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 23.

35 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 117.

36 Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Şeker, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 236-245.

37 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 17.

38 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 48.

39 Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, 37.

İslâm Medeniyeti'ni geçmiş diğer medeniyetlerden ayıran en önemli özelliklerinden birisi de bilimsel ve teknik alandaki gelişmenin etkisiyle fazla miktarda kâğıt ihtiyacının ortaya çıkması ve bunun da doğal bir sonucu olarak seri ve ucuz kâğıt üretiminin artmasıdır. Kitap çalışmalarının artması ve kütüphanelerin çoğalması da bir sonraki merhaleyi oluşturmuştur. Pek çok ilim adamı, özel şahıs, eğitim kurumu kendi kütüphanesini oluşturmuş, özellikle de Nizâmiye Medreseleri'nin kurulması ve yaygınlaştırılması kütüphane ihtiyacını arttırmıştır.

Osmanlı Dönemi'ne geldiğimizde, II. Murad Edirne başta olmak üzere Üsküp, Gelibolu, Biga ve Bergama gibi merkezlerde kütüphanelerin oluşturulmasını sağlamıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klâsik anlamda medrese anlayışının Osmanlı topraklarında yerleşmiş olmasından dolayı her medresenin de yanında bir kütüphane oluşturulmuştur. Gelibolu'daki kütüphaneyi bir istisna olarak görürsek, kuruluş dönemindeki kütüphanelerin neredeyse tamamının bir medreseye bitişik vaziyette inşâ edildiğini görürüz.<sup>40</sup>

Bu bağlamda Osmanlı öncesi ve sonrası kütüphane vakfiyeleri incelendiğinde bu vakfiyeler içerisinde hâfız-ı kütüp ismi verilen görevlinin atama şartlarına baktığımızda, bu kişilerin eğitim ve öğretim işlerini yerine getirebilecek yeterliliği haiz olduğu görülmektedir.<sup>41</sup>

Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri incelendiğinde karşımıza çıkan önemli bir husus da; hem öğrencilerin hem de halkın faydalanması için oluşturulmuş kütüphanelerdir.<sup>42</sup> Elimizdeki kayıtlarda; Yeşil Medrese Kütüphanesi<sup>43</sup> ve "*Bayezid Mahallesiinde Zağanlı Muslihiddinzâde Osman Ağa'nın binâ ve ihyâ eylediği medresede bulunan kütüphane*"<sup>44</sup> olmak üzere iki kütüphane bulunmaktadır.<sup>45</sup>

40 Salim Aydüz, "Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12, (2008): 152.

41 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 118.

42 Özellikle Karaosmanoğlu Hüseyin Ağa'nın Manisa'da Muradiye Camii avlusunda oluşturduğu Kütüphane, bölgedeki ilim meraklısı olup da kitaplara ulaşamayan kişilere faydalı olmuştur. Daha fazla bilgi için Bkz. Nagata, *Tarihte Âyanlar*, 65-66.

43 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 28. Yeşil Medrese Kütüphanesiyle ilgili olarak daha fazla bilgi edinmek için bkz. Vehbi Günay, "Bergama Yeşil (Yeni) Medrese ve II Numaralı Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Kitaplar," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 13, (1998): 210-224.

44 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 45.

45 Bu kütüphaneyle ilgili olarak 45 nolu sicilde "... belde-i âhire vakf-ı şerifden kitap verilmeyip hâssaten derûn-ı Bergama'da i'timâdı temekkûn olan ihvândan ri'ayete intifâ' için kitap taleb iden olur ise verilüp deftere kayd-ı ahz olundukda..." ifadesinin yer alması da kütüphane eserlerinin iare yoluyla okunduğunu ve bunların korunmasına yönelik titizliği bize göstermektedir.

## XIX. Yüzyıl Bergama'sında Örgün Eğitim Kurumları

### *Sıbyân Mektepleri (Muallimhâneler)*

Abbâsiler Dönemi'nde çocuklara ilk eğitim-öğretimin verildiği yerlere “küttâb” denmiştir. İlk Müslüman Türk devletleri olan Karahanlılar ve Selçuklularda ise bu türlü mekanlara artık “sıbyan mektebi” denilmekteydi. Osmanlı Devleti döneminde, Selçuklular'daki isimlendirmenin aynısı kullanılmış, “sıbyan mektebi” çocukların ilk eğitimlerini aldıkları resmi eğitim kurumunun adı olmuştur.<sup>46</sup> Çocuklara burada; okuyup yazma, bazı dinî bilgiler ve dört işlemden oluşan matematik dersleri verilirdi. Osmanlılar'da bu mektebin hocasına muallim, yardımcısına ise kalfa veya halife denilirdi.<sup>47</sup>

Bu eğitim kurumlarının programları başlangıcından 1924 yılına kadar çeşitli değişiklikler ve gelişmeler göstermiştir. Muallimhâneye tayin edilen muallim ve yardımcısı kalfa çocuklara Kur'ân-ı Kerim ve ilmihal bilgileri öğretecektir. II. Mahmud döneminde 1824 yılında çıkarılan ta'lîm-i sıbyân ile ilgili fermana (fermanın tarihi aynı zamanda araştırmamızın konusunu teşkil eden Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri'nin aid olduğu dönem içerisinde yer almaktadır.) ise zarûri dinî bilgilerin öğretilmesi şart koşulmuş ve buna bağlı olarak da, mektep hocaları çocukları iyi bir şekilde okutup ta'lîm ettirecekler ve devamında onların yetenekleri ölçüsünde tecvîd ve ilmihal okutup, İslâmın şartlarını ve dinî kâideleri öğreteceklerdir.<sup>48</sup>

Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri içerisinde 9 ve 10 nolu evraklar olan geçen 1830 tarihli bir vakfiyede “*yine imâm-ı mezbûr câmî'i mezbûre dâhilinde vâki' mu'allimhânemde mu'allim olup ta'lîm-i sıbyân idüp yevmî dört akçe vazîfeye mutasarrîf ola*” ibaresinden Karaosmanoğulları'nın zengin vakıflarla Bergama'da, ilmî hayatın gelişmesi ve halkın eğitim seviyesinin yükselmesi için gerekli alt yapıyı oluşturduklarını görmekteyiz.<sup>49</sup>

46 Cahit Baltacı, “Mektep: Osmanlılarda Mektep,” *DİA*, XXIX, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 6-7

47 Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 82.

48 Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 93. Çalışmamızın konusunu teşkil eden sicillerden 10 no'lu sicil içerisinde iki yerde muallimhâne ismi geçmektedir.

49 Karaosmanoğlu ailesine ve idaresi altındaki bu bölgeye en parlak devrini yaşatan Hacı Hüseyin Ağa'nın, şer'iyye sicillerindeki kayıtlardan müderris olduğu ve kendisine “efendi” diye hitap edildiği bilinmektedir. Bu Âyan ailesinin Bergama'daki medrese ve sıbyân mekteplerinde çalışanların maaşlarıyla özel olarak ilgilendikleri görülmektedir. Ailenin bu yaklaşımı sayesinde hem Manisa'da hem de Bergama'da hiç de azımsanmayacak sayıda eğitim kurumu halkın hizmetine sunulmuştur. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Nagata, *Tarihte Âyanlar*, 45.

### **Medreseler**

Cami ve mescidlerde ders halkaları şeklinde yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerinin; ilme olan talebin artması, ibadet mahallinde düzenli eğitim öğretim faaliyetlerinin sağlıklı bir şekilde yapılamaması, ilimle meşgul olanların ekonomik koşullarının iyileştirilmesi gibi birtakım sebeplerden ötürü medrese denilen daha düzenli eğitim kurumları bünyesinde yapılmaya başlandığını söylemek yanlış olmaz.<sup>50</sup>

İslâm dünyasındaki medrese teşkilatının kuruluşu ve teşekkülündeki en büyük pay elbette ki Büyük Selçuklu Devleti'ne aittir. Fakat devlet eliyle ilk kurulması ve resmîleştirilmesi M. X. yüzyılda Karahanlılar döneminde olmuştur. Merv şehrinde Arslan Gâzi Tabgaç Han (v.1035) bir medrese kurmuş ve vefatıyla birlikte aynı medrese içerisine defnolunmuştur. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ten önce Gazneli Mahmud (999-1030) Gazne'de, kardeşi Nâsır b. Sebüktekin 1033 tarihinde Nişâbur'da bir medrese yaptırmıştır.

Medrese ismiyle yüksek eğitim ve öğretim kurumlarının Merv ve Nişâbur civarında hayata geçirilmesinin birkaç sebebi olsa da en etkili sebeplerden biri olarak Uygur Türklerine ait Budist viharaların (külliye), medreselerin teşekkülünde önemli bir yere sahip olduğu fikri ağır basmaktadır.<sup>51</sup>

Kendilerine her açıdan Büyük Selçuklu medreselerinin kuruluşu ve işleyişini örnek alan Anadolu Selçuklu beyleri, sonradan Osmanlı medreselerine kaynaklık edecek olan Anadolu medreselerini kurmuşlardır.<sup>52</sup>

Hız Peygamber'in Müslümanları ilme teşviki ve bu tür faaliyetlerde bulunanların amel defterlerinin kapanmayacağını bildirmesinin de etkisiyle sultanlar, vezirler, zengin beyler ve hanımlar medrese açma konusunda yarış içerisine girmişlerdir. Bu düşüncelerle Anadolu beylikleri döneminde pek çok medrese inşâ edilmiştir. Bu medreselerin en eskisi Konya'da II. Kılıçarslan zamanında yapılan Altun Aba Medresesi'dir. Anadolu beylikleri, medreselerde düzenli bir şekilde eğitim-öğretim yapılabilmesi için çeşitli vakıflar kurmuşlar ve bu vakıfları da gelir getiren bağışlarla desteklemiştir.<sup>53</sup>

50 Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983), 108-109.

51 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 143-144.

52 Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 147.

53 Altan Çetin, "İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)," *Dini Araştırmalar Dergisi* 5, (1999): 196.

Müslüman toplumun eğitim-öğretim tarihi içerisinde ayrıcalıklı bir yeri olan Osmanlı medreseleri, orta ve yüksekokul seviyesinde eğitim veren bir kurumdur. İslâm tarihinin önceki dönemlerinde olduğu gibi bu dönemde de medreselerin düzenli bir şekilde işleyişini devam ettirebilmesi için kişiler tarafından çeşitli vakfiyeler düzenlenmiştir.

Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri'nin örgün ve yaygın eğitim kurumlarıyla ilgili bölümlerini incelediğimiz bu çalışmamızın medreseler ile ilgili bilgi vermeye başladığımız bu bölümünün başında da değindiğimiz gibi camilerin yerine getirdiği eğitim fonksiyonunu, zaman içerisinde bazı gerekliliklerden dolayı medrese çatısı altında devam etmiştir.

Medreselerin yapı özelliklerine baktığımızda, medreseye bitişik büyük veya küçük bir mescid yapımının genel uygulama olduğunu görmekteyiz. Müstakil olsun veya olmasın bir medrese belirli yapı elemanlarını bünyesinde barındırmaktadır. Eyvan, avlu, talebe odaları, dershâne her medresede, mescid, yemekhâne, lavabo, çeşme, havuz, türbe ise belli başlı medreselerde bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Osmanlı medreseleri sıklıkla bir câminin hemen bitişiğinde yapılırdı. Talebeler geceleri hücrelerinde yatar, imâretten yemeklerini yer, derslerini de yakındaki câmide veya medresenin büyükçe sofasında görürdü. Öğrenci odalarında duvarların içerisinde oyulmuş gözler bulunmaktaydı. Öğrenciler buraları kişisel eşyalarını koymak için dolap olarak kullanırdı.<sup>55</sup>

İncelediğimiz Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri'nde Bergama şehir merkezinde 9 adet, Nevâhi-i Bergama denilen Bergama'ya bağlı Çandarlı'da 1 adet olmak üzere toplam 10 adet medrese ismine rastlamaktayız. Nüfusa oranla medrese sayısından anlayabildiğimiz kadarıyla,<sup>56</sup> Bergama şehri Karaosmanoğlu ailesinin idâresinde, ekonomik açıdan olduğu kadar kültürel açıdan da önemli bir Osmanlı şehri olma özelliği göstermekteydi.

Medrese isimlerini alfabetik sırayla şöyle verebiliriz:

54 Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 101-102. Medreseler ve çeşitli fonksiyonlarıyla ilgili olarak bkz. Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi 1-2* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977); Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983); Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları), 2006.

55 Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 102.

56 Bergama'nın nüfusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Asuman Karabulut, "Bergama Kazası'nın Demografik ve İskân Yapısı (1831-1908)," *Tarih Okulu Dergisi* 30, (2017).



Çandarlı Hisarı Medresesi,<sup>57</sup>

Feyzullah Efendi Medresesi,<sup>58</sup>

Hasan Efendi Medresesi,<sup>59</sup>

Lâz Efendi Medresesi,<sup>60</sup>

Müftü Efendi Medresesi,<sup>61</sup>

Odalar Evlâsı Medresesi,<sup>62</sup>

Paşaoğlu Medresesi,<sup>63</sup>

Yeşil (Yeni) Medrese,<sup>64</sup>

Yörük Hasan Efendi Medresesi,<sup>65</sup>

Zağanlı Muslihiddinzâde Osman Ağa'nın Binâ ve İhyâ Eylediği Medrese,<sup>66</sup>

Kadı Hayrettin Câmii Harîmindeki Medrese.<sup>67</sup>

XVI. yüzyılda Batı Anadolu'nun önemli şehirlerinden olan Bergama, XVII. yüzyıla girildiğinde Celâli İsyancıları, sosyal ve ekonomik buhranlar neticesi nüfus hareketleri gibi sebeplerden ötürü bir duraklama dönemine girmiştir. Bergama'nın yeniden imârî ve her yönden gelişmeye başlaması, Karaosmanoğlu Ömer Ağa'nın bu şehre âyan olmasıyla başlamıştır.<sup>68</sup> Karaosmanoğlu Âilesi'nin ne kadar büyük bir servete sahip olduğu ve bölgenin kalkınmasında nasıl bir rol oynadığı sadece bu medreseler için düzenlenen aileye ait vakfiyelerden bile anlaşılabilir.<sup>69</sup>

57 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 57.

58 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 82.

59 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 82.

60 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 57.

61 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 57.

62 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 57.

63 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 55.

64 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 28.

65 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 57.

66 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 45.

67 Bkz. Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri no: 17.

68 Osman Bayatlı, *Bergama'da Yakın Tarih Olayları 18. ve 19. Yüzyıl* (İzmir: Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 29-53.

69 Yeni (Yeşil) Camii ve medresesi için ailenin yapmış olduğu yüklü miktardaki bağış ve ayrıntılı mal dökümü

## Sonuç

Osmanlı tarihinde özel bir yeri olan ve Bergama'nın XVIII. ve XIX. yüzyılda sosyo-kültürel ve ekonomik alanda büyük bir kalkınma hamlesi içerisine girmesini sağlayan Karaosmanoğlu Ailesi 1775 yılından, 1816 yılına kadar çok güçlü bir şekilde bölgeyi yönetmiştir. II. Mahmud'un merkezileştirme politikası neticesinde Karaosmanoğlu Ailesinin bölge üzerindeki nüfuzu kırılmaya başlamış, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de tamamen ortadan kalkmıştır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri'nde yer alan kayıtların ait olduğu dönem II. Mahmud'un âyanların otoritelerini kırıp, sıkı merkezileştirme politikasını uygulamaya başladığı döneme denk gelmektedir. XVIII. yüzyılın son çeyreğinden XIX. yüzyılın ortalarına kadar Manisa, İzmir ve Bergama bölgesinin yönetiminde son derece etkili ve güçlü olan Karaosmanoğlu Ailesi, İstanbul'un tekrar ipleri eline alma siyasetinden nasibini almıştır. Ailenin bölgedeki son temsilcisi Karaosmanoğlu İbrahim Nazif Ağa borçları bahane ederek Mısır'a kaçmak zorunda kalmıştır.

Karaosmanoğlu Ailesi, güçlü dönemlerinde bölge üzerindeki ekonomik faaliyetlerden elde edilen serveti hem padişahın müsaderesinden korumak hem de halkın her türlü ihtiyacını karşılamak için çok sayıda cami, medrese han, hamam vb. yapı vücûda getirmiştir. Bu tesislerin işler durumda kalabilmesi için de pek çok gayri menkulü vakfetmiştir.

İncelediğimiz kayıtlar içerisinde; cami, mescid, han, lonca, kütüphane gibi yaygın eğitim kurumları, medrese, muallimhâne gibi örgün eğitim kurumlarına rastlamaktayız. Şehir merkezindeki 9 medrese, iki muallimhâne, iki kütüphane, 6 cami, iki mescid, 5 han ve iki loncanın varlığını kayıtlardan öğrenebilmekteyiz. Buradan hareketle denilebilir ki; Bergama XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal bazı sıkıntılardan pek de etkilenmeyen, ticârî ve kültürel hayatı canlı bir şehirdir. Bu gelişmişlikteki en büyük pay sahibi, aile fertleri içerisinde müderris de bulunan Karaosmanoğlu Ailesi'dir.

Karaosmanoğlu Ailesi, bu şehir için çok çeşitli hayır faaliyetleri yapmıştır. Ayrıca tüm masrafları zengin vakıflarca karşılanan medreseleri ve hem öğrencilerin hem de halkın rahatça faydalanabileceği kütüphaneleri de desteklemişlerdir. Elimizdeki kayıtlarda Kadı Hayreddin Mahallesi ve Bayezid Mahallesi'nde bulunan kütüphaneler ile ilgili bilgi verilirken özellikle Bayezid Mahallesi'ndeki kütüphaneden hangi şartlarla kitap alınabileceğini dahî görebilmekteyiz.

## Kaynakça

- Ahmed Çelebi. *İslâmda Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1983.
- Aydüz, Salim. "Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12, (2008): 139-180.
- Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Baltacı, Cahit. "Mektep: Osmanlılarda Mektep." *DİA*, XXIX, 6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bayatlı, Osman. *Bergama Tarihinde Türk İslâm Eserleri*. İzmir: Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1952.
- Bayatlı, Osman. *Bergama'da Yakın Tarih Olayları 18. ve 19. Yüzyıl*. İzmir: Bergama Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Bergama II No'lu Şer'iyye Sicilleri. İzmir Kent Arşivi. 7 Ocak 1815-21 Mayıs 1870.
- Çetin, Altan. "İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)." *Dini Araştırmalar Dergisi* 5, (1999): 177-202.
- Emecen, Feridun. "Bergama." *DİA*, V, 492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi 1-2*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ersoy, Bozkurt. "Bergama Ulu Camii." *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi* 4, (1988): 57-66.
- Ersoy, Bozkurt. "Osmanlı Şehir İçi Hanlarının İşlevleri." *EJOS-Electronic Journal of Oriental Studies* 4, (2001): 1-3 içinde. Bu bildiri, 23-28 Ağustos 1999 tarihleri arasında Utrecht'te gerçekleştirilen 11. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi'nde sunulmuştur.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Gedik, Ahmet. "Bergama Şer'iyye Sicillerinin (2 nolu Demirbaş Defteri) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008.
- Günay, Vehbi. "XV ve XVI. Yüzyıllarda Bergama Kazası." Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1999.
- Günay, Vehbi. "Bergama Yeşil (Yeni) Medrese ve II Numaralı Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Kitaplar." *Tarih İncelemeleri Dergisi* 13, (1998): 209-230.
- Karabulut, Asuman. "Bergama Kazası'nın Demografik ve İskân Yapısı (1831-1908)." *Tarih Okulu Dergisi* 30, (2017): 121-167.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Kuyulu, İnci. *Karaosman-oğlu Ailesine Ait Mimari Eserler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Nagata, Yuzo. *Tarihte Âyanlar Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Şeker, Mehmet. *İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Şeker, Mehmet. *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Yakuboğlu, Kenan. *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2006.



# Dini Kavramların Öğretiminde Semantik Analizlerin Akademik Başarıya ve Kalıcılığa Etkisi\*

**Öz:** Bu çalışmada, dini kavramların öğretimi aşamalarında semantik analizler temel alınarak yapılan öğretimin akademik başarıya ve kalıcılığa etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile bir kavram öğretimi çalışması yürütülmüştür. Uzman görüşleri alınarak belirlenen bir grup dini kavramı kapsayan, yine uzman görüşleri ile geliştirilmiş bir başarı testi, kontrol ve deney grupları olmak üzere oluşturulan iki gurubun öğrenmelerine ön test son test şeklinde uygulanmıştır. Araştırma sonucunda, dini kavramların öğretiminde semantik analizlere başvurmanın akademik başarıyı artırdığı ve kalıcılığa müspet etkiye bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kavram, Kavram Öğretimi, Semantik Analiz.

Hasan  
ÇETİNEL 

## The Effect of Semantic Analysis on Academic Success and Permanence in the Teaching of Religious Concepts

**Abstract:** In this study, it is tried to determine the effect of teaching on religious concepts and persistence based on semantic analysis. For this purpose, a concept teaching study was conducted with the students of the Faculty of Theology of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. A group of religious students who were determined by taking expert opinions were applied as a pre-test post-test to the students of two groups which were formed as a test of achievement, control and experimental groups developed with expert opinions. As a result of the study, it was concluded that applying to semantic analysis in teaching religious concepts increased academic achievement and had a positive effect on permanence.

**Keywords:** Concept, Concept Teaching, Semantic Analysis.

\* Bu makale Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR tarafından yönetilen doktora tezinin bir bölümüdür.

\*\* Dr. Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi. hasancetinel@gmail.com / hasancetinel@nevsehir.edu.tr – <https://orcid.org/0000-0002-9851-2711>

## Giriş

Dil, somut ya da soyut kavramlaştırmalar vasıtası ile evrende var olan tüm varlıklara dair insanın bilgi üretmesine, bu varlıklara dair ürettiği bilgi ve algıları iletişimsel süreçlerle birbirlerine aktarmasına aracılık eder. İnsanın varlığı algılaması, ona dair bir tasavvur geliştirmesi, var olan tüm varlıklar ve türler arasında bir ayırımda bulunması, söz konusu varlık ve türlere dair geliştirdiği adlandırmalar sayesinde mümkün olabilmektedir.

Doğuştan itibaren varlık sahasına giren tüm varlık, olgu ve olaylar hakkında adlandırmalar, kavramlaştırmalar üzerinden yeni öğrenmelerde bulunan insan için doğru kazanılan tüm kavramlar, yeni öğrenmelerin yapıtaşlarıdır. Kavramların tüm kapsam ve içlemiyle öğrenilmesi, bu öğrenmelerin yanlış ve eksik öğrenmelerden arındırılarak kalıcı ve etkili öğrenmelerin gerçekleştirilmesi, okullarda yürütülen öğretim faaliyetleri açısından son derece önem arz etmektedir. Bu noktada; araştırmanın hususiyetlerine geçmeden önce insan öğrenmeleri için böylesine önem arz eden kavram olgusunu ve bu çalışmada kavram öğretimi aşamalarına sunacağı katkıyı ölçülemeye çalıştığımız, dilsel öğeler olan kavramların anlam boyutlarıyla ilgili analitik bir çalışma olan semantiği (anlambilim) ana hatlarıyla ele almak yerinde olacaktır.

Kavramlar, "Bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, bir fikir ya da ide" şeklinde tanımlanabilir.<sup>1</sup>

Kavramların, öğrendiklerimizi sınıflandırma, organize etme ve kapsamlı, karmaşık bilgileri kullanılabilir birimler haline getirmemizi sağlama fonksiyonları vardır.<sup>2</sup> Bir tümceyi oluştururken yan yana gelen terimlerin yüklendiği fonksiyonu, mantıksal önermeler oluştururken veya tam ve eksiksiz düşünceler meydana getirirken, kavramlar üstlenir. Bir kavramı kazanmak, onu ifade eden terimin anlamını öğrenmeyi ifade eder. Bu sayede kavramlar, düşünülebilen ve zihinde var olan bir şeyi bir başkasından ayırt etmeyi sağlayan tasarımlar, nesnelere ya da olayların ortak özelliklerini kapsayan ve ortak bir ad altında toplayan zihinsel içerikleri ifade etmektedirler.<sup>3</sup>

1 Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 1121.

2 Nuray Senemoğlu, *Kuramdan Uygulamaya Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Pegem Akademi, 2001), 102.

3 Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1121.

Okullarda yürütülen eğitim programları çoğu zaman kavram öğretimi ile ilgilidir. Bu sebeple, kavram öğretimi Din Eğitimi Biliminin de konu sahasına girmektedir. Zira Din Eğitimi Bilimi, ilgi sahasına diren alanlarda “dinin öğretilebilirliği ve niçin, nasıl, nerede, hangi araç ve gereçlerle öğretilebilirliğini araştırır ve sonuçları din eğitimcilerine sunar.”<sup>4</sup>

Öğretim stratejilerinin hızla geliştiği günümüzde, din eğitimi süreçlerinin daha etkin yürütülmesi için stratejiler geliştirmek ve din eğitimcilerinin etkinliğini artıracak fikir ve araçlar araştırmak Din Eğitimi Biliminin temel işlevlerindedir.<sup>5</sup>

Öğrencinin kavram öğrenmesi ya da yanlış öğrendiği kavramı düzelterek yeniden öğrenmesi konusunda başarısı, büyük ölçüde öğretmenin öğretim becerisiyle ilgilidir. Ülgen, okullarda yürütülen kavram öğretimi sürecinin sınırlılıklarından bir tanesi olan “öğrenme ortamının yetersizliği” başlığı altında şu hususun altını çizer: Okullarda kavram öğretimi çoğunlukla konferans mantık ve anlayışı içerisinde yapılmaktadır. Bu durumda öğrenci, kitapta yazılı olan ve öğretmeni tarafından kendisine aktarılan bilgiyi yegâne doğru kabul etmeyi bir görev addetmektedir. Bir kavramı bu şekilde kazanan öğrenci, yeni bilgiyi daha önce öğrendiği bilgilerle karşılaştıramamakta, şemalaştıramamaktadır. Bu durum bazı öğrencilerde, o kavrama dair iki farklı bilginin oluşumuna, yani çatışmaya ve kavram karmaşasına neden olabilmektedir.<sup>6</sup> Ülgen’in işaret ettiği, kavramların konferans mantığı içerisinde öğretildiği ve kavramlar hakkında öğrencinin okul dışı (informal) öğrenmeleri ile okul içerisinde yapılan (formal) öğrenmelerinin çatışması sonucu ortaya çıkan kavram karmaşası ya da diğer adı ile kavram yanılığısı; öğrenmeye negatif etki eden engellerdir. Kavram yanılığısı, öğrencinin her hangi bir kavramı bilimsel anlamı dışında farklı bir anlamla öğrenmesi halidir.<sup>7</sup> Kavram karmaşası, dini kavramların öğretimi aşamalarında din eğitimcilerinin de sıklıkla karşılaştıkları bir sorundur. Din Eğitimi Biliminin görevleri arasında, program geliştirme aşamasından itibaren bütün din eğitimi süreci için teorik çerçeve oluşturmak, ilke ve prensipler belirlemek, ayrıca din eğitimi sürecinin öğeleri üzerinde düşünmek de yer almaktadır.<sup>8</sup>

4 Muhiddin Okumuşlar, Fatih GENÇ, “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği,” *Din Eğitimi El Kitabı* içinde, ed. Recai Doğan vd., (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 59.

5 Süleyman, Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi-Doğruluk Kavramı Örneği* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 17-18.

6 Gülten Ülgen, *Kavram Geliştirme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 145.

7 Nevzat Gümüş, Görkem Avcı, “Altıncı Sınıflarda Sosyal Bilgiler Dersinde Öğrencilerin Coğrafi Kavramları Anlama Düzeyleri ve Kavram Yanılığlarının Belirlenmesi,” *JASSS* 47, (2016): 193.

8 Okumuşlar, Genç, “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği,” 61.

Kavram öğrenme ve öğretme süreçlerinde karşılaşılan yegâne sorun, “kavram karmaşası” sorunu değildir. Kaynağını insan yaşantılarının, bilgi ve tecrübesinin oluşturduğu kavramlar, yine insan yaşantılarındaki dinamizmden dolayı nicelik ve nitelik olarak sürekli yeniden tanımlanan, çok boyutlu bir yapıya sahiptirler.<sup>9</sup> Savaşlar, göçler, devrimler vb. toplumu derinden etkileyen sosyolojik hareketlilikler, ortaya çıkan yeni siyasi değişimler, bilimsel ve teknik buluşlar yoluyla, toplumsal bir olgu olan dilde de değişimler meydana gelir. Nesilden nesile yaşanan değişimler milletlerin sözcük dağarcığında da değişimlere kapı aralar ve söz varlığına yeni kelimeler eklenirken, kimileri de göndergenin (*réfèrent*) yok olmasıyla kullanımdan düşerler. Öyle ki bu değişimler, halk Latincesinin yayıldığı coğrafyada geçirdiği evrim sonucunda Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca gibi yeni dillerin ortaya çıkmasına, benzer şekilde yeni dillerin doğuşuna dahi zemin hazırlar.<sup>10</sup>

Anlam değişimini; bir kelimenin karşıladığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, bir zaman diliminde ifade ettiği anlamın dışına çıkarak eskisiyle ilişkisi olan veya olmayan yeni bir kavramın anlatımını üstlenir hale gelmesi olarak tanımlayabiliriz.<sup>11</sup> Kelimeler ve karşılık geldikleri kavramların anlam değişimleri; a. Anlam genişlemesi (kelimelerin ifade ettikleri anlamların öncekinden daha çok olması ve daha geniş alanı kapsaması), b. Anlam daralması (kelimelerin kullanım alanlarının daraltılması ve kısıtlanması) ve c. Anlam kayması (başka anlama geçiş) şeklinde özetlenebilir.<sup>12</sup>

Tüm kavramlar gibi dini kavramlar da anlam değişimlerine maruz kalırlar ve zamanın fırçasından nasibini alırlar ki; “Anlam değişmesi denildiğinde, özellikle tarihi süreçte meydana gelen değişiklikler, yenilikler akla gelir.”<sup>13</sup>

Din eğitimi sürecinde bütün öğrenmelerin vahiy bilgisi etrafında, Kur’an merkezli kavramlarla ilişkili gerçekleştiği gerçeği göz önüne alındığında,<sup>14</sup> çoğunluğunu vahiy kökenli Arapça kelimelerin oluşturduğu dini kavramların anlam değişimlerinin

- 9 Kaya Yılmaz, Ramazan ÇOLAK, “Kavramlara Genel Bir Bakış: Kavramların ve Kavram Haritalarının Pedagojik Açından İncelenmesi,” *Atatürk Ün. SBE Dergisi* 15, sayı 1 (2011): 188.
- 10 Bahattin Sav, “Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme,” *G. Ü. Gazi Eğitim Fak. Dergisi* 23, sayı 1 (2003): 148-149.
- 11 Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 466.
- 12 Ahmed Muhtâr ‘Ömer, “Anlam Değişmesi,” çev. Abdullah Hacıbekiroğlu, Tahsin Yurttaş, *Mütefekkir- Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4, sayı 8 (2017): 463-466.
- 13 Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 467.
- 14 Ömer Demir, “Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Salih Amel Örneği” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 178-179.



türü, nedenleri ve bu anlam değişimlerinden kaynaklı yanlış öğrenmelerin, ortaya çıkan kavram karmaşalarının tespiti önem kazanmaktadır. Özcan Başkan, yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre bir dildeki kelimelerin bin yıllık bir zaman diliminde ortalama %19 kayba, anlam ve ses yitimine uğradığı bilgisini paylaşır.<sup>15</sup>

Bir dile ait kelimelerin tarih içerisinde yaşadıkları anlam değişimlerine, bir de o dilin başka dillere tercümesi sırasında ancak kısmi karşılıklarının aktarıldığı gerçeği eklenince, kelimelerin doğdukları kültürel ortamla olan bağı ve içine doğdukları toplumun onlara yükledikleri anlamlara vakıf olmak daha da önem kazanmaktadır. Izutsu, bu durumu; "Tercüme söz ve cümleler, en fazlasıyla kısmi karşılıklardır. Acemice atılmış ilk adımlarımızda, kaba-saba ama hazır kılavuzlar olarak bize hizmet edebilirler. Fakat çoğu hallerde bunlar hayli yetersiz ve hatta yanıltıcıdır." ifadeleriyle açıklar. Örneğin; "Sâlih-صالح" kelimesi ile İngilizce çevirilerde yer alan karşılığı "honest-dürüst" kelimesi arasında bu türden zayıf, yetersiz bir anlamı karşılama durumu mevcuttur.<sup>16</sup> Dil kalıpları ile kültür kalıpları arasındaki ilişkiye atıf yapan Edward Sapir ve Lee Weisberger gibi etnolinguistik çalışmalar yürüten dilcilerin yöntemine atıfta bulunan Izutsu,<sup>17</sup> Kur'an kavramları hakkında semantik analiz ilkeleriyle yürüttüğü çalışmalarla ünlüdür. Bu kapsamda kaleme aldığı ve dilimize "Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar," "Kur'an'da Tanrı ve İnsan" adlarıyla çevrilen kitapları, haklı bir şöhret kazanmışlardır. Izutsu, bir dile ait kelime ve adlandırmaların tarihi gelenek kanalıyla nesilden nesile nakledildiğine, bu yönleriyle de toplumun ortak mülkü addedildiğine işaret eder. "Kelimelerimizin her biri, bizim söz konusu kelimeyi içine sığdırdığımız belirli bir bakış açısını temsil eder ve "kavram" denilen şey de, bu tür öznel bir perspektifin kristalleşmesinden başka bir şey değildir; yani kavram, bakış açısının aldığı, az ya da çok değişmezlik arz eden bir formdur. Tabi burada söz konusu ettiğimiz bakış açısı, bireye ait olmak anlamında öznel değildir. Yani bireysel değil, toplumsaldir..." diyen Izutsu, semantik çalışmayı ise: "Kristalleşerek kelimelere dönüşmüş bu bakış açılarının analitik bir tetkikidir" şeklinde tanımlar.<sup>18</sup>

Izutsu, semantik anlayışını şu şekilde dile getirir: "Benim anladığım biçimi ile semantik, bir dili sadece konuşma ve düşünmenin bir aracı olarak değil, ondan daha önemlisi, kendilerini çevreleyen dünyayı anlamının ve yorumlamanın bir

15 Sav, "Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme," 150.

16 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 42-44.

17 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, 46-47.

18 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, 50-51.

aracı olarak kullanan insanların *weltanschauung*'unu yahut dünya görüşünü, en sonunda *kavramsal* olarak anlayabilmek amacıyla **o dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir çalışmadır.**<sup>19</sup>

İlahiyat kapsamına giren bütün İslami ilimlerin Kur'an merkezli kavramsal bir ağa sahip olduğu düşünülünce, Arapça kökenli bütün bu kavramların anlam içeriklerinin doğru öğrenilmesi, İslami düşüncenin birey ve toplum bazında doğru temsili anlamı taşıyacaktır. Kur'ânî dünya görüşü ve Kur'an'ın dünya tasavvurunun anlaşılması, Kur'an'ın âlem tasavvurunun oluşumunda önemli roller üstlenmiş kavramları, analitik ve metodolojik olarak inceleyerek, Kur'an merkezli canlı bir ontoloji çıkarmakla mümkündür. Tefsir, Hadis, Kelâm, Fıkıh vb. İslami ilimlerin kendi alanlarına has veya ortak kavramlarına dair bütün analitik ve metodolojik tahlillerin ilk aşaması, Arapça kökenli bu kavramların anlamlarına dönük semantik analizler ola gelmiştir. Bu noktada; son ilahi vahye dil olarak seçilen, dünyanın en kadim, sistemli ve zengin kelime hazinesine sahip dillerinden biri olan Arapçayı bilmenin, onu doğru kullanmanın önemine değinmek yerinde olacaktır.

Kur'an-ı Kerim, indiği dönem Arapçasının hususiyetlerini barındıran bir kitap olduğu için bu dilin inceliklerinin bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Yanı sıra, Arap Dilinin neşet ettiği kültür ve muhitin tanınması kitabın objektif yorumuna katkı sağlayacaktır. Doğal olarak, Kur'an'ın anlam ve yorumu aşamalarında bu dilin hususiyetlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bunun için Arapçanın kelime yapısı, kelimelerin köken bilgisi (iştikak) ile kelimelerin zaman içerisinde yaşadıkları anlam olaylarının ortaya konması da bir gerekliliktir. Kur'an metninin anlaşılması ve çözümlenmesinde, sadece kelime yapısı ile yetinmeyerek bu metnin neşet ettiği tarihi şartlar ve çevre faktörleri ile muhataplarının kavrama biçimleri gibi hususlarında araştırılması da etkili olacaktır. Kur'an'da altı kez tekrarlanan "قُرْآنًا عَرَبِيًّا" ifadesi, Kur'an'ın indirildiği dilin, onun ilahi ve mu'ciz kimliğinin en bariz özelliklerinden biri olduğunun göstergesidir.<sup>20</sup>

"وَإِنَّهُ لَكُنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" - Şüphesiz bu Kur'an, Âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Uyarıcılardan olası diye onu Güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine **apaçık bir Arap dili** ile indirmiştir." (Şu'arâ 26/192-195) ayetinin de işaret ettiği gibi Arapça Kur'an'ın en temel özelliklerindedir. İlahi vahyin son elçisi Hz. Muhammed'in seçiminde belli kriterlerin gö-

19 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 34.

20 Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 128.

zetilmesi gibi, vahyin insan aklı ve vicdanına arzında kullanılacak dilin seçimi de önem arz emektedir. Her yaptığını belirli bir hikmete matuf yapan Allah'ın, son ilahi vahiy için Arapçayı seçmesinde Arapçanın bir dil olarak haiz olduğu zengin kelime dağarcığı ve eşsiz anlatım özelliklerinin etkili olduğu düşünülmektedir.<sup>21</sup>

Kelâmın, söz sahibinin murat ettiği şekilde anlaşılması şeklinde tanımlayabileceğimiz anlama olayı, dini metinleri okuma ve anlama için de geçerlidir. Bu amaçla, kelimenin anlamı yanı sıra, onun cümle içindeki bağlamına da odaklanan İzutsu'nun tabiri ile "Bir dilin anahtar kavramları üzerine analitik bir çalışmayı" gerektiren semantiğin, yukarıda ifade ettiğimiz sözün sahibinin muradının gerçekleşmesi amacıyla dönük bir katkı sunabileceği varsayımından hareketle araştırmamızın temel problemi olarak; "Dini kavramların öğretimi konusunda, söz konusu kavramlara dair sistemli semantik analizlerin, öğrencilerin akademik başarılarına ve kalıcılığa etkisi nedir?" şeklinde bir araştırma problemi ortaya çıkmıştır.

## Yöntem

Bu araştırma, deneysel bir araştırmadır. Araştırmamızın amacını, dini kavramların semantik analiz yolu ile öğretiminin, kavram öğretimi sürecine katkısını test etmek olarak özetleyebiliriz. Din öğretimi süreçlerinde kazanımı hedeflenen kavramlarla ilgili sistemli semantik analizlerin, kavramlara dair öğrenci akademik başarısını geliştirmeye etkisini test etmek için de ideal yöntemin, deneysel yöntem olduğu düşünülmüştür. Bu araştırmada, işlemin bağımlı değişkenler üzerindeki etkisini test ederken araştırmacıya sağladıkları istatistiksel güç ve elde edilen bulguların neden sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilmesine sunduğu katkı nedeniyle; eğitim ve psikolojide çok sık kullanılan güçlü bir desen olarak nitelendirilebileceğimiz, "Öntest-sontest kontrol gruplu deneysel desen" kullanılmıştır.<sup>22</sup> Güler, Ray Naar'a dayanarak, istatistiksel açıdan güçlü olduğu, denek sayısının azlığından dolayı ekonomik olması ve araştırmamızın iç geçerliliğini artırması nedenleriyle kendi araştırmamızında "Öntest-Sontest Kontrol Gruplu Deneysel Desen" (ÖSKD) kullandığını belirtir ve grup çalışmalarında dış geçerliği azaltsa da iç geçerlik açısından denek sayısının çok olmaması gerektiğini aktarır.<sup>23</sup>

21 M. Vehbi Dereli, "Arapçayı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi," *Necmettin Erbakan Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 34, (2012): 31-32.

22 Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 205.

23 Mustafa Güler, "Grup Rehberliği Programının Engelli Çocuğa Sahip Çalışan Annelerin Mesleki Tükenmişlik, İşle Bütünleşme ve Eş Tükenmişliği Düzeyine Etkisi" (Doktora Tezi, Mersin Üniversitesi, 2018), 63.

## **Çalışma Grubu**

Araştırma, 2017-2018 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine bir aylık süreyle gerçekleştirilmiştir. Deney ve kontrol gruplarının her birinde 20 öğrencinin homojen olarak bulunması hedeflenmiştir. Deney ve kontrol grubundaki dersler ve uygulamalar araştırmacı tarafından eşit sürelerde gerçekleştirilmiştir. Bağımsız değişkenlerin, bağımlı değişkeni nasıl etkilediğini sınamak amacıyla bir deney ve kontrol grubu oluşturulmuştur. Bu gruplar oluşturulurken konu eksikliğinin olmaması ve homojen olmasına dikkat edilmiştir. Denk gruplar seçmenin amacı elde edilecek sonuçların sadece bağımsız değişkenlerden kaynaklandığını belirleyebilmek ve araştırmanın geçerliliğini arttırmaktır.

## **Veri Toplama Araçları**

Araştırmada iki adet veri toplama aracı kullanılmıştır. Öğrencilerin din eğitimi süreçlerinde dini kavramların öğretiminde semantik analiz yönteminin etkisini ölçmek amacıyla başarı testi ile deney grubundaki öğrencilerin semantik analiz yöntemi süreci sonrasındaki düşünce ve görüşlerini öğrenmek için ise bir değerlendirme formu geliştirilmiştir. Ölçme araçlarına ilişkin bilgiler aşağıda yer almaktadır.

## **Akademik Başarı Testi**

Veri toplama aracı olarak dini kavramların öğretiminde semantik analiz yönteminin etkisini ölçmek amacıyla başarı testi geliştirilmiştir. Başarı testi geliştirilmeden önce gerekli uzman görüşlerine başvurulmuş ve ilgili alan yazın taranmıştır. Dini kavramların semantik analiz yolu ile öğretiminin imkân ve sınırları" konulu araştırmaya ait çerçeve öğretim programı geliştirilmiştir. Çerçeve programda, kazanımı hedeflenen dini kavramlar olarak; "1. Adalet, 2. İhsan, 3. Fahşa, 4. Münker, 5. Bağy, 6. Kader, 7. Kaza, 8. Ecel, 9. Duâ, 10. Zikir, 11. Tesbih, 12. Hikmet, 13. Rab" kavramları seçilmiştir. Söz konusu kavramlar, farklı öğretim kademelerinde okutulmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile İHL meslek dersleri öğretim programlarında geçen, kazanımı hedeflenen kavramlardır.

Araştırma kapsamında geliştirilen akademik başarı testinde öğrencinin kavrama düzeyini, kavramlarla ilgili analiz kabiliyetini ve kavramlar arası ilişki kurabilme vb. kazanımlarını ölçmeye dönük sorulara yer verilmiştir.

## Semantik Analiz Yöntemine İlişkin Değerlendirme Formu

Deney grubunda yer alan öğrencilerin semantik analize dayalı kavram öğretimi süreci sonrasında, semantik analize dair düşüncelerini tespit amacıyla değerlendirme formu geliştirilmiştir. Değerlendirme formu geliştirilirken farklı uzman görüşleri alınmıştır. Değerlendirme formu, semantik analizin aşamalarını kapsayan önermeler üzerinden, yarı yapılandırılmış görüşme formu tarzında hazırlandığından uzman görüşleri geçerlik ve güvenilirlik için yeterli görülmüştür. Ölçek 10 maddeden oluşmaktadır ve bütün önermeler olumludur. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 50 iken en düşük puan ise 10'dur. Yüksek puan öğrencilerin semantik analiz yöntemine yönelik pozitif bakış açısını ifade ederken, düşük puan ise semantik analiz yöntemine yönelik olumsuz bir düşünceyi ifade etmektedir.

## Verilerin Toplanması

Araştırmada kullanılacak verilerin toplanması için akademik başarı testi ve semantik analiz yöntemine ilişkin değerlendirme formu kullanılmıştır. Araştırmanın başlangıcında akademik başarı testinin ön test olarak uygulaması yapılmış ve bu uygulamada yer alan çerçeve programı kazanımlara ilişkin öğrencilerin ön bilgileri yoklanmıştır. Ön testlerin uygulanması tamamlandıktan sonra deney grubu ile semantik analiz yöntemi uygulamaya başlanmış ve uygulama bir ay sürmüştür. Sürecin başlangıcında deney grubu öğrencilerine, öğretimi hedeflenen kavramlara ve semantik analize dair okumada ve araştırmada bulunmalarını, kontrol grubunda yer alan öğrenci arkadaşları ile öğretim programının içeriği ile semantik analize dair iletişime geçmemeleri, araştırmanın iç geçerlik ve güvenilirliği açısından taşıdığı öneme binaen önemle hatırlatılmıştır.

Öte yandan kontrol grubu ile klasik eğitim anlayışı ile ders işlenmeye devam edilmiştir. Aynı şekilde kontrol grubu öğrencilerine de, araştırmanın güvenilirliği ve geçerliliği açısından öğretimi hedeflenen kavramlarla ilgili olarak uygulayıcı ile yürütülen dersler dışında okuma ve araştırma faaliyetinde bulunmalarını, deney ve kontrol grubun arasında fark teşkil eden semantik analize dair deney grubunda yer alan arkadaşlarına soru sormalarını önemle rica edilmiştir. Uygulama bittikten sonra öğrencilere gerekli açıklamalar yapılmış, bu testlerin notlarını etkilemeyeceği yalnızca çalışma için kullanılacağı söylenmiştir. Gerekli bilgiler verildikten sonra akademik başarı testi son test olarak uygulanmıştır. Son test uygulamasından dört ay sonra ise kalıcılık testi uygulanmıştır. Araştırmanın

en son aşamasında deney grubunda yer alan öğrencilere semantik analiz yöntemine ilişkin hazırlanan değerlendirme formu uygulanmıştır. Elde edilen veriler doğrultusunda istatistiksel analizlerle değerlendirmeler yapılmıştır.

## Verilerin Analizi

Araştırmada; akademik başarı testinden elde edilen puanlar (ön test, son test ve kalıcılık) Araştırmada; akademik başarı testinden elde edilen puanlar (ön test, son test ve kalıcılık) ve semantik analiz yöntemine ilişkin değerlendirme formundan elde edilen puanlar doğrultusunda istatistiksel işlemler uygulanmış ve bunun için SPSS programından yararlanılmıştır.

## Bulgular ve Yorum

Öğrencilerin semantik analiz yöntemine dayalı akademik başarı testi dönemlere (ön-test, sontest, kalıcılık) göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine ilişkin bağımsız örneklem t testi analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları Tablo 1'de yer almaktadır.

**Tablo 1.** Deney ve Kontrol Gruplarının Akademik Başarı Testi Öntest, Sontest ve Kalıcılık Puanlarına İlişkin Bağımsız Örneklem t Testi Analiz Sonuçları

Ölçüm	Denek	N	Ortalama	Standart Sapma	Serbestlik Derecesi	t	p
Öntest Puanları	Kontrol Grubu	19	39,53	11,96	33	,315	,755
	Deney Grubu	16	38,25	11,94	32,010		
Sontest Puanları	Kontrol Grubu	19	47,74	7,37	33	2,254	,031*
	Deney Grubu	16	53,75	8,42	30,146		
Kalıcılık Puanları	Kontrol Grubu	19	41,16	9,45	33	4,758	,000*
	Deney Grubu	16	56,31	9,31	32,158		

\* $p < 0,05$  anlamlılık seviyesinde ilişki anlamlı

Öğrencilerin akademik başarı testi öntest puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında öntest puanları deney ve kontrol grubuna göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir [ $t_{33}=.315$ ,  $p>0.05$ ].

**Tablo 2.** Deney ve Kontrol Gruplarının Akademik Başarı Testi Öntest, Sontest ve Kalıcılık Puanlarına İlişkin İlişkili Örneklem t Testi Analiz Sonuçları

Ölçüm	N	Ortalama	Fark	Standart Sapma	t	p
Öntest Puanları	35	38,94	-11,55	11,79	6,977	,000*
Sontest Puanları	35	50,49		8,32		
Sontest Puanları	35	50,49	-2,40	8,32	2,171	,037*
Kalıcılık Puanları	35	48,09		12,01		

\* $p<0,05$  anlamlılık seviyesinde ilişki anlamlı

Akademik başarı testi öntest-sontest ortalama puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir [ $t_{34}=6.977$ ,  $p<0.05$ ]. Bunun temel sebebinin, deney grubunda yürütülen kavram öğretimi programında semantik analizlere başvurma, deney grubunun başarısında meydana getirdiği artış olduğu söylenilebilir. Sontest-kalıcılık testi ortalama puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında da istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir [ $t_{34}=2.171$ ,  $p<0.05$ ]. Öntest puan ortalamasının 38,94 ve sontest ortalamasının 50,49 olduğu görülmektedir. Öntest ve sontest ortalamaları arasındaki fark -11,55'dir. Sontest ortalamasının 50,49 ve kalıcılık test ortalamasının ise 48,09 olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin semantik analiz yöntemine dayalı akademik başarı testi deneklerin öntest-sontest ve sontest-kalıcılık testlerindeki farklılıkların incelenmesine ilişkin ilişkili örneklem t testi istatistiksel analiz sonuçları Tablo 3'de verilmiştir.

**Tablo 3.** Deney ve Kontrol Gruplarının Akademik Başarı Testi Öntest, Sontest ve Kalıcılık Puanlarına İlişkin İlişkili Örneklemeler t Testi Analiz Sonuçları

Ölçüm	N	Ortalama	Fark	Standart Sapma	t	p
Öntest Puanları	35	38,94		11,79		
Sontest Puanları	35	50,49	-11,55	8,32	6,977	,000*
Sontest Puanları	35	50,49		8,32		
Kalıcılık Puanları	35	48,09	-2,40	12,01	2,171	,037*

\* $p < 0,05$  anlamlılık seviyesinde ilişki anlamlı

Akademik başarı testi öntest-sontest ortalama puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir [ $t_{34}=6.977$ ,  $p < 0.05$ ]. Bunun temel sebebinin, deney grubunda yürütülen kavram öğretimi programında semantik analizlere başvurma, deney grubunun başarısında meydana getirdiği artış olduğu söylenilebilir. Sontest-kalıcılık testi ortalama puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında da istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir [ $t_{34}=2.171$ ,  $p < 0.05$ ]. Öntest puan ortalamasının 38,94 ve sontest ortalamasının 50,49 olduğu görülmektedir. Öntest ve sontest ortalamaları arasındaki fark -11,55'dir. Sontest ortalamasının 50,49 ve kalıcılık test ortalamasının ise 48,09 olduğu görülmektedir. Sontest ve kalıcılık test ortalama puanları arasındaki fark ise -2,40'dır. Genel olarak öğrencilerin deney ve kontrol gruplarında genel olarak öntest ortalama puanları 38,94 iken deney grubunun lehine olarak, semantik analizler sayesinde artış olduğu, kalıcılık testi ortalama net sayısı kontrol grubunda düşük olduğundan yine kontrol grubunun aleyhine bir azalışa neden olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Öntest puanlarının standart sapma değeri (11,79) kalıcılık puanlarının standart sapma değeri (12,01) çıkmıştır. Bu değerler puan dağılımlarının heterojen olduğunu göstermektedir.



**Tablo 4.** Akademik Başarı Testi Öntest, Sontest ve Kalıcılık Puanlarına İlişkin İlişkili Örneklem Tek Faktörlü Varyans Analizi Tablosu

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Deneklerarası	2596,876	1,556	1668,665			
Ölçüm	220618,752	1	220618,752	29,980	,000*	1-2, 1-3, 2-3
Hata	9040,248	34	265,890			

\* $p < 0,05$  anlamlılık seviyesinde ilişki anlamlı

Akademik başarı testi öntest-sontest-kalıcılık test ortalama puanları karşılaştırıldığında istatistiksel olarak anlamlı farklılığın olduğu görülmektedir [ $F_{(1,34)}=29.980$ ,  $p<0.05$ ]. Anlamlı farklılığın kaynağını bulmak için yapılan çoklu karşılaştırma testi sonuçları incelendiğinde öntest ile sontest, öntest ile kalıcılık testi ve sontest ile kalıcılık testi ortalama puanları arasında anlamlı farklılığın yaşandığı söylenilebilir. Bunun temel sebebi, araştırma için hazırlanan öğretim programında yer alan kavramların öğretimi aşamasında semantik analizlere yer verilmesi sayesinde öğrencilerin mevcut olan dini kavramların öğretimi konusunun kapsamı genişleyerek sontest puanlarında artış sağlanmıştır. Yine sontest puanlarındaki artış kalıcılık test puanlarında da kendisini göstermiştir. Ortalama puanları kontrol grubunda öntest ve sontest puanlarında istikrarlı iken, kalıcılık testinde de düşüşe neden olmuştur. Semantik analiz yöntemiyle ders işlenen deney grubunda ise sontest puanlarında öğrencilerin kayda değer artışları olmuş ve kalıcılık testinde de kendisini muhafaza etmiştir. Genel olarak öğretim aşamalarında semantik analizlere yer verilen dini kavramların öğretimi konusunun öntest-sontest-kalıcılık testi dönemlerinde kayda değer artış sağladığı bulgusuna ulaşılmıştır.

**Tablo 5.** Deney ve Kontrol Gruplarında Yer Alan Öğrencilerin Akademik Başarı Testi Sontest Toplam Puanlarının Aritmetik Ortalama, Standart Sapma Değerleri İle Sontest Düzeltilmiş Ortalamaları ve Standart Hata Değerleri Analiz Tablosu

Gruplar (Sontest)	N	Toplam Puanlar		Düzeltilmiş Ortalamalar	
		Ortalama	Standart Sapma	Ortalama	Standart Hata
Deney Grubu	35	50,48	8,32	50,49	1,17
Kontrol Grubu		48,09	12,01	48,08	1,69

Semantik Analiz yönteminin uygulandığı deney grubunda bulunan öğrencilerin akademik başarı testinden toplam öntest puanları kontrol altına alındığında, sontest puanlarının aritmetik ortalaması 50,48 düzeltilmiş ortalamaları ise 50,49'dur. Geleneksel öğretimin uygulandığı kontrol grubunda bulunan öğrencilerin akademik başarı testinden toplam öntest puanları kontrol altına alındığında sontest puanlarının aritmetik ortalaması 48,09 düzeltilmiş ortalaması ise 48,08'dir. Tablo 5'de görüldüğü gibi deney grubunun akademik başarı testinden sontest puanlarının aritmetik ortalaması öntest puanlarına göre yükselmiştir. Ancak kontrol grubunun akademik başarı testi sontest puan ortalamalarının ise az da olsa düşüğü gözlenmiştir. Gözlenen bu farkın anlamlı fark olup olmadığını anlamak için kovaryans analizi yapılmış ve Ancova sonuçları Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6.** Deney ve Kontrol Gruplarında Yer Alan Öğrencilerin Akademik Başarı Öntest Puanları Kontrol Altına Alındığında Sontest Toplam Puanlarının ANCOVA Analiz Tablosu

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
Semantik Analiz Yöntemi (Öntest)	3452,517	1	3452,517	72,076	,000*
Grup	774,016	1	774,016	16,159	,000*
Hata	1580,727	33	47,901		
Toplam	91563,000	35			

\* $p < 0,05$  anlamlılık seviyesinde ilişki anlamlı

Görüldüğü üzere kovaryans analizi sonuçlarına göre akademik başarı öntest ortalama puanları kontrol altına alındığında, sontest ortalama puanları arasında

deney grubu lehine anlamlı farklılık vardır [ $F_{(1-35)} = 72.076, p = ,000$ ]. Sontest düzeltilmiş Bonferroni analiz sonuçlarında da semantik analiz yöntemi sayesinde deney grubunun ortalama puanlarının arttığı bulgusuna ulaşılmıştır.

**Tablo 7.** Deney ve Kontrol Gruplarında Yer Alan Öğrencilerin Akademik Başarı Testi Kalıcılık Toplam Puanlarının Aritmetik Ortalama, Standart Sapma Değerleri İle Kalıcılık Düzeltilmiş Ortalamaları ve Standart Hata Değerleri Analiz Tablosu

Gruplar (Kalıcılık)	N	Toplam Puanlar		Düzeltilmiş Ortalamalar	
		Ortalama	Standart Sapma	Ortalama	Standart Hata
Deney Grubu	35	48,09	12,01	48,09	1,69
Kontrol Grubu		38,94	11,79	37,94	1,17

Semantik analiz yönteminin uygulandığı deney grubunda bulunan öğrencilerin akademik başarı testinden toplam sontest puanları kontrol altına alındığında, kalıcılık puanlarının aritmetik ortalaması 48,09 düzeltilmiş ortalamaları ise 48,09'dur. Geleneksel öğretimin uygulandığı kontrol grubunda bulunan öğrencilerin akademik başarı testinden toplam sontest puanları kontrol altına alındığında kalıcılık puanlarının aritmetik ortalaması 38,94 düzeltilmiş ortalaması ise 37,94'dür. Tablo 7'de görüldüğü gibi deney grubunun akademik başarı testinden kalıcılık puanlarının aritmetik ortalaması sontest puanlarına göre yükselmiştir. Ancak kontrol grubunun akademik başarı testi kalıcılık puan ortalamalarının ise düştüğü gözlenmiştir. Gözlenen bu farkın anlamlı fark olup olmadığını anlamak için kovaryans analizi yapılmış ve Ancova sonuçları Tablo 8'de verilmiştir.

**Tablo 8.** Deney ve Kontrol Gruplarında Yer Alan Öğrencilerin Akademik Başarı Sontest Puanları Kontrol Altına Alındığında Kalıcılık Toplam Puanlarının ANCOVA Analiz Tablosu

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
Swemantik Analiz Yöntemi (Sontest)	1554,080	1	1554,080	16,159	,000*
Grup	1554,080	1	1554,080	16,159	,000*
Hata	3173,805	33	96,176		
Toplam	57807,000	35			

\* $p < 0,05$  anlamlılık seviyesinde ilişki anlamlı

Kovaryans analizi sonuçlarına göre akademik başarı son test ortalama puanları kontrol altına alındığında, kalıcılık ortalama puanları arasında deney grubu lehine anlamlı farklılık vardır [ $F_{(1-35)} = 16.159, p = ,000$ ]. Kalıcılık düzeltilmiş Bonferroni analiz sonuçlarında da, semantik analiz sayesinde deney grubunun ortalamasının arttığı bulgusuna ulaşılmıştır.

### **Deney Grubunda Yer Alan Öğrencilerin Semantik Analiz Yöntemine Dair Değerlendirmelerini İçeren Forma İlişkin Bulgular ve Yorumlar**

Deney grubunda yer alan öğrencilerin semantik analiz yöntemine dair değerlendirmelerini içeren forma ilişkin bulgular Tablo 9 ve Tablo 10'da yer almaktadır.

<b>Tablo 9.</b> Deney Grubunda Yer Alan Öğrencilerin Semantik Analiz Yöntemine Dair Değerlendirmelerini İçeren Forma İlişkin Betimsel İstatistik Analiz Tablosu			
		Frekans	Yüzde
Kavram öğretiminin eğitim öğretim süreçlerindeki önemini kavramama katkı sağladı	Katılıyorum	6	37,5%
	Kesinlikle Katılıyorum	10	62,5%
Kavram öğretiminin ilke ve yöntemleri hakkında bilgi edindim	Katılıyorum	8	50,0%
	Kesinlikle Katılıyorum	8	50,0%
Semantik analiz hakkında bilgi edindim	Kararsızım	1	6,3%
	Katılıyorum	8	50,0%
	Kesinlikle Katılıyorum	7	43,8%
Anlam alanı, anlam daralması, anlam kaybı vb. Semantik kavramlarını öğrendim	Kararsızım	1	6,3%
	Katılıyorum	12	75,0%
	Kesinlikle Katılıyorum	3	18,8%
Semantik analizin dini kavramların doğru öğretilmesine katkı sunduğu fikrine ulaştım	Kararsızım	1	6,3%
	Katılıyorum	8	50,0%
	Kesinlikle Katılıyorum	7	43,8%

Dini kavramların kelime anlamları için ilk dönem Arapça sözlüklere bakmanın gerek ve önemini kavradım	Kararsızım	1	6,3%
	Katılıyorum	7	43,8%
	Kesinlikle Katılıyorum	8	50,0%
Bundan böyle dini kavramların öğretimi için sözlük çalışması yaparım	Kararsızım	1	6,3%
	Katılıyorum	6	37,5%
	Kesinlikle Katılıyorum	9	56,3%
Arapça kelimelerin çok anlamlılığını kavramları doğru anlamaya yardımcı olduğunu düşünüyorum	Kararsızım	1	6,3%
	Katılıyorum	6	37,5%
	Kesinlikle Katılıyorum	9	56,3%
Dini kavramların tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları anlam değişimlerini tespit etme semantik analizinin önemini kavradım	Kararsızım	2	12,5%
	Katılıyorum	8	50,0%
	Kesinlikle Katılıyorum	6	37,5%
Öğretim programlarında yer alan bütün dini kavramların öğretim yöntemleri arasında semantik analize başvurulması gerektiği fikrine ulaştım	Katılıyorum	11	68,8%
	Kesinlikle Katılıyorum	5	31,3%

Deney grubunda yer alan öğrencilerin semantik analiz yöntemine dair değerlendirmelerini içeren forma ilişkin bulgular Tablo 9'da incelendiğinde "Kavram öğretiminin eğitim öğretim süreçlerindeki önemini kavramama katkı sağladı" önermesine öğrencilerin % 37,5'i katılıyorum, % 62,5'i kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. İkinci önermeye "Kavram öğretiminin ilke ve yöntemleri hakkında bilgi edindim" öğrencilerin % 50,0'ı katılıyorum, % 50,0'ı kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Üçüncü önermeye "Semantik analiz hakkında bilgi edindim" öğrencilerin % 6,3'ü kararsızım, % 50,0'ı katılıyorum, % 4,8'i kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Dördüncü önermeye "Anlam alanı, anlam daralması, anlam kaybı vb. Semantik kavramlarını öğrendim" öğrencilerin % 6,3'ü kararsızım, % 75,0'ı katılıyorum, % 18,8'i kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Beşinci önermeye "Semantik analizinin dini kavramların doğru öğretilmesine katkı

sunduğu fikrine ulaştım” öğrencilerin % 6,3’ü kararsızım, % 50,0’i katılıyorum, % 43,8’i kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Altıncı önermeye “Dini kavramların kelime anlamları için ilk dönem Arapça sözlüklere bakmanın gerek ve önemini kavradım” öğrencilerin % 6,3’ü kararsızım, % 43,8’i katılıyorum, % 50,0’i kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Yedinci önermeye “Bundan böyle dini kavramların öğretimi için sözlük çalışması yaparım” öğrencilerin % 6,3’ü kararsızım, % 37,5’i katılıyorum, % 56,3’ü kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Sekizinci önermeye “Arapça kelimelerin çok anlamlılığını kavramları doğru anlamaya yardımcı olduğunu düşünüyorum” Öğrencilerin % 6,3’ü kararsızım, % 37,5’i katılıyorum, % 56,3’ü kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Dokuzuncu önermeye “Dini kavramların tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları anlam değişimlerini tespit etme semantik analizinin önemini kavradım” öğrencilerin % 12,5’i kararsızım, % 50,0’i katılıyorum, % 37,5’i kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Onuncu önermeye “Öğretim programlarında yer alan bütün dini kavramların öğretim yöntemleri arasında semantik analize başvurulması gerektiği fikrine ulaştım” öğrencilerin % 68,8’i katılıyorum, % 31,3’ü kesinlikle katılıyorum yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir.

## **Sonuçlar ve Değerlendirme**

### **Geliştirilen Öğretim Programı ve Öntest-Sontest Sonuçlarına Dayalı Tartışma ve Sonuçlar**

Araştırma kapsamında öğretimi-kazanımı hedeflenen 13 dini kavramı konu edinen öğrenci başarısını ölçmeye yönelik akademik başarı testi sonuçlarının, dönemlere (öntest, sontest, kalıcılık) göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine ilişkin bağımsız örneklem t testi analizi sonuçları incelendiğinde, akademik başarı testi öntest puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında öntest puanları deney ve kontrol grubuna göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Semantik analiz yönteminin dini kavramların öğretimine etkisini ölçmeye yönelik araştırma için hazırlanan akademik başarı testi sontest puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında sontest puanları deney ve kontrol grubuna göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Deney grubundaki öğrencilerin akademik başarı testi puanlarında artış meydana gelmiştir.

Öğrencilerin semantik analiz yöntemine yönelik akademik başarı testi kalıcılık puanları deney ve kontrol grubuna göre karşılaştırıldığında kalıcılık puanları, deney grubunda kontrol grubuna göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Kontrol grubundaki öğrencilerin kalıcılık puanlarında büyük bir düşüş gözlemlenmiştir.

Öğrencilerin akademik başarı testi (öntest, sontest, kalıcılık) dönemleri arasında anlamlı farklılığa ilişkin tek faktörlü varyans analizi sonuçları incelendiğinde; öntest-sontest-kalıcılık test ortalama puanları istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermektedir. Anlamlı farklılığın kaynağını bulmak için yapılan çoklu karşılaştırma testi sonuçları incelendiğinde öntest ile sontest, öntest ile kalıcılık testi ve sontest ile kalıcılık testi ortalama puanları arasında anlamlı farklılığın yaşandığı gözlemlenmiştir. Kavram öğretimi stratejilerine ek olarak Semantik analiz yoluyla dini kavramların öğretimi konusunun işlenmesi sayesinde, öğrencilerin mevcut olan dini kavramların öğretimi konusunun kapsamı genişleyerek sontest puanlarında artış sağlanmıştır.

Deney ve kontrol gruplarında yer alan öğrencilerin akademik başarı testinden aldıkları sontest puanlarına yönelik kovaryans analizi sonuçları incelendiğinde; akademik başarı öntest ortalama puanları kontrol altına alındığında, sontest ortalama puanları arasında deney grubu lehine anlamlı farklılık göstermektedir. Sontest düzeltilmiş Bonferroni analiz sonuçlarında da semantik analiz yöntemi sayesinde deney grubunun ortalama puanlarının arttığı sonucuna ulaşılmıştır.

Deney ve kontrol gruplarında yer alan öğrencilerin akademik başarı testinden aldıkları kalıcılık puanlarına yönelik kovaryans analizi sonuçları incelendiğinde; akademik başarı sontest ortalama puanları kontrol altına alındığında, kalıcılık ortalama puanları arasında deney grubu lehine anlamlı farklılık göstermektedir. Kalıcılık düzeltilmiş Bonferroni analiz sonuçlarında da semantik analiz yöntemi sayesinde deney grubunun ortalama puanlarının arttığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu farklılığı ortaya çıkaran temel nedenin; deney grubunda kavram kazanımına dair genel ilkelere ilave olarak, kazanım hedeflenen kavrama dair yürütülen semantik analiz çalışması olduğu görülmektedir. Buna göre; kavramın anlam alanına, aynı anlam alanında ilişki içerisinde olduğu diğer kavramlarla kurduğu ilişkilere ve tarihi seyir içerisinde yaşadığı anlam olaylarına girilerek, o kavrama dair olası eksik ve yanlış öğrenmelerin en asgariye indirilmesi mümkün görülmektedir.

Kur'an kavramları ile ilgili semantik analizleriyle ünlü Toshihiko Izutsu, semantik analizin aşamalarını, 1. Yakınlaştırmak, 2. Mukayesede bulunmak, 3. Birbirine

benzeyen kelimeleri bulmak, 4. Anlamca zıt kelimeleri tespit etmek, 5. Biri diğere tekabül eden bütün kelimeleri aralarındaki ilişkilere dayalı olarak düzenlemektir şeklinde sıralamaktadır.<sup>24</sup>

Kavram öğretimine dair değerli deneysel çalışmaları olan ve bu çalışmaları neticesinde “Theory of Concept Learning and Development-CLD” adlı kavram öğretimi modelini geliştiren Klausmeir de, öğrencinin bir kavramı formal düzeyde kazanmış olduğunun göstergelerini şöyle sıralar:

Kavramın az tipik örneklerini tanır ve ilgili kavramların örnek teşkil etmeyenlerini ayırt edebilir,

Kavrama ait tanımlayıcı özelliklerin adlarını bilir ve ayırt edebilir.

Kavramın tanımlayıcı özelliklerinden hareketle bir tanı oluşturabilir ve kavrama ait her hangi bir örneği, tanımlayıcı özellikleri taşıyıp taşımadığı açısından değerlendirecek ilişkili bir başka kavramın örneğinden farklı olduğunu tespit edebilir.<sup>25</sup>

Görüldüğü üzere, kazanımı hedeflenen kavramın karıştırılması muhtemel diğer kavramlardan ayırt edilebilmesi için, anlamca yakın birbirine benzeyen kelimelerin tespiti, kelimeler arasında karşılaştırmalar da bulunmak vb. hususlar, hem modern kavram öğretimi stratejilerinde hem de semantik analizin aşamaları arasında yer almaktadır.

Dini bir kavrama dair yapılacak Semantik analizin önemli aşamalarından bir tanesi; dini kavramları eş anlamlılık (*synonym-terâdüf*), zıt anlamlılık (*e dâd/ auto-antonymy*), çokanlamlılık (*mecaz*) vb. dilsel olaylar yönüyle, Kur’an ve hadislerde kullanıldıkları bağlamlar içerisinde kazandıkları anlamlar üzerinden değerlendirmektir.<sup>26</sup> Semantik analizlerin, kavram kazanımının temel aşamalarından olan, kavramı benzer olmayan diğer kavramlardan “ayırt etme” amacına hizmet edeceği hususu, ortadadır. Zira kavramlar, aralarında benzerlikler ve pek çok farklılık bulunan nesnelere ortak ve farklı özellikleri esas alınarak kategorize eden zihinsel tasarımlar olarak karşımıza çıkar ve esasen kavram öğrenme; ayırt etmeyi öğrenmedir.<sup>27</sup>

24 Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 407.

25 Mahinur Karataş Coşkun, *Kavram Öğretimi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 96.

26 Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 555-556.

27 Ramazan Arı, Ömer Üre ve Hasan Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Konya: Mikro Yayınevi, 1998), 135.



Araştırmanın uygulamaya dönük kısmında, (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yürütülen kavram öğretimi programı sonrasında) elde edilen bulgular, bilimsel yöntemlerle yürütülecek bir kavram öğretimi stratejisinde semantik analizlere yer verilmesinin kavram öğretimi sürecine katkı sunacağı yönündedir. Hatırlanacağı üzere araştırmanın temel problemi: Din öğretimi süreçlerinde önem arz eden dini kavramların öğretiminde, Dilbilimin (Linguistik) anlam olgusuna odaklanan dalı olan Semantik-Anlambilime dayalı analizlerin, dini kavramların öğretimine ve kalıcılığa olan etkisiydi. Sonuç olarak; araştırma kapsamında uygulanan akademik başarı testi sonuçlarının, dönemlere (öntest, sontest, kalıcılık) göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğine ilişkin tüm istatistiksel veriler, semantik analizin dini kavramların öğretim ve kalıcılığına olumlu ve anlamlı katkı sunduğunu ortaya koymuştur.

Araştırmanın istatistiksel verilerle ortaya koyduğu bu hususu, “Kavram” ve “Semantik-Anlambilim” terimlerine dair literatürde yer alan bilimsel verilerle karşılaştırarak biraz daha açmak yerinde olacaktır.

Kavramların orijinalleri vardır. Kavramlar zaman içerisinde biçimsel ve içeriksel değişimlere uğrayabilirler ancak kavramların orijinalleri vardır.<sup>28</sup> Kavramların orijinallerine ulaşmak için onların zaman içerisinde yaşadıkları anlam genişlemesi, anlam kayması vb. anlam olaylarını tespit etmek gerekmektedir. Bu da o kavramlara dair analitik bir çalışmayı gerektirmektedir ki bu anlamda; “Herhangi bir dildeki kelimelerin anlamlarını; tarihin merhaleleri içerisinde artzamanlı bir inceleme ile anlamda meydana gelen değişiklikleri ve bunların sebeplerini gözlemek suretiyle inceleyen metot” şeklinde tanımlanabilen<sup>29</sup> Artzamanlı/ *Diachronic* Semantiğin, kavramların orijinaline ulaşmak için imkân sunacağını düşünüyoruz.

“Kavramlar kendi aralarındaki etkileşim ve ilintiye bağlı olarak bir bütünü oluşturabilirler.”<sup>30</sup> Türkçede “kavram alanı, dil alanı” denilen, “Kavramlar zihinde birbirlerinden soyutlanmış, ayrı ayrı tasarımlar olmayıp, bir mozaik misali birbirleriyle sınırlandıkları için, birbirlerini etkileyen alanlar oluştururlar.” şeklinde özetleyebileceğimiz, ilk kez Alman dilbilimci Trier tarafından ortaya atılan “Semantik

28 Ülgen, *Kavram Geliştirme*, 108.

29 Abdülkerim Mücahid, “Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni,” çev. Celalettin Divlekçi, *AÜİFD XLVII*, sayı 2 (2006): 265.

30 Cemal Tosun, Recai Doğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005), 7.

Alan/*Semantic Field*" terimi, tam olarak bu konuya odaklanmaktadır. İzutsu bu konuda: "Bir dilin kelime hazinesi, o dile ait kelimelerin basit anlamda, her hangi bir ilişkisel bağ kurulmaksızın, gelişi güzel bir araya gelmesinden ibaret değildir. Aksine kelimeler, aralarında çoklu ilişkiler içerisinde bir araya geldikleri ve büyük ölçüde kesiştikleri alanlar, sektörler oluştururlar." demektedir ki, "Kendi aralarındaki ilişkiler nedeniyle bir araya gelen bu kelime sahalarına, "semantik alan" diyebiliriz.<sup>31</sup> Ünlü dilbilimci Stephen Ullmann, dilde kendine özgü bir ayrıma dayalı olarak meydan gelen, sıkıca kaynaşmış sözcük dağarcıklarından (*lexical fields*) ve bu kavram alanlarının toplum için gelecek kuşaklara bir dünya görüşü, değerler düzeni ve yaşam felsefesi sağlama ve yansıtma imkânı olduğundan bahseder.<sup>32</sup> Bu durumda, kazanımı hedeflenen kavramın dâhil olduğu kavram alanını oluşturan kelimeler arasındaki anlam bağlantıları ile aralarındaki benzerlik ve ayrımların ortaya konması için semantik analizlere başvurmak yerinde olacaktır.

"Bir sözcükle ifade olunan kavramlar, dille ilgilidir ve kavram zenginliği ile ait oldukları dilin anlatım zenginliği arasında doğrudan ilinti vardır."<sup>33</sup> "Her toplumun kendine özgü bir dili vardır ve doğada var olan nesnelere, meydana gelen olaylar, durumlar ile hareketlilikleri anlatırken bir kısım ses bilişimlerinden yararlanarak, onları kavramlaştırır."<sup>34</sup> Dinin, bir toplumda insanın dil yetisi dahilinde ortaya çıkan kavramlara yeni anlamlar kazandırarak onları kendi kavram hazinesine dahil ettiği bir gerçekliktir. Arapça konuşulan bir topluma, Arapça konuşan bir elçi kanalıyla gönderilmiş ilahi Kelâmı doğru anlamak için dini kavramların çoğunluğuna kaynaklık eden dünyanın en köklü, istikrarlı ve kelime hazinesi en geniş dillerinden olan Arapçanın incelikleri avantaj sağlayacaktır. Bu amaçla, dilbilimin anlam olgusuna odaklanan dalı Semantik- Anlambilim ilkeleriyle yürütülen çalışmalar, bizlere dini kavramları kendi bağlamında, doğru anlama yönünde imkânlar sunacaktır.

eş-Şâtîbî, İslami ilimlere dair metodolojik çalışması *el-Muvâfa ât* adlı eserinde lafız ve mana ilişkisinde çok önemli, can alıcı bir kurala işaret eder: "Delil, lafız hakkında hakikat olduğu zaman, onunla mecâzî manaya istidlalde bulunulamaz.

31 İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 54-55.

32 Stephen Ullmann, "Anlambilimi," çev. Ahmet Kocaman, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi Dil Yazıları Özel Sayısı XXXVIII*, (1978): 355-363.

33 Ülgen, *Kavram Geliştirme*, 115.

34 Doğan Aksan, *Anlambilim- Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlam Bilimi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2016), 39.

Ancak müşterek (birden çok anlama gelebilen) lafzın umumu vardır ve umumdan hareketle müşterek lafzın her bir manası aynı anda kast edilmiş olabilir görüşü kabul edilirse bu bir tür istisna olur. Bu durumda şart olarak da; “o lafzı o manada Arapların kullanır olması” ileri sürülür. Bu şart olmadığı zaman ise bilinen dışında manada kullanılamaz.”<sup>35</sup> eş-Şâtîbî; “Ey inananlar! Sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar, cünüpken -yolcu olan müstesna- gusledene kadar namaza yaklaşmayın.” (Nisa 4/43) ayetini örnek verir. Müfessirler buradaki sarhoşluktan kastın; gerçek manada sarhoşluk veya mecazi manada uyku sarhoşluğu olduğunu söylemişlerdir. Birisi kalksa ve takva düşüncesiyle burada kast edilen sarhoşluk; gaflet, şehvet ve dünya sevgisinden kaynaklı sarhoşluktur; cünüplükten kast edilen de günah kirlerine bulanmaktır. Gusülse, bunlardan tövbe etmektir derse, bu tefsir yanlış olacaktır. eş-Şâtîbî: “Çünkü Araplar, bu gibi yerlerde bu anlamlarda bu kelimeleri kullanmazlar ve söz konusu kelimelerin bu anlamlarda kullanıldığını bilmezler” der. Böyle bir tavrın sahih olmadığını gösteren en güçlü delil; *Kur’an’ın Arapça ile, Arapların dili ile gelmiş olmasıdır. Sünnet de aynı şekilde Arapların anlayabileceği bir dil ile gelmiştir.* Bu tür yorumlar ise, onlarca bilinmeyen şeylerdir.”<sup>36</sup> Semantik analizin ilkeleri doğrultusunda Arapça kaynaklı dini kavramlara karşılık gelen kelimeleri eş anlamlılık, zıt anlamlılık, çok anlamlılık gibi kriterlerle değerlendirmek, kavramlara yüklenebilecek anlamlara dair bir sınırı ifade ederken, kasıtlı kasıtsız yanlış yorum ve anlamaların önüne geçecektir. Bu durum dini kavramların doğru anlaşılması amacına hizmet ederken, İslam dünyasında kavramların yanlış anlaşılmasından ve kör taklide dayalı eksik öğrenmelerden kaynaklı sorunların önlenmesi amacına da katkı sunacaktır. Akyürek, “Din Öğretimi Açısından Kavram Öğretiminin Önemi” başlığı altında, bilinçli ve sistemli dini bilgi edinmek, özgürlüğe ve kişilik gelişimine katkıları vb. yönlerden dini kavramların sistemli öğretiminin önemine değinmiştir.<sup>37</sup>

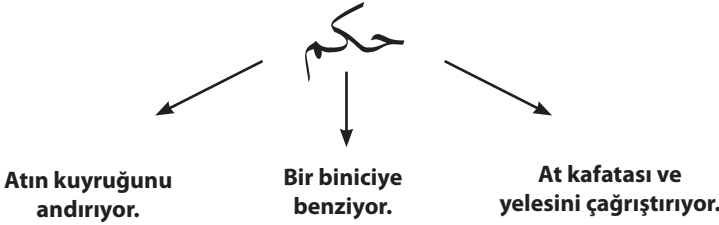
Anahtar dini kavramların öğretiminde başvurulacak semantik analizler, ilahi vahyin doğru anlaşılması anlamında da bir katkıya işaret etmektedir. Örnek üzerinden konuyu açacak olursak: Araştırmamızın öğretim programında yer alan, odak dini kavramlardan olan “Hikmet-حكمة” kavramını açıklarken, kontrol grubunda klasik kavram öğretimi modeline uygun olarak “Hikmet” kavramının sözcük an-

35 İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), cilt. 3, 47-48.

36 eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 49.

37 Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi-Doğruluk Kavramı Örneği*, 169-173.

lamı ile kaynaklarda geçen tanımı gibi hususlara yer verirken; deney grubunda klasik kavram öğretimi modeline ek olarak yürüttüğümüz semantik analiz çalışmasında, deney grubu öğrencilerine bu odak kavramın Araplar tarafından kullanıldığı farklı türevlerinin (Hâkim, hakem, istihkam, hekim vb.) kesiştiği ortak anlamın “engel olmak” olduğu vb. verilerle desteklenmiştir. Böyle olunca söz konusu kavramlardan Hâkim: Zulme engel olan, Hakem: Kuralsızlığa engel olan, İstihkam: Düşmanın ilerlemesine engel olan, Hekim: Hastalığa engel olan, anlamlarına gelmektedir. Hikmet odak kavramı çerçevesinde, yalnız onunla aynı kökten türeyen ve her biri anahtar terim hüviyeti taşıyan bu kısa semantik analiz sonucu, yukarıda da görüldüğü üzere kötülüğe, yanlışa ve dalâlete engel olma anlamı ön plana çıkmaktadır. Bundan hareketle, Hikmet: “Hakikat dışı olan ve kişiyi dalâlete sevk eden her şeyi, **engelleyen** bilgi veya iksir.” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>38</sup> Ayrıca Araplar tarafından, ata gem vurma, atı zapt etme (onu kontrol ederek, dizginleyerek yoldan ve kontrolden çıkmasına **engel olmak**) anlamında kullanılan “حکم” fiilinin morfolojik (biçim) olarak, anlamını nasıl kuşattığı bilgisine de yer verildi. Bu tarz bilgilerin öğrencinin kavrama dair ilgisini artırdığı ve kalıcılığa etki ettiği düşüncesindeyiz.



“Kavram Öğretiminde Temel Model” adını verdiği yedi aşamalı modeli, kavram öğretimini planlama aşamasından ölçmeye kadar aşamalandıran eğitim bilimci Martorella’nın literatürde “Kavram Analizi Stratejisi”<sup>39</sup> olarak adlandırılan modeli, semantik analiz yöntemiyle benzerlikler arz etmektedir. Yeni kazanılan her kavramı zihne asılmış bir kancaya benzeten, bu sayede her düşüncenin insan zihninde uygun kancaya takılabileceğini söyleyen Martorella, öğrenci tarafın-

38 Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 441.

39 Hakan Dündar, Naciye Aksoy, “Kavram Analizi Stratejisinin Öğrencilerin Kavram Öğrenme Başarıları ve Hayat Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarına Etkisi,” *Akademik Bakış Dergisi- Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler e-Dergisi* 22, (2010): 12, erişim 05 Kasım 2018, <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423868199.pdf>

dan öğrenilmesi zevkli kavramlara “*good faith*-iyi niyet kökenli” kavramlar adını vererek, geliştirdiği iki envanterden ilki olan “Kavram Uygunluk Envanterinde” 3 soruya yer verir. Bu sorulardan iki tanesi dikkat çekmektedir. Bir tanesi, “Söz konusu kavram önemli mi? Yani eğitimci veya alan uzmanı kişi, bu kavramın öğrenci tarafından kazanılması gereğine inanıyorlar mı?” sorusudur. Bir başkası ise; “Adı geçen kavram formal bir şekilde öğretilmeli mi, yoksa öğrencinin o kavramla ilgili informal bilgisiyle yetinilmeli mi?” sorusudur. Takdir edileceği üzere, ülkemizde din öğretimi kapsamında yürütülmekte olan öğretim programlarında yer verilecek kavramlarla ilgili de, Martorella’nın, “Söz konusu kavram önemli mi? Yani eğitimci veya alan uzmanı kişi, bu kavramın öğrenci tarafından kazanılması gereğine inanıyorlar mı?” sorusunun göz önünde tutulması yerinde olacaktır. Tefsir, Hadis, Kelâm, İslam Hukuku vb. İslami ilimlerin temel ıstılahları hakkında yapılan semantik analizlerin de odak kavramlar etrafında şekillendiğine tanık oluyoruz. Bu noktada Izutsu’ya ait Semantik-Anlambilim: “O dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir çalışmadır.”<sup>40</sup> tanımını bir kez daha hatırlatmak isteriz. Akyürek, kitaplaştırdığı “Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği)” adlı doktora çalışmasında dini kavramların öğretiminin önemi başlığı altında şunları söyler: “Bu alandaki bilgi boşluğunun doldurulmasında sistematik ve plânlı-programlı bir din öğretiminin önemi göz ardı edilemez. Plânlı-programlı bir din öğretiminde ise *temel kavramların belirlenmesi ve bunların öğretimi* önemli bir yer tutmaktadır. Temel kavramların neler olduğu, gelişim dönemi özelliklerine göre çocuklara hangi düzeylerde öğretilmesi belirlenmelidir. Ayrıca *öğretimi yapılacak kavramlarla ilişkili diğer kavramların neler olduğu ve bunların ilişkileri de ortaya* konmalıdır.”<sup>41</sup> Temel kavramların ve onların aynı anlam alanı içerisinde ilişki içerisinde olduğu diğer kavramların tespiti tam olarak bir semantik çalışmaya tekabül etmektedir.

Kılıç tarafından farklı dönemlerde yürütülen ve yukarıdaki satırlarda semantik analiz ilkeleriyle taşıdığı benzerlikleri ortaya koymaya çalıştığımız Martorella’ya ait “Kavram Analizi” yönteminin öğrenci akademik başarısına etkisini ölçmeye yönelik iki adet çalışmanın bulguları, araştırmamızın bulgularıyla örtüşmektedir. Kılıç’a ait ilk çalışma; 2004-2005 eğitim öğretim yılı bahar döneminde Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği ve Okul Öncesi Öğretmenliği bölümü öğrencileriyle yürütülen “ Kavramların Öğretiminde Kavram Analizi

40 Izutsu, *Kuran’da Tanrı ve İnsan*, 34.

41 Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi-Doğruluk Kavramı Örneği*, 169-173.

Yönteminin Akademik Başarıya ve Bilişsel Esnekliğe Etkisi” adındadır. İkinci çalışma ise; 2007-2008 eğitim öğretim yılında Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Okul Öncesi Öğretmenliği Bölümü 4. Sınıf öğrencileriyle, yarı deneysel metot ile yürütülen; “Kavram Analizi Yönteminin Kültür Kavramının Öğrenilmesine Etkisi” adlı çalışmadır. Her iki çalışmada elde edilen bulgulara bakıldığında; “Bir kavramın tanımının, özelliklerinin, özellik olmayanlarının, örneklerinin ve örnek olmayanlarının verilmesinin (kavram analizi) kavram öğrenmeyi kolaylaştırdığı ve akademik başarıyı artırdığı” söylenebilir. Kavram analizi yöntemiyle öğretim faaliyeti yürütülen deney grubu lehine, kontrol grubuna göre daha anlamlı bir öğrenme gerçekleştiği hususları tespit edilmiştir.<sup>42</sup> Bir kavramın doğru tanımının öğrenilmesi, kavrama dâhil olan örnekler ile dâhil olmayan örneklerin tespiti, o kavramla ilişkili olan ve olmayan diğer kavramlara dair dilin imkânları içerisinde başvurulabilecek tüm öğretim yöntemleri semantik analiz öğeleri arasında yer almaktadır. Semantik analizi yapılan bir kavramla ilgili olarak yapılan bir çalışmada bazen o kavramın ne olmadığını, ya da neleri kapsamadığını, X kelimesini X olmayan şeklinde zıddı üzerinden ortaya koymak da semantik analizin yöntemlerindedir.<sup>43</sup>

Bilindiği üzere; kavram öğretiminin temelini; kavramın ayıt edici ve ayırt edici olmayan özelliklerinin belirlenmesi ile kavrama örnek olan ve olmayanları sıralamak teşkil etmektedir. Yani kavramın ne olduğunu, neleri kapsadığını aktarmak kadar; ne olmadığını ve neleri içermediğini iyi aktarmak da önem arz etmektedir.<sup>44</sup> Örneğin “Bu iyi değildir” ifadesiyle gönderme yapılan davranışları bilmek, semantikle uğraşanlar açısından ne tür davranışların “iyi” kategorisinde değerlendirildiğini bilmek kadar kıymetlidir. İzutsu, bu bağlamda özellikle ahlaki değerlendirmenin sınırlı referans alanı içerisinde X olmayan hakkında bilgi vermenin, X’in kendi semantik kategorisini tespitinde çok etkin bir araç olabileceği görüşündedir.

42 Bulgular için bkz. Figen Kılıç, “Kavramların Öğretiminde Kavram Analizi Yönteminin Akademik Başarıya ve Bilişsel Esnekliğe Etkisi,” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, sayı 2 (2008): 224-225; Figen Kılıç, “Kavram Analizi Yönteminin Kültür Kavramının Öğrenilmesine Etkisi,” *e-Journal of New World Sciences Academy* 4, (2009): 1386.

43 İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 93.

44 Kılıç, “Kavramların Öğretiminde Kavram Analizi Yönteminin Akademik Başarıya ve Bilişsel Esnekliğe Etkisi,” 225.

## Araştırma Sonunda Deneysel Grubu Katılımcılarına Uygulanan Değerlendirme Formuna Dayalı Sonuçlar

Deneysel grubunda yer alan öğrencilerin semantik analiz yöntemine dair değerlendirmelerine ilişkin geliştirilen değerlendirme formundan elde edilen betimsel istatistik analiz sonuçları incelendiğinde;

- Kavram öğretiminin eğitim öğretim süreçlerindeki önemini kavramama katkı sağladı. (Katılıyorum: %37,5; Kesinlikle katılıyorum: % 62,5)

Kavram öğretimi süreçlerinde ideal olan, öğretilecek kavrama dair öğrencinin sürecin başlangıcında bilgilendirilmesidir. Eğitim bilimci Gagne'nin kavram öğretim modelinde, hedeflenen performansı göstermek için gereken dışsal koşullar kapsamında: Hangi kavramı öğrenecekleri bilgisi öğrenciye bildirilmeli, verisi yer almaktadır.<sup>45</sup>

- Kavram öğretiminin ilke ve yöntemleri hakkında bilgi edindim. (Katılıyorum: %50; Kesinlikle katılıyorum: % 50).

Deneysel grubunda yer alan öğrencilerin bir süre sonra fakülte mezuniyeti ile birlikte, örgün ya da yaygın öğretim bünyesinde değişik öğretim kademelerinde veya Kur'an öğreticiliği, vaizlik, müftülük vb. din görevliliği kapsamında din öğretimi faaliyeti yürütecekleri ortadadır. Temel dini kavramların öğretimi noktasında edindikleri bilgiler, kavram öğretimi süreçlerini planlarken ve yürütürken onlara fayda sağlayacaktır. Kavram öğretiminin temel sınırlılıklarının başında öğretmenin genel kavram öğretimi ilke ve prensiplerini bilmemesi gelmektedir. Öğretmenin kavram öğrenme süreci ve öğretimle ilgili koşulları yeterince anlamamış olması durumu doğal olarak öğrencinin kavram öğrenmesini ve kavram öğrenme becerisi geliştirmesini olumsuz etkileyecektir.<sup>46</sup>

Benzer şekilde görüş ortaya koyan Piaget de, kavram yanılgılarını bir biri üzerine eklenen tuğlalarla yükselen bir binaya benzetir. Kavram yanılgıları bilgi eksikliğinden kaynaklı boşluklardır ve **öğretmen tarafından verilen niteliksiz öğretim, öğrencilerin kavramla ilgili var olan önbilgileri ve karşılaşılan eksik deneyimler** bu boşlukları rastgele doldururlar.<sup>47</sup> Din Eğitimi Bilimi açısından, sahada din

45 Mahinur Karataş Coşkun, *Kavram Öğretimi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 80-81.

46 Ülgen, *Kavram Geliştirme*, 14.

47 Dündar, Aksoy, *Kavram Analizi Stratejisinin Öğrencilerin Kavram Öğrenme Başarısı ve Hayat Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarına Etkisi*, 3-4.

öğretimi görevi yürüten eğitimcilerin yanlışlarından kaynaklanan yanlış kavram öğretimlerinin önlenmesi, dini kavramların öğretimi aşamalarında “Öğreticiden Kaynaklanan Sınırlılıkların” en aza indirilmesi stratejik bir önem arz etmektedir.

- Semantik analiz hakkında bilgi edindim. (Kararsızım: % 6,3; Katılıyorum: %50; Kesinlikle katılıyorum: % 43,8)

Deney grubu ile yürütülen, toplamda 13 adet dini kavramın öğretim sürecinde semantik analizlere yer verirken, semantik-anlambilimin temel kavramları hakkında bilgiler sunduk. Özellikle anlam olgusu, eş anlamlılık, zıt anlamlılık, mecazi anlatımlar doğrultusunda ortaya çıkan Arapçanın zengin kelime hazinesi, söz konusu kavramların tarihi süreç içerisinde maruz kaldıkları anlam değişimleri kapsamında; anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam kayması gibi semantik kavramlarına yer verilmiştir. Kavramların çoğunluğu odak kavramlar arasından seçilmiş, yapılan semantik analizlerde, hakiki anlam ve izafi anlam olguları üzerinde de durulmuştur. Araştırmada yer alan “Semantik-Anlambilim” başlığı altında, semantiğin temel kavramlarına dair teorik bilgilere yer verilmiştir. Öğretim faaliyeti sırasında öğrencilerden alınan olumlu dönütlerin, geliştirilen değerlendirme formundaki önermelere verilen cevaplara da yansıdığı gözlemlenmiştir.

- Anlam alanı, anlam daralması, anlam kaybı vb. semantik kavramlarını öğrendim. (Kararsızım: % 6,3; Katılıyorum: %75; Kesinlikle katılıyorum: % 18,8)

“Dil değişiminin nedenleri, dili konuşan her bir kişinin bireysel yaşamı kadar çeşitli ve karmaşıktır: yabancılarla temas, çift dillilik, alt katmanlar, yazı dili, sürekli olarak simetri arayışında olan fonolojik sistem” ve başka nedenlerle, “Yaşayan bütün diller sürekli değişim geçirirler.”<sup>48</sup> Dilsel ögeler olan kavramların bu değişimden ari kalmaları düşünülemez.

- Semantik analizin dini kavramların doğru öğretilmesine katkı sunduğu fikrine ulaştım. (Kararsızım: % 6,3; Katılıyorum: %50; Kesinlikle katılıyorum: % 43,8).

Araştırmanın temel problemine (semantik analizlerin dini kavramların öğretim ve kalıcılığına etkisi) dair öğrenciler tarafından bir tasdik ifade eden bu önerme, araştırmanın kavramsal çerçevesi kapsamında yapılan literatür taraması yoluyla doğrulanmaya çalışılmış, nitekim araştırma kapsamında yaptığımız deneysel çalışmanın bulguları da, bu problemin kaynaklık ettiği hipotezimize müspet bir cevap ortaya koymuştur.

48 Roger Steven Fischer, *Dilin Tarihi*, çev. Muhteşem Güvenç, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 174-175.



- Dini kavramların kelime anlamları için ilk dönem Arapça sözlüklere bakmanın gerek ve önemini kavradım. (Kararsızım: % 6,3; Katılıyorum: %43,8; Kesinlikle katılıyorum: % 43,8).

- Bundan böyle dini kavramların öğretimi için sözlük çalışması yaparım. (Kararsızım: % 6,3, Katılıyorum: %37,5; Kesinlikle katılıyorum: % 56,3).

- Arapça kelimelerin çok anlamlılığının kavramları doğru anlamaya yardımcı olduğunu düşünüyorum. (Kararsızım: % 6,3, Katılıyorum: %37,5; Kesinlikle katılıyorum: % 56,3).

Yukarıdaki son üç önermenin, çoğunluğunu Arapça kökenli kelimelerin oluşturduğu dini kavramların öğrenme ve öğretme süreçlerinde yapılacak sözlük çalışmalarının faydalarına işaret ettiği görülmektedir. Bu kavramlara kaynaklık eden Arapça kelimeleri eş anlamlılık, zıt anlamlılık ve çok anlamlılık (mecaz) bağlamında değerlendirmelere tabi tutmak, kavramlara dair doğru ve kalıcı öğrenmelere katkı sunacaktır. Kavramın örnek olanlarını ve olmayanlarını tespiti, benzerlik ve farklılıklarıyla birbirine yakın kavramları ayırttırmaya aracılık edecektir. "Bir dilin kelime hazinesi, o dile ait kelimelerin basit anlamda, her hangi bir ilişkisel bağ kurulmaksızın, gelişi güzel bir araya gelmesinden ibaret değildir. Aksine kelimeler, aralarında çoklu ilişkiler içerisinde bir araya geldikleri ve büyük ölçüde kesiştikleri alanlar, sektörler oluştururlar. Kendi aralarındaki ilişkiler nedeniyle bir araya gelen bu kelime sahalarına, "semantik alan" diyebiliriz.<sup>49</sup>

Kur'an'la birlikte Arap dili, cahiliye dönemi kelimelerinin yepyeni semantik değerler edindiği kavramsal sistem haline geldi. İzutsu, bu noktadan sonra işinin, semantik alanların her birinin nasıl yapılandırıldığının ayrıntılarını araştırmak ve birbirlerine bağlı unsurların oluşturduğu son derece karmaşık bir bütünün içerisinde bir tanesini nasıl çıkarıp gelebileceğini incelemek olduğunu söyler.<sup>50</sup> Semantik çalışması yapan kişinin öncelikli görevlerinden birisi, semantik alanların kendi içlerine meydana geliş biçimlerini tespit etmek ve kendi içinde anlamlı bütün oluşturan bu yapıdan en doğru anlamı çıkarmanın imkânını araştırmaktır. Oluşturulan semantik alanın tahlilini yaparken, merkez kavram yani odak kelime/*focus word* ve onun anlaşılmasında anahtar rol üstlenen anahtar terimler arasında semantik analize dayalı metodolojik bir süreç takip edilmelidir.<sup>51</sup>

49 İzutsu, *Kuran'da Tanrı ve İnsan*, 54-55.

50 İzutsu, *Kuran'da Tanrı ve İnsan*, 57.

51 Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem," *Hikmet Yurdu* 6, sayı 11 (2013): 146-147.

Semantik alanlar ile odak kavramların tespiti için yapılabilecek bir çalışmanın ilk aşamasını açacak olursak: Kelimenin etimolojik yapısını belirlemek, kök anlamını elde etmek için mümkün merteye erken dönem sözlük ve kültür kaynaklarına müracaat etmek, bu anlamda üzerine çalışılan kavram Kur'an menşeli bir kavramsa, nüzul döneminde ona yüklenen anlamı tespite çalışmak. Bu amaçla; *Kitâbu'l 'Ayn, Mu'cem'u Meğâyisi'l-Luğa, Lisânu'l-'Arab, el-Kâmûsü'l-Muhtâ* vb. ilk dönem etimolojik sözlüklere, *Ğaribü'l-Kur'ân, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, el-Müfredât* benzeri kelime ve kavram sözlüklerine bakmak. Kelimenin etimolojisine ve kök anlamına dair bu türden sözlüklerin semantik analiz çalışmalarında önemi büyüktür.<sup>52</sup> Araştırma kapsamında oluşturulan öğretim programında yer verdiğimiz 13 adet dini kavrama dair yaptığımız etimolojik çalışmanın öğrencilerde bu yargının oluşmasına aracılık ettiğini düşünüyoruz.

## Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Anlambilim- Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlam Bilimi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2016.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi-Doğruluk Kavramı Örneği*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Arı, Ramazan, Ömer Üre ve Hasan Yılmaz. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Konya: Mikro Yayınevi, 1998.
- Büyükoztürk, Şener vd.. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Coşkun, Mahinur Karataş. *Kavram Öğretimi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Demir, Ömer. "Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Salih Amel Örneği." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Dereli, M. Vehbi. "Arapçayı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 34, (2012): 29-50.
- Dündar, Hakan, Naciye Aksoy. "Kavram Analizi Stratejisinin Öğrencilerin Kavram Öğrenme Başarısı ve Hayat Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarına Etkisi." *Akademik Bakış Dergisi- Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler e-Dergisi* 22 (2010): 12-39. Erişim 05 Kasım 2018. <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423868199.pdf>.
- eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Fischer, Roger Steven. *Dilin Tarihi*, çev. Muhteşem Güvenç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015).

52 Hasan Yılmaz, "Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003), 142.

- Güler, Mustafa. "Grup Rehberliği Programının Engelli Çocuğa Sahip Çalışan Annelerin Mesleki Tükenmişlik, İşle Bütünleşme ve Eş Tükenmişliği Düzeyine Etkisi." Doktora Tezi, Mersin Üniversitesi, 2018.
- Gümüş, Nevzat, Görkem AVCI. "Altıncı Sınıflarda Sosyal Bilgiler Dersinde Öğrencilerin Coğrafi Kavramları Anlama Düzeyleri ve Kavram Yanılgılarının Belirlenmesi." JASSS 47, (2016): 191-206.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem." *Hikmet Yurdu* 6, sayı 11 (2013): 105-178.
- Kılıç, Figen. "Kavramların Öğretiminde Kavram Analizi Yönteminin Akademik Başarıya ve Bilişsel Etkiliğe Etkisi." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, sayı 2 (2008): 223-238.
- Kılıç, Figen. "Kavram Analizi Yönteminin Kültür Kavramının Öğrenilmesine Etkisi." *e-Journal of New World Sciences Academy* 4, (2009): 1381-1391.
- Mücahid, Abdülkerim. "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni," çev. Celalettin Divlekçi, *AÜFD XLVII*, sayı 2, (2006): 259-265.
- Okumuşlar, Muhiddin, Fatih GENÇ. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği." *Din Eğitimi: El Kitabı* içinde, ed. Recai Doğan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. "Anlam Değişmesi," çev. Abdullah Hacibekiroğlu, Tahsin Yurttaş. *Mütefekkir-Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4, sayı 8 (2017): 457-468.
- Sav, Bahattin. "Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme." *G. Ü. Gazi Eğitim Fak. Dergisi* 23, sayı 1 (2003): 147-166.
- Senemoğlu, Nuray. *Kuramdan Uygulamaya Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Pegem Akademi, 2001.
- Tosun, Cemal, Recai Doğan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005.
- Ullmann, Stephen. "Anlambilimi," çev. Ahmet Kocaman. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi Dil Yazıları Özel Sayısı XXXVIII*, (1978): 355-363.
- Ülgen, Gülten. *Kavram Geliştirme*. Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Yılmaz, Kaya, Ramazan ÇOLAK. "Kavramlara Genel Bir Bakış: Kavramların ve Kavram Haritalarının Pedagojik Açından İncelenmesi." *Atatürk Ün. SBE Dergisi* 15, sayı 1 (2011): 185-204.



# Şemseddin Mısırî'nin *Devvâr-ı Şemsî* Adlı Eserinde 19. ve 20. Asır Bursa Medreseleri

**Öz:** Medreseler zaman zaman mescitte, bazen müstakil olarak, çoğu zaman bir külliye içinde, bazen de Osmanlı Sarayı örneğinde olduğu gibi sarayın içerisinde yer almışlardır. Bununla birlikte medreseler sadece eğitim öğretimin yapıldığı mekânlar olarak kalmamış, İslâm kültürünü ve medeniyetini halka benimsetme ve yaygınlaştırma vazifesini de üstlenmiştir. Günümüzde artık tarihi bir olgudan öte olmayan medreselerin son dönemlerine ışık tutması bakımından Şemseddin Mısırî Efendi'nin *Devvâr-ı Şemsî* adlı eseri bilhassa 19. ve 20. yüzyıllarda Bursa özelinde çok önemli ve tek kaynaktır. Zira adeta Bursa'nın yazılı hafızasını imâr ve ihya eden Şemseddin Mısırî, eserinde medreselerin son dönemdeki hallerini ve tekkeler ile beraber kaldırılmasını, bunun lüzumunu anlatmakla beraber o gün itibariyle eldeki medreselerin tümüne dair ulaşabildiği her bilgiyi de bizlere nakletmektedir. Bursa'daki medrese hayatı bu eserde geçen bilgiler ışığında bugünkü harflere çevrilmek suretiyle incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bursa, Medrese, Şemseddin Mısırî, *Devvâr-ı Şemsî*, 20. Yüzyıl.

M. Zinnur  
KANİK 

Selime  
KARA 

## Şemseddin Mısırî's Book Called *Devvâr-ı Şemsî* and Madrasas in the 19th and 20th Centuries in Bursa

**Abstract:** Madrasas were in the mosque from time to time, in the masjid, sometimes as a detached, often in a complex and sometimes in the palace as in the example of the Ottoman Palace. In addition, madrasahs did not only remain as the places where education was conducted, but also assumed the duty of adopting and expanding the Islamic culture and civilization. Nowadays, in order to shed light on the last periods of madrasahs which are no more than a historical phenomenon, Şemseddin Mısırî's book *Devvâr-ı Şemsî* is a very important and unique source especially in Bursa in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. In fact, Şemseddin Mısırî, who has reconstructed and revised the written memory of Bursa, tells us about the necessity of the abolition of the madrasahs together with the monopolies in the last period of his work. The life of the madrasa in Bursa was examined by translating it into today's letters in the light of the information given in this work.

**Keywords:** Bursa, Madrasa, Şemseddin Mısırî, *Devvâr-ı Şemsî*, 20<sup>th</sup> Century.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Müsikisi Anabilim Dalı. E-Posta: zinnurkanik@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0960-6661>

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk Din Müsikisi Bilim Dalı. E-Posta: selimeterzioglu@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7827-4026>

## Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.) 622 yılında Medine'ye hicret ettiğinde öncelikle bir mescid inşa etmişti. Bu mescidin içinde suffa veya zulle olarak isimlendirilen bir bölüm vardı ki, okuma-yazma ve Kur'an-ı Kerim öğretimi başta olmak üzere çeşitli fonksiyonları haiz bir mekândı. Mescidin içerisinde yer alan bu bölümü, İslam tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adı olarak kullanılan, medresenin ilk nüvesi olarak kabul etmek mümkündür.

İlk medresenin nerede ve ne zaman açıldığı konusu üzerinde ittifak edilemeyen bir mesele olmakla birlikte medrese denilince daha çok, Sultan Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri akla gelmektedir.<sup>1</sup> Yapı ve teşkilat bakımından Büyük Selçuklu medreselerini örnek aldıkları anlaşılan Anadolu Selçukluları ile Anadolu'nun muhtelif yerlerinde hâkim olan Türkmen beyleri, Anadolu'da daha sonra Osmanlı medreselerine mahreç olacak medreseler tesis etmişlerdir.<sup>2</sup>

Geçmişten aldığı mirasa sahip çıkarak onu daha ileriye taşımayı hedefleyen Osmanlı Devleti kuruluşundan 32 yıl sonra, İznik Orhaniyesi adını taşıyan Osmanlı'nın ilk medresesini 1331'de İznik'te tesis etmiştir. Bir diğer adı İznik Medresesi olan bu yükseköğretim kurumu Osmanlı medrese geleneğinin ilk örneği olmuş, Orhan Gazi eğitim-öğretim alanında vakıf kuran ilk Osmanlı padişahı olmuştur.<sup>3</sup> Bu medreseye, tahsilini Kayseri, Kahire ve Konya'da tamamlayarak İznik'e gelen Davud-i Kayserî ardından Tâceddin-i Kürdî, Alâeddin Ali Esved müderris olarak tayin edildi. 1326'da Bursa'nın fethinden kısa bir süre sonra Orhan Gazi, manastırdan çevrildiği için Manastır Medresesi olarak da bilinen Orhan Gazi Medresesi'ni kurarak vakıflar tahsis etti. I. Murad, kendi adına en çok medresesi bulunan Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, II. Murad ve hanedan dışındaki ricalin yaptırdığı yirmi bir medrese ile Bursa o dönemde cazip bir ilim merkezi olmuş, Bursa'daki ilim ve medrese hayatı önemini kaybetmemekle birlikte 1361'de Edirne'nin fethiyle medrese tarihinde yeni bir safha açıldı.<sup>4</sup> İstanbul'un fethinden sonra Fatih

- 1 Nebi Bozkurt, "Medrese," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 324.
- 2 Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2010), 158.
- 3 Mefail Hızlı, "Bursa'da Eğitim-Öğretim ve Günümüze Ulaşan Medreseler," *Bursa'da Dini Kültür*, ed. Mustafa Kara, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 167.
- 4 Mefail Hızlı, "XVI. Asır Bursa Medreseleri" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1986), 13-14; Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 164; Mehmet İpşirli, "Medrese," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 327.

Sultan Mehmed ile birlikte Sahn-ı Seman ve Kanuni Sultan Süleyman devrinde ise Süleymaniye medreseleriyle Osmanlı medreseleri kemale doğru bir seyir takip etmiştir.

Nitekim XIX. asra gelinceye kadar medrese teşkilatı Fâtih ve Kânûnî devirlerinde atılan temeller üzerinde büyük bir değişiklik olmadan devam etmiştir. İbtidâ-i Hâric ile başlayıp Süleymaniye Dârü'l-Hadisi ile sona eren on iki payeli medrese silsilesine, müderrislerin tayini ve terfileri esnasında riayet edilmiştir.<sup>5</sup>

### **Mehmed Şemseddîn Ulusoy ve Devvâr-ı Şemsî**

Müellifimizin yaşadığı dönem Osmanlı Sultanlarından Abdülaziz (1861-1876), V. Murat (1876), II. Abdülhamit (1876-1909), Mehmed Reşad (1909-1918), Mehmet Vahdeddin (1918-1922), II. Abdülmecid (1922-1924) ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk (1923-1938) dönemlerini kapsamaktadır.<sup>6</sup>

Bursa tarihi, kültürü üzerine çok sayıda eser kaleme almış ve Bursa Mısırî dergâhının son postnişini olan Mehmed Şemseddîn Ulusoy 26 Şaban 1283 (3 Ocak 1867) tarihinde Bursa'da dünyaya gelmiştir. Babası Niyazi Mısırî'nin soyundan Şeyh İsmail Nazif Efendi'dir. İlk olarak babasının rahle-i tedrisinden geçmiş, babasının vefatından sonra Münzevî dergâhı şeyhi Vahyî Efendi'den çeşitli ilimler okumuştur. Atinalı Ali Rıza Efendi dergâhı şeyhi Mustafa Lütfullah Efendi'den seyr u sülûkunu tamamlamıştır. 1310 yılının Receb ayının Regaib kandili gecesini Mısırî dergâhına postnişin olmuştur ve bu vazifeyi 1925 yılına, tekkeler kapatılana kadar devam ettirmiştir. Tedavi için gittiği İstanbul'da 21 Receb 1355 (8 Ekim 1936) tarihinde vefat etmiştir. Merkezefendi mezarlığında medfundur.<sup>7</sup> Şemseddin Efendi, Osmanlı Devleti'nin son dönemine, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına şahitlik etmiş ve bu iki dönem arasında köprü vazifesi görmüş, tekke ve zaviyelerin kapatıldığı tarih olan 1925'ten sonra başına gelen sorgulanma, tutuklanma gibi "celâlî tecellilere" rağmen kalemi elinden hiç bırakmamış bir şahsiyettir. Onun bu cesaret ve ciddiyeti Bursa'nın şehrinin kültür dünyasını aydınlatmıştır.

5 Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri 19. Yüzyıl* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 21.

6 Mustafa Efe, "Mehmet Şemseddin Ulusoy'un Eş'âr-ı Şemsî Adlı Divân'ı (İnceleme-Metin)" (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018), 1.

7 Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yadiğâr-ı Şemsî I-II*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 10-14; Mustafa Tatcı, Mehmet Cemal Öztürk, "Mehmet Şemseddin Ulusoy," *DİA*, c. 42, (İstanbul: 2012), 135-136.

Mehmet Şemseddin Efendi, kitabedeki bir yazının seb'a mı, tis'a mı olduğunu anlamak için birkaç defa Yıldırım Camii'ne gidecek kadar ince eleyip sık dokuyan, metre yerine daima adımı kullanacak kadar muhafazakâr, Bursa'ya gelen yabancıların kendisini Şark dekorları içinde bir motif olarak görüp fotoğrafını çekecekleri kadar özgün, Bursa tarihi üzerindeki derin ilgisi yüzünden ara sıra Bursa'ya gelen Halil Ethem, Nüzhet Sabit, İbnülemin Mahmud Kemal İnal gibi zatların ziyaretine gidecekleri ve "canlı Bursa tarihi" diye anılacak kadar Bursa'nın geçmişine vâkıf bir insandır.<sup>8</sup>

Farklı konuları ihtiva eden 62 eser yazan Şemseddin Efendi, *Devvâr-ı Şemsî*<sup>9</sup> isimli eserinde Bursa medreselerini ele almış ve incelemiştir. *Devvâr-ı Şemsî*, Bursa camileri hakkında malûmât ihtiva eden *Medâr-ı Şemsî* isimli kitabın içerisinde bulunmakta fakat ayrı bir fihrist ve giriş ile diğer kitaptan ayrılmaktadır. Tüm eserlerini bir manzûmede tanıtan Şemseddin Efendi *Devvâr-ı Şemsî* için şu beyti yazmıştır:

*Bursa'da vâki medâris cümlesin cem' eyledim  
Nâmını "Devvâr" koydum saz-kârımdır benim*<sup>10</sup>

Toplam otuz üç sayfada seksen üç adet medresenin anlatıldığı eser, 1348 (1929) tarihinde kaleme alınmıştır. İlk olarak, kadroya dâhil olan on sekiz medrese, sonrasında kadro dışındaki yedi medrese, akabinde ise tamamen zâyi olan, arsası kalan veyahut adı olup cismi olmayan kırk sekiz medrese incelenmiştir. Medreseler sıralanırken alfabetik ya da kronolojik bir sıra gözetilmemiştir.

Devvâr, "devreden, çok dönen"<sup>11</sup> anlamına gelmektedir. Şemseddin Efendi eserinin isminde "benim oğlum bina okur döner döner yine okur" tekerlemesine atıfta bulunmaktadır. Buradan hareketle *Devvâr-ı Şemsî*'nin kaleme alındığı zaman diliminde, medreselerin durağanlaştığı, kendini tekrar eden kurumlar olduğu eleştirilerini gündeme taşıdığı söylenebilir.<sup>12</sup>

8 Yusuf Kabakçı, "Bursalı Mutasavvıf Tarihçi Mehmed Şemseddin Efendi ve Seyahatnamesi Dildâr-ı Şemsî," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 269.

9 Eserin müellif nüshası, Ahmet Erdönmez Bey'in özel koleksiyonundadır.

10 Mustafa Kara, *Şemseddin Ulusoy Saklı Tarihin Muhafızı* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016), 78.

11 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), 182.

12 Müderris olmaya kâdir olmayan Hamza Nureddin isimli bir kişinin padişah II. Bâyezid emriyle müderris yapılması ve kendisinden sadece "Kafiye" (Nahiv kitabı) okutmasının beklenmesi "döner döner yine okur" durumuna örnek gösterilebilir. [Bkz. Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 37].



Medreselerin çöküş sebeplerinden bir tanesini “mekteplere daha çok önem verme” (s. 331) olarak gören Şemseddîn Mısırî “müşterisiz metâ' zâyî'dir” atasözünü de kullanmaktadır. Bazen de tekke ve medreselerde yapılan yanlışları kastederek bu iki kurumun kapatılmasını normal karşılamakta “...sonra da topuna birden ‘paydos’ dediler. Çünkü bir işe yaramaz hâle gelmişlerdi” (s. 346) “Bilâhire medreseleri de tekkeleri de ilgâ ettiklerinden dervişlik, sûfilik, şeyhlik, hocalık gürültüsünden millet kurtuldu” (s. 347) ifadelerine yer vermektedir.

Kısaca tanıtılan medreselerin bir kısmının yakılmış olduğunu, bir kısmının askerî işgal altında bulunduğunu, bazılarının satıldığını, bazılarının fabrikaya, süthaneye, kahvehaneye dönüştüğünü veyahut içerisine odun doldurulduğunu öğreniyoruz. Bahçesinde tütün ekilen, katır bağlanan, yol yapımı bahanesiyle yok edilen, Fırka'ya (CHF) tahsis edilen medreselerin varlığı da bu eser ile öğrenilmektedir.

Osmanlıca kaleme alınan *Devvâr-ı Şemsî* isimli eseri günümüz harfleriyle sunduğumuz bu çalışmada, metin aktarılırken sadeleştirmeye gidilmemiştir. Ancak tarih hakkında bir fikir vermesi için hicrî tarihlerin miladî, bazı kelimelerin de bugünkü karşılıkları verilmiş, tedavülden kalkan telaffuzların nereduban/merdiven ve tekye/tekke gibi yeni şekli kullanılmıştır. Metnin orijinalindeki yırtılma ve silinme gibi maddi kusurlardan dolayı okunamayan yerler soru işareti ve noktalama ile belirtilirken, müellifin daha sonra yazmayı düşünerek boş bıraktığı yerlere de işaret edilmiştir.

## DEVVÂR-I ŞEMSÎ

325

Bismillâhirrahmânirrahim

'Elhamdülillâhillezi kâle fi kitâbihi 'innema yahşallâhe min ibâdihi'l-'ulemâ'(Fâtır, 35/28). Vessalâtü vesselâmü 'alâ rasûlinâ Muhammedinillezî kâle fi hadisihi 'el-'ulemâu veresetü'l-enbiya' (Buhari, İlim 10) ve 'alâ âlihi ve evlâdihi ve itrethi-t tâhireti'l-memdûhîn fi'l melei'l a'lâ.

Malûm-ı erbâb-ı fazilettir ki vaktiyle âlem-i İslâm'ın hâdimleri hep medreselerden neş'et ederlerdi; 'ilmiyyesi, mülkiyyesi, seyfiyyesi, sûfiyyesi cümlesi burada okurlar, muhtâç oldukları fenni buradan tahsîl ederek çıkarlardı. Fakat bilâhire inhitâta yüz tuttu, teceddüd edemedi fûnûn ilerledi. Artık 'umûmun ihtiyâcâtını te'mîne kâfi gelmedi, bi'z-zarûr mektepler açıldı. Hocalar ise uykuya, rahata dal-

dı. Nihâyet yirmi otuz sene medrese kahrı çeken bir talebe ne 'Arapça tekellüm edebilir ne de iki satır yazı ile ifâde-i merâm kılabilir bir hâle geldi. Biraz sarf, nahiv okurlar kısm-ı küllisi de askerlik müddetini bitirdi mi o da başka bir işe gider, hâsılı bir işe yaramaz ricâl, mektepler muntazam, sıhhî, yemek içmek mükemmel, okumanın envâ'ı var. Medreselerde yarım fodla ile âdetâ

326

hapishâne odaları gibi odalarda ikâmet ve fitre, zekât, iskât-ı salât gibi ve denes-i mâl ile te'min-i ma'îşet ederek hâl-i sefâlete dũçâr olduklarından medreseler ilgâ edilmiş ancak bunlar suver-i âherle kullanılmak üzere bazıları satılmaktadır.

Bir hâtıra olmak üzere Bursa'da bulunan medârisi de cevâmî' ve tekâyâ gibi tespit etmek istedim. Ancak elde muntazam eser olmadığından medresenin ibtidâ-yı inşâsından son müderrisine kadar kimler gelip gittiği meçhûldür. Belki İstanbul'da Bâb-ı Meşihat'ta Tevcîh-i medâris ve Ruûs dâiresinde varsa da onlar da şimdi tebeddül ettiğinden bulunması müstahildir. Şu hâlde mümkün mertebe medreselerin isimleriyle mevki'leri ve bulabildiğim kadar müderrislerinin isimlerini yazarak ahlâfa yâdigâr bırakmak istiyorum. Tevfik Allah'tandır.

İsmi de diğer âsârım kâfiyesi gibi *Devvâr-ı Şemsî* koydum. Bu da hatırıma devriye mollası 'benim oğlum *Binâ* okur döner döner yine okur' darb-ı meselinden geldi. Kusura bakılmamasını mutâlî'n-i kirâmdan ricâ ederim, muvaffakiyetimi Cenâb-ı Hakk'tan temenni eylerim.

5 Cemaziye'l-âhir 1348

Teşrîn-i sâni 1929 yevmi Çarşamba  
El-Fakîr Mehmed Şemseddîn Mısri

327

Beyne'l-müderrisin medreselerde derece vardır. Mesela evvelce Sultâniyye denilen Yeşil müderrisi reîsü'l-'ulemâ olurmuş sonra Yıldırım müderrisleri reîsü'l-müderrisin olmuş ki vâridâtının çokluğu sebep imiş. Fakîr ise salâtının tertibiyle kıdem-i i'tibâr edip yazıyorum.

### 1.Orhan Medresesi

Sultân Orhan 736 [1335] târihinde Bursa'da câmi', medrese, 'imâret inşâ etmiş. İlk medrese İznik'de binâ olup buna da müderris Dâvûd-i Kayserî ta'yîn olunmuş

fakat Bursa'daki medreseye Çandarlılardan Kara Halil Efendi olmuş zannederim. Mukaddimede söylediğim vechile bu medreselere kimlerin müderris olduğu meçhûldür, elde mazbût bir kayıt yoktur.<sup>13</sup>

Bu medrese vaktiyle mahalle arasında kalmış, 1271 [1855] hareket-i arzında yıkılmış, bi't-tabî' medreseler âhiren çoğaldığından pek de ihtiyâç kalmamış. Ancak 1280 [1863] târihinde âdeta Bursalılarca târih ittihâz edilen Ahmed Vefik Efendi'nin (Paşa) müfettişliği hengâmında bu mevki'in yâr u ağıyâre karşı tesviyesiyle Sultân Osman ve Orhan türbelerinin meydâna çıkarılması tasvîb edilmiş hatta pederim merhûm o vakit Vergi kaleminde bulunmak münâsebetiyle muvakkaten bu vazîfeye kâtip ta'yîn edilmiş. İşte o esnâda el-yevm meşhûdumuz olan Meydân-i Osmanî bu hâle ifrâğ olunmuşdur. Etrafına hâneler alınmış, hatta hânesini Dârü'l-hadis yapıp vefâtında oraya defnolunan Şeyhülislâm İmâm-ı Sultânî Mehmed Efendi'nin hânesi Osman Gazî'nin türbesi önüne tesâdüf etmiş kabri de yakın vakte kadar mevcûd idi.

328

Bilâhire Bursa'nın istirdâdı esnâsında şehîd olan zevât nâmına yapılan âbide münâsebetiyle kaldırılmışdır. İşte bu sûretle tevsî' edilen Tophâne meydânının garb cihetinde bir medrese ve mescid mahalli tefrîk edilmiş ise de inşâ olunamamışdı. Ba'de bu'din her nereye ta'yîn olunduysa inşâ ve i'mârına muvaffak olan Câmî'-i Kebîr imâm-ı evveli reisü'l-müderrisîn Rıza Efendi merhûm Orhan müderrisi olduğunda 1305 târihinde bu medresenin de ihyâsına muvaffak olmuştur. Asıl medrese bilâhire mektep olup şimdi tekrar yola kalb edilen cümle kapısının sağ tarafında köşede imiş fakat şimdiki medrese meydân ile Dâire-i Askerî arasında olup medreselerin ilgâsı üzerine orası mektep ve mescid de dersihâne ittihâz edilmişdir.

Bu medreseye fuhûl-i 'ulemâdan pek çok zevât ta'yîn olunmuştur. Ez cümle Âl-i Fenârî'den bir hayli füzelâ devr-i medâris buradan da geçmişlerdir. En son müderrisi olan ve müftî iken 27 Şa'bân 1347 [1928] târihinde vefât eden Hâfız Ahmet Efendi'dir. 770 [1368] târihinde Mollâ Fenârî, 771 [1369]'de Mollâ Yegânzâde Yûsuf Bâlî Efendi, 886 [1481]'da Âli Yegân'dan Sinânüddîn'e 925[1519]'de tevcih olduğu gibi bunlara ol-vakt verilen tahsisât da şöyle imiş. Yevmî 140 akçe, senevî 90 kile buğday, Ramazâniyye 17 kile pirinç, altışar okka bal ve yağ, yevmiye

13 16. asırda bu medresede kimlerin görev yaptığını öğrenebiliyoruz. Hızlı, "XVI. Asır Bursa Medreseleri," 33.

yaylaya çıkmak 24,5 kuruştur. 72 fodla için masraf yirmi dört kuruştur. O zamânın bir kuruşu şimdiki madenî lira kadar hükmü var. En son müderrisi Ahmed Efendi'nin diğer vazîfeleri olduğundan 1125 kuruş (?) nakdiyye almış ki evvelce bir kuruşa aldığımız bir okka ekmek şimdi kâğıt para hesabıyla 22 kuruşa alındığına bakılırsa hesâb anlaşılıyor.

Bu medresenin vâridâtı nisbetiyle sırası beşincidir. Asıl ma'âş ma'a tahsîsât 1650

7 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısri

329

## 2. Hüdâvendigâr Medresesi

Çekirge'de câmi'in üst tabakasıdır. Bu da bir vakitler muhâcirlere mesken vermeden ikâmetgâh-ı murg u zâğ olmuştu. Sâlifü'z-zikr imâm Rıza Efendi merhûm buraya 1308 [1890] târihinde müderris olduğunda medreseyi tathîr ve ta'mîre muvaffak olarak berây-ı tedris-i mu'allim ta'yîn ve talebe ikâme ederek nâil-i (?) olmuşdur. Bu medreseye birçok zevât ta'yîn olunmuşdur. Ez cümle *Hümâyunnâme* müellifi Vâsi Alisi gibi fudelâ, neşr-i 'ulûma muvaffak olmuşdur. Buranın da en son müderrisi Abdurrahmân Efendi uhdesinde Selâmî tekkesi şeyhliği ve imâm-lığı olub 3550 kuruşa evrâk-ı nakdiyye olarak vazîfesi var idi. Bu medrese sırada dördüncü addolunur idi. Bunun evvelce vazîfesi şöyle imiş.

Yevmiye 177 akçe, senevî buğday 216 kile, Ramazâniyye pirinç 67 kile, revgan sade 55, bal 21, fodla yevmî 55, yaylakıyye 19 kuruş, odun senevî yük 400 her hafta dânişmendlere de ayrıca tahsîsâtı var imiş. Bu medrese câmi' üstünde olmakla hâl-i aslîsi üzere kalmışdır.

7 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısri

3

## . Yıldırım Bâyezid Medresesi

Bu da câmi' civârında büyük bir medresedir. El-yevm sırada birinci bu da çünkü tahsîsâtı diğerlerinden çoktur, 5250 kuruşdur. En son müderrisi reisü'l-müder-risîn Begavizâde Hacı Sâdık Efendi'dir. El-yevm asker işgal etmiştir.

330

Bu medresede birçok efâdil-i 'ulemâ bulunmuştur. Mümkün olsa da hâl-i hazırâ kadar gelen giden zevât tahrîr olursa çok güzel olurdu fakat bunları toplamak çok müşküldür. Bir iki arkadaşı olup rağbet de edilse idi bir derece daha fazla çalışılır idi ama 'müşterisiz metâ' zâyî'dir'. Buranın evvelce vazîfesi şöyle imiş.

Yevmî 110 akçe, senevî hinta 19-77 kile, şeker 100-110, fodla yevmî 40, üzüm 100, pirinç 5, yaylakiyye 51. Bu medreseye de imâm Rıza Efendi ta'yîn olunup reîsü'l müderrisîn olduğu 1311 [1893] târihinde de hem câmi'i hem de medrese-yi i'mâra muvaffak olmuştur. Müderrisi bulunan Hasan Sâdik Efendi seksen yedi yaşında olduğu halde 15 Rebiü'l-âhîr 1350 [1931] târihinde vefât etmekle Emîr Sultân, mekâbir-i hulefâ'da defnolunmuştur.

7 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

#### 4. Yeşil Medresesi

Çelebi Sultân Mehmed'indir. Bu medreseye Sultâniyye derler. Pek büyük ulemâ burada müderris olmuşlardır. Evvelce buraya ta'yîn olunanlar reîsü'l-müderrisîn olur imiş. İbtidâ buraya on fenden imtihân olarak Fenârizâde Mehmed Şâh Efendi 824 [1421] târihinde müderris olmuşdur. Sonra 839 [1435]'da birâderi Yûsuf Bâlî Efendi, 842 [1438]'de Mollâ Yegânzâde Mehmed Şâh Efendi, Hızır bey, Ali Tûsî, Hocazâde velhâsil efâdil-i 'ulemâ ve ekâbir-i fuzalâ bu medresede tedrîs ile neşr-i 'ulûm ve fûnûn etmişlerdir.

331

Bilâhire Bursa'da 'ulemâya nedret gelmiş meşhûr Yılanlı Hoca Osman Efendi'ye gelinceye kadar pek çok nâ-ehil elinde kalmış mesmû'âta nazaran Katırcı Süleyman nâmında birisinin eline geçmiş, medreseye katır doldurmuş. Hoca Osman Efendi ta'yîn olunca meslek-i 'ulemâya revnâk gelmiş, tekrar Bursa mecmâ'-i 'ulemâ olmuş, Karacazâde yetişmiş, Bilâl Efendiler, Murteza Efendiler sonra Aydınî Mehmed Efendiler, Müftî Hacı Refik, İbrahim Kerîm, Uşşakî İbrahim Dağıstanî, Tâhir Efendiler tevâlî etmiş. Yalnız Câmi'-i Kebîr'de her direğin dibinde ikişer üçer müderris tedrîs ile meşgûl olurlardı. Ancak bu ilimler fıkıh, hadis, tefsir gibi 'ulûm-i âlet olan derslere münhasır gibi kalmışdı ki bununla da milletin ihtiyacı izâle olamıyordu. Bittabî' mekteplere ehemmiyet verildi; medreselere de inhitât yüz tuttu, nihâyet zevâl buldu.

Buranın eskiden vazîfesi yevmiye 196 akçe, senevî hinta 990, 216 şaîr 240, badem senevî 10 kile, fodla yevmî 176, Ramazâniyye pirinç 82 kile, revgan sade 98, bedeli aş 100 kuruş, yaylakıyye 25 kuruş, bahariyye 40, asel 78. Bu vazîfeler gide gide azalmış hatta bazılarının altına ikinci tahsîsâtını da yazdım. Burası sıra i'tibârıyla ikinci derecededir. Zîrâ ma'âş 4150 kuruş olup son müderrisi de Tahtakıranzâde Sâdik Efendi idi. Mûmâ ileyh 18 Ş?1347 [1928] târihinde vefât etmiştir.

Müze ittihâz edilmek üzere ta'mir olunmaktadır.

332

### 5. Murâd-ı Sâni Medresesi

Bu medrese sırada üçüncüdür. 4000 kuruş şehriyye tahsîsâtı vardır. Son müderrisi sâbık Müsevvid 'İzzet Efendi'dir. Murâdiye'de câmi' ve türbesi civârında büyük bir medresedir. Bunu ikinci müze olmak üzere isti'mâl edeceklerdir. Bunun da vaktiyle tahsîsâtı şöyle imiş. Vazîfe-i yevmî 178 akçe, senevî 610, şe'îr 120, fodla yevmî 30, Ramazâniyye yağ 55, asel 30, pirinç 15, odun yük 27, Ramazâniyye bahâriyye 3000 3000. Buradan da pek çok 'ulemâ u fuzelâ geçmiştir. Kadızâde-i Rûmî, Seyyid Alizâde Ya'kup Efendi gibi zevât tadrîsâtta bulunmuştur. 'İzzet Efendi 17 Zilhicce 1348 [1929] târihinde vefât etmekle Pınarbaşı kabristânına defnolunmuştur.

7 Teşrin-i sâni 1929

Mehmed Şemseddin Mısri

### 6. Emîr Sultân Medresesi

Bânisi Cezerî Kâsım Paşa'dır. Bu medrese ile hamamı binâ edip Hazret-i Emîr evkâfına ilhâk etmiştir. 890/1485 târihinde vefât edip medresenin cânib-i garbisinde defnolunmuştur. Medreselerin ilgâsı üzerine bu medrese Evkâf idâresi tarafından satılarak kayyım Ahmed almış, bir kısmına hâne inşâ eylemiştir. En son müderrisi Ali Osman

333

Efendi olup sırada dokuzuncu addolunmaktadır. Şehriye yedi yüz kuruştur tahsîsâtı vardır. Evvelce vazîfesi şöyle imiş. Asıl ma'âş ma'a tahsîsât 1250. Vazîfe-i yevmiye 70 akçe, hinta 48 kile, pirinç 44, fodla yevmî 36, 15 Safer 1352/1933 târihinde berâ-yı tebdîl-i hava gittiği Hüseyin alanı karyesinde vefât etmiştir.

## 7. Mollâ Fenârî

Mahallesi ve câmi' civârında muhtasâr bir medresedir. Sırada yirmi altıncı olup son müderrisi Müftîzâde Hacı Kemâl Efendi'dir. Tahsîsâtı yokdur. Mollâ Fenârî 834 [1430] târihinde vefât etmiştir. 33 akçe yevmiyesi var imiş.

## 8. İvaz Paşa

Nâmına mensûp câmi'nin ittisâlinde olup şimdiki hâlde mektep ittihâz olunmakla fûrûhtuna hâcet kalmamıştır. Son müderrisi Yeşil müezzini Ömer Efendi'dir. 62 kuruluş şehriye vazîfesi olmağla sırada yirmi dördüncüdür. Mumâ ileyh 832 [1429] târihinde vefât idüp Üçkozlar rehğüzârında sağ cihetteki duvarla muhât kabristânda medfûndur. Medreseyi âhiren Ma'ârif hedm etmiştir, el-yevm arsadır.

Ma'a tahsîsât yüz elli kuruluşdur.

7 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

334

## 9. Mollâ Hüsrev

Zeynîler mevki'inde ahşap bir binâ idi. Kabri oradadır, 885[1480] târihinde vefât etmiştir. Evvelce vazîfe-i yevmiyesi 51 akçe olup Emîr Sultân 'imâretinden 4 fodla tahsîsâtı var imiş. Bilâhire sırada yirmi 'addolunmuştur. Elli kuruluş şehriye ma'âşı olup en son müderrisi mu'allim Hayâlî Efendi'dir. Evkâf idâresi tarafından âhere satılmışdır. El-ân, alan kimse içine tütün ekmiş olduğunu gördüm. İnşâsı 877 [1472]'de olup Mollâ Hüsrev pâdişâha muğber olarak gelmiş ol vakit bu medreseyi binâ etmiştir. Sonra barışmışlar, onu şeyhülislâm ta'yîn eylemiştir. Asıl tahsîsâtı yüz elli kuruluşdur.

## 10. Mollâ Yegân Medresesi

Yıldırım'da epeyce vâsi' bir medrese olup Mollâ Yegân 878[1473] târihinde vefât etmiş, Yıldırım 'imâreti yanındaki mektebe defnolunmuş ise de şimdi kabri yoktur. Bunun da evvelce yevmî yetmiş akçe tahsîsâtı olup Yıldırım imâretinden de altı adet fodlası var imiş. Bilâhire iki yüz elli kuruluş ma'âş ta'yîn olunup en son müderrisi Câmi'-i Kebîr imâmı merhûm Hasan İsmail Efendizâde Nâci Efendi'dir. Sırada on yedincidir.

Ma'a tahsisât 500

7 Teşrîn-i sâni 1929

335

### 11. Hamza Bey

Nâmına mensûp mahalle ve câmi' civârında idi. Evvelce vazîfe-i yevmiyesi doksan akçe ve senevî altmış kile arpa, yüz yirmi kile buğday tahsîsâtı olup bilâhire 575 kuruş ma'âş tahsîs edilmiştir. Sırada on birincidir ve son müderrisi Baltacı Mehmed Fehmi Efendi'dir. Hamza Bey'in câmi'ini yazdığımda bundan biraz bahsetmiştim. Bu zât Bâyezid Paşa'nın birâderi imiş, asılları Arnavut olup Balıkesir'de ümerâdan olup Yahşi Bey'in oğulları imişler. Şimdi asker işgal etmiştir. 1350 [1931] Ramazân'ında muhterik olmakla dört duvar kalmıştır.

Akçe (?) 110 kuruştur.

### 12. Lala Şahin Paşa

Hisâr kapısındadır. Lala Şahin Paşa Kirmasti'de münhedim câmi'i civârındaki türbesindedir. Oradaki medresesi şimdi mektep halindedir. Buradaki medrese âhiren satılmıştır. Vakfı vâsi' idi. Evvelce vazîfe-i yevmiyesi 66 akçe olup yevmiye iki adet fodla Orhan 'imâretinden muhtas imiş. Şimdiki hâlde son müderrisi Abdülkâdir Efendi idi. 1425 kuruşa şehriye ma'âş olup sırada altıncı derecededir. 778 [1376] târihinde vefât etmiştir. Pek çok hayrât ve berâtı var imiş. Kirmasti'de bir de tekke yaptırmış imiş.

Aslı (?) 1750.

336

### 13. Bâyezid Paşa

Nâmına mensûp mahalde câmi' civârındadır. Evvelden vazîfe-i yevmiyesi 23 akçe ve senevî 120 kile buğday, her gün Yeşil'den altı, Yıldırım'dan sekiz fodla müderrisine veriliyor imiş. Âhiren şehri 450 kuruş ma'âş tahsîs olup son müderrisi Hoca Hasan Câmi'i imâmı Halil Efendi'dir. Sırada on üçüncüdür. Geçenlerde Evkâf idâresi tarafından satılmıştır. Bâyezid Paşa Hamza Bey'in karındaşdır. Sazlıdere'de katl olunmuştur. Aslı ma'âş 850.

8 Teşrîn-i sâni 1929



#### 14. Müftî Ahmed Paşa

Küçük İnebey denilen medresede evvelden yevmiye 20 akçe vazîfe, altı Yeşil, iki Orhan, on iki Murâdiye 'imâretlerinde fodlası var idi. 150 kuruş ma'âş tahsîs olunup son müderrisi Aziz Efendi idi. Mumâ ileyh 1 Rebi'ü'l-evvel 1345[1926] târihinde vefât etmiştir. Sırada on dördüncü medresedir. Müftî Ahmed Paşa 967[1560] senesi vefât edip Zeyniler'de defnolunmuştur. Kendisi Hızır Bey'in oğludur. Bu medrese satılmış ve süthâne olmuştur.

Ma'a tahsîsât 850

8 Teşrin?

337

#### 15. Geyikli Medresesi

Murâdiye'de olup bânisi Veliyyüddînzâde Ahmed Paşa'dır. Şâ'ir-i meşhûrdur. 902[1496] târihinde vefât edip medresesi ittisâlindeki türbeye defnolunmuştur. Bu medreseye mevkûf köyler olup vaktiyle medreseye ait imiş. Yevmiyede altı fodla Murâdiye 'imâretinden alınır imiş. Son müderrisi Kantaroğlu Mustafa Efendi'dir. 406 kuruş şehri ma'âş olmakla sırada sekizinci addolunur. Bu medrese de satılmıştır.

Ma'âş asıl 1250

8 Teşrin-i sâni 1929

#### 16. Kaygan Gökdere

Kaygan Mahallesinde ve câmi'i civârındadır. 150 kuruş şehriye tahsîsâtı olmakla sırada yirmi üçüncü addolunmuştur. Son müderrisi Bâyezid Paşa imâmı Ali Fevzi Efendi'dir. Bu medrese Paşa Çelebi nâm zâtın olup Kaygan medresesi denildiği gibi Gökderelizâde Mehmed Efendi isminde bir zâtın müddet-i medîde buranın müderrisliğinde bulunduğundan onun ismine izâfeten Gökdere medresesi denilmiştir.

8 Teşrin-i sâni 1929

Mehmed Şemseddin Mısırî

Medreseyi Muhâsebe-i Husûsiyye (Özel İdare) satmış olduğundan uzun müddetten beri alan adam da bu hâlde kullanmış, şimdi önüne dört dükkân yapmıştır. Binâ ta'mîr edilecek olursa eski güzelliğini iktisâp edecek.

338

### 17. Kaşıkçioğlu Medresesi

Bu sülâleden bir hayli efâdil yetişmiştir. Hazret-i Emîr'e giderken sol tarafta ayrıca demir parmaklıkla tefrik edilmiş, husûsi kabristânda medfûndurlar. Vâridâtı olmadığından sırada yirmi sekizinci addolunmuştur. Son müderrisi Hâfız Ali Efendi'dir. Medreselerin ilgâsı üzerine satılmıştır. El-yevm Yiğit Cedîd Câmî'î'ne muttasıl olan Fabrika-yı mensûcât yapılmıştır. Kaşıkçızâde Mehmed Emin Efendi reisü'l-müderrisîn imiş zannederim. Bu medrese bunun inşâ gerdesi olmalı. 1264 [1848]'de vefât etmiştir.

### 18. Çendik Medresesi

Bu medrese Kazzazoğlu Süle Mehmed Paşa'nındır. 1069 târihinde vefât eden müderrisi Çendik Mustafa Efendi bu medresede müddet-i medîde müderris olmakla kendi nâmıyla yâdolunup Süle Paşa'nın ismi unutulmuştur. Mevki'i Alboyacılar denilen Hükümet Caddesi olan mahalde olduğundan Alboyacılar medresesi de denilmekte idi. Bilâhîre Evkâf idâresi olmuş, daha sonra yeniden odalar ilave edilmiş iken yanmıştır. Arsası üstüne hükümet binâsı olmak üzere Muhâsebe-i Husûsiyye olduğundan etraftan bir hayli yer alınarak büyük bir binâ inşâ olunmuştur. Şehrî 250 kuruş ma'âş olup sırada on altıncıdır. Son müderrisi Ispartalı

339

Hamdi Efendi'dir. Evvelce yevmî kırk akçe vazifesiyle Orhan 'imâretinden sekiz fodlası var idi.

Asıl ma'âş altı yüz.

### 19. Esediyye-Musallâ

Câmî-i Kebîr civârındadır. Hacı İvaz b. Hacı Bekir bin Arslan nâm zât bânîsi olup evâil-i Cemâziye'l-evvel 776 [1374] târihinde vakfiye tanzîm etmiş. 843 [1439] târihinde vefât etmekle medresesi derûnuna defnolunmuştur. Bilâhîre odaları tesviye olunmakla etrafındaki hanlar, dükkânlar, hâneler yıkılarak açılmış ve Mısırlı Halîm Paşazâde Abbas Halîm Paşa'nın valiliği zamânına tesâdüf etmekle bu medrese tamamen hedm olunduğundan şark tarafına kârgîr bir medrese inşâ olunmuşdu. Sonra İmâm ve Hatîp mektebi ittihâz edilmiş, onun da lağvı üzerine Fırka tarafından istimlâk ve bazı ta'mirât ile merkez ittihâz edilmiştir. Yüz elli kuruş ma'âş olup sırada yirmi ikinci addolunmuştur. Son müderrisi hattât Mehmed

Sâmi Efendi'dir. Evvelce yevmî yedi akçe vazîfe ve Orhan 'İmâreti'nden dört fodla var idi.

10 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

340

## 20. Sarrâfiyye

Akbiyık türbesi civârındadır. Evvelden yirmi iki akçe vazîfe-i yevmiyye ile Yeşil'den sekiz, Orhan'dan iki fodla müderrisine mahsûs olup zamânımızda 125 kuruşa varaka-i nakdiyye olmak üzere şehriyye ma'âş vardır. Son müderrisi Tohumcu Hacı Yakup Efendi olup sırada on dokuzuncudur. Âhiren bu da âhere satılmışdır.

## 21. Hüseyin Çelebi

Bu zât Hazret-i Mısırî Efendim'e müntesip imiş. Meşhûr Köprülülere dendir. 1080 târihinde dergâhın inşâsını haber alarak beş bin altın götürmüş. Hâlbuki dergâh yapılmış bitmiş olmağla para i'âde olunmuş, bunun üzerine? diğeri bir hayra sarfetmek üzere tekrar gönderir ricâ eder bunun üzerine Merdivenli (Nerduban) Medrese denilen, Büyük İnebey denilmekle meşhûr olan medreseni inşâ ettirirler. 1085/1674 târihinde hîn-i küşâdında sûfîleriyle giderek orada zikr u tevhid u du'â senâ ile âyin-i tarikat icrâ ederler. Derununda bir de kütüphâne ihdâs ederler. Bilâhire kütüphâne Orhan Câmî'i'ne kaldırılmıştır. Nâdide ve müstesnâ kitaplar vardır. Vaktiyle tahrîr ve tespît edilmediğinden kütüphânelerden pek çok âsâr-ı nâdire ziyâ'a uğramışdır, hatta yoktur. İnzibâta alınmış iken

341

yine önüne geçilmiyor hatta şu günlerde Câmî-i Kebîr'den üç cilt hatt-ı nefis ile muharrer Mesnevi-i Şerîf zâyî' olmuşdur. Tâkip edilmez, memuru ceza görmezse elbette böyle olur. Ba'det-tesbit İsmail Hakkî'dan da (İsmail Hakkî Bursevî tekkesi) sekiz, on kitap zâyî' olmuşdur. Beş, altısı hatt-ı destî(Bursevî'nin el yazısı) ile idi. Hüseyin Çelebi bilâhire paşa olan Amca Hüseyin Paşa imiş. Vazîfe-i yevmiyesi on sekiz akçe ve Yıldırım 'İmâretinden üç fodla ve Tatarlar sûkunda dükkânlar ve bahçeleri var imiş. Sonradan tahsîsâtı olmadığından sırada yirmi sekizinci-9.? adolunup mevcûd medârisin sonudur. Müderrisi Begavîzâde Abdullah Efendi olup 28 Rebiü'l-evvel 1346 [1927] târihinde vefât etmekle artık kimseye tevcih

olunmamış ve Muhâsebe-i Husûsiyye ve Evkâf tarafından satılarak konserve fabrikası olmuştur. Köprülü Mehmed Paşa'nın küçük birâderi Hasan Ağa'nın oğlu olup bilâhire Amca Hüseyin Paşa nâmıyla şöhret bulmuştur.

11 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

## 22. Kurşunluoğlu

Bu medrese Mecnûn Dede Câmî'i'nin ittisâlinde olup evvelce zâviye imiş. Bilâhire Kurşunluoğlu İbrahim Ağa i'mâr ve inşâ ederek medreseye tahvil etmiş ve Cemaziye'l-ûlâ 1218 [1803] târihiyle vakfiye tanzim eylemiştir. Tabi müderrisine ve talebesine tahsîsât var ise de mürûr-ı zamânla kim bilir ne olmuştur. Zamânımızda altmış iki kuruş müderrisine şehrî ma'âşî olup sırada yirmi dördüncü addolunmuştur. Son müderrisi Hüdavendigâr Câmî'i Hatîbi Hacı Ziya Efendi'dir. Bu medrese de civârındaki mektebe satılmıştır.

Ma'âş 150.

11 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

342

## 23. Vâ'iziyye

Bânisi Yıldırım'dır deniliyor. Bir adı da Mahkeme medresesidir. Evvelce vazîfesi şöyle imiş. Vazîfe-i yevmî (35+15) elli, Vakf-ı Yıldırım mahkeme-i suğrâ, hintâ senevî 100 kile, şe'îr arpa senevî 100 kile, fodla 'an Yıldırım 8, 'an Orhan 4.

'Asr-ı âhîrde Câmî'i-i Kebîr müezzinbaşı Rıza Efendi son müderrisi olup beş yüz kuruş aylığı olmakla sırada onuncu addolunmuştur. Bu da Fırınca Mehmed Ağa'ya satılmış, içine odun doldurulmuştur.

Asıl ma'âş 1250

## 24. Fâzıl Abdurrahmân Efendi

Bursa'nın Kite kurâsındandır. Hisâr'da bir medrese inşâ etmiştir. Mevczâde derler İsmail Hakkı merhûmun 'Mısırî'nin Ahmed Gazzîsi varsa benim de Mevczâdem

var' diye kurulduğu zâttır. 1159 [1746] târihinde bu medreseyi yapmış, 1161 [1748]'de vefât etmiş ve oraya defnolunmuştur. Altmış iki kuruş ma'âşı olduğundan sırada on sekizinci addolunmuştur. Son müderrisi Câmî'-i Kebîr imâmı Ahmed Rüşdü Efendi'dir. Bu medrese de satılmıştır.

Asıl ma'âş 150

343

## 25. İmâret-i İsa Bey

Câmî'ler faslında yazıldığı üzere bu İsa Bey, Bâyezid Paşa'nın oğludur. Evvelden vazîfesi şöyle imiş. Yevmî akçe 73, hinta senevî 120 kile, şe'ir 120 kile, fodla 60 Murâd-ı Sâni'den. Şimdiki hâlde şehri bin kuruş ma'âşı olduğundan sırada yedincidir. Son müderrisi Mu'allim Ahmed Zâhid Efendi'dir. Bu medrese Hastahâne'ye (Devlet/Memleket) kalp olunup şimdiki medrese Reşid Paşa zamânında müceddeden yapılmış ve bilâhire bu da hastahâneye mâl edilerek Hastahâne idâresince isti'mâl olunmaktadır. Asıl ma'âş 1550.

## 26. Köseç Ali Paşa

Yeşil'de Çelebi Sultân Medresesi'nin karşısındadır. Yevmî on dört akçe vazîfe ile Yeşil imâretinden altı fodlası var idi. Son müderrisi Orhan imâmı Müsevvid Mehmed Efendi'dir. Şehri 150 kuruş ma'âşı olduğundan sırada yirmi birincidir. Bu medrese âhere satılmış ve yerine hâne inşa edilmiştir.

11 Teşrin-i sâni 1929

Mehmed Şemseddin Mısırî

344

## 27. Karıştıran Süleyman Paşa

Murâdiyede hamam kurbünde türbesi vardır, medresesi de orada imiş. 1100 kuruş şehri ma'âşı olmakla sırada on ikinci addolunmuş ve son müderrisi Yûsuf Kenân Efendi'dir. 22 ? 1347 [1928]'de vefât etmiştir. Bu medrese itibâridir zirâ medrese mûnderistir. Süleyman Paşa Bâyezid'in karındaşı İbrahim'in Bursa'da tassallutu esnâsında lalası bulunmuşdur ve kendisini vezir ve serdar-ı yakîn ettiğinden kendisine Karıştıran ünvanını vermişlerdir. 791?

Esâsen Karıştıran denilen Edirne civârında bir mahalden imiş.

## 28. Fâik Bey Hasan Paşa

Bu medresenin yerinde ve yahud civârında Hasan Paşa medresesi var imiş. Murûr-i zamânla harâp olmuş, Bursa eşrâfından ve tüccârân-ı Acem'den olup Deveciler kabristânında garb cihetinde caddeye muhâzî mahalde medfûn Hacı Necib Ağa denilen zâtın oğlu Fâik Bey bu mahalle 1317 [1899] senesinde medrese inşâ ederek müderris ve talebesine de tahsisât vakfetmişti. ... (yazılmamıştır) târihinde vefât etmekle medrese derûnuna defnolunmuşdu. Bilâhire medrese satılmış, kahvehâne olmuş Fâik Bey'in de kabri Emîr Sultân'a giderken Sancaktâr Baba karşısına kaldırılmışdır. 350 kuruş müderrisinin ma'âş olup sırada on beşinci i'tibâr edilmiştir. Son müderrisi Gözedeli Mehmed Sâbit Efendî'dir.

Asıl ma'âş 600

345

İşbu yirmi sekiz medrese kadroya idhâl edilmiş, el-yevm mevcûd olup da kadrodan hâriç bırakılanlar da ber vech-i zîr tezbîr edilmiştir.

## 1(29)Başçı İbrahim

Bu zâtın tercüme-i hâli *Yâdigâr-ı Şemsî* nâm eserimizde yazılmışdır. Cevâmî' meyanında *Medâr-ı Şemsî*'de bahsi vardır. Bu hem câmi', hem tekke, hem medrese idi. Odalar yıkıldı şimdiki halde yalnız câmi'î kalmışdır.

## 2(30) Mollâ Gürânî

Bunun da *Medâr-ı Şemsî* nâm eserimizde cevâmî' meyanında bahsi vardır. Mahalle Mollâ Gürânî ise de bu mescid ve zâviye ile medresenin bânisi Hüseyin Erzincanî nâm zâttır. Câmi'in ittisâlinde türbede medfûndur. Yeşil türbe denmekle ma'rûftur. Evvelce yevmi otuz sekiz akçe vazîfesi var imiş.

10 Teşrîn-i evvel 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

346

## 3(31) Haraçcıoğlu

Hisâr'da Yerkapı'dan Kavaklı Medresesi'ne giderken caddenin sağ tarafındadır. Burası hem tekke hem medrese idi. Mükemmel bir de kütüphânesi vardır. Ancak oraya müderris olanlar kütüphâneye tasarruf ettikleri ve yakın vakte kadar tahrîr

ve tespît edilmediği cihetle nâdide kitaplar aşırılmış, tasavvufa dâir olanların bir kısmı imhâ edilmiştir. İmhâsını maraz-ı iftihârla söyleyen müderrisi, Fakîr bilirim. Haraçcioğlu denilen Hüseyin Ağa okuryazar, muhibb-i 'ulemâ ve meşâyih bir zât imiş. Pek çok âsâr-ı nâdire ve kütüb-i nefîse cem' ettiği gibi birçoğunu kendisi yazmıştır. Yerkapı'da Sa'dî tekkesi ittisâlinde medfûndur. *Yâdigâr-ı Şemsî* nâm eserimizde ve *Medâr-ı Şemsî* ismindeki kitabımızda tekâyâ ve cevâmî' sırasında bahsi vardır. Evvelce medâris sırasına dâhil iken bilâhire ihrâç edilmiş yirmi sekiz medreseye inhîsâr etmişti. Sonra da topuna birden 'paydos' dediler çünkü bir işe yaramaz hâle gelmişlerdi.

#### 4(32) Leys Çelebi

Bu da evvelce zâviye imiş. Kendisi Aydınlı olup ismi Ali'dir. Ortapazar'da bir zâviye inşâ etmiştir. 913 [1507] târihinde vefât etmekle zâviyesine defnolunmuştur. Burada asker kaçaklarının çoğalmasından üzerine mevcûd medreseler adam almadığından boş buldukları

347

veyahut şeyhi hocadan bozma olan tekkeleri medreseye tahvil etmişlerdir ki bu meyânda Başçı Kâsım Subaşı, Seyyid Usûl gibi tekkeler vardır. Bazıları da hem medreseliği ifâ hem de zâviyeliği muhâfaza ettiğinden Haraçcioğlu gibi tekke ve zâviye olarak tevcîh oluna gelmiş idi. Bilâhire medreseleri de tekkeleri de ilgâ ettiklerinden ve dervişlik, sûfilik, şeyhlik ve hocalık gürlütüsünden millet kurtuldu ve âhere satılmıştır.

#### 5(33) Gülçiçek

*Medâr-ı Şemsî* nâm eserimizde cevâmî' sırasında yazılmıştır. Gülçiçek Yahşi Bey mahallesinde câmi' ve medrese yaptırmıştır. Kendisi de orada türbesinde medfûndur. Sultân Yıldırım'ın vâlidesidir. Buraları Rûm mahallesi olduğundan câmi' ve türbe harâp olmuş idi. ...(yazılmamış) târihinde imâr ve inşâ edilmiştir. 802 târihli kendisinin vakfiyesi vardır. Burada vaktiyle kadro dâhil iken muahharan çıkarılmıştır. Asker işgâlinde, âhiren satılmıştır.

#### 6(34) Ebû İshâk

Bu da nâmına mensûp mahalde câmi' ve zâviye olup *Yâdigâr-ı Şemsî* ve *Medâr-ı Şemsî* nâm eserlerimizde bahsi vardır. Otuz adet kalender hücreleri var imiş. Bilâhire ona da al takmışlar?

348

Fakat sonra hücreler yıkılmış, civâr komşular hânelerine arsaları ilhâk etmişler. Dervişler de kurtulmuş softalar da! Şimdi yalnız mescid vardır.

### 7(35) Hamdiye

*Yâdigâr-ı Şemsî* nâm eserimizde tekâyâ meyânında mündericidir. Dağıstanî merhûme Hacı Hamdi Ahmed Efendi Hazretleri hem medrese hem zâviye olarak inşâ etmiştir. Evvelâ 'ilm-i rûsûmu, sâniyen 'ilm-i dîn ve tasavvufu ta'lim ederler idi. Bilâhire tekkeler ve medreseler ilgâ edilmekle işbu mahallin henüz vakfiyesi icrâ edilmediğinden evlâdlarına intikâl edip Evkâf müdâhale edememiştir.

Bu yazılan yedi medrese el-yevm mevcûd ve ma'mûrdur. Kadro dâhili olan yirmi sekiz medreseden Karışdıran Süleyman Paşa'dan başkası mevcûd olup yazdığım vechile kimisi mevcûdiyetini suver-i âherle muhafaza etmiş, kimisi de hâneye ve fabrikaya tahvîl olmuştur. Bundan başka Bursa'da daha pek çok medreseler olup bazılarının arsası kalmış bazıları bütûn bütûn yerleri zâyî olarak i'tibârî kalmıştır. Hocalara ruûsu verildiği zamân bu medreselerden birisine hayâlen ta'yin edilir ve devrederek terakkî edilir idi. Bunların da nâmlarını bulabildiğim kadar ber-vech-i zir yazıyorum ki bir hâtıra-yı târihiyedir.

349

### 1(36) Kadriyye

Bu medrese Şeyhülislâm İspartalı Abdülkâdir Efendi'nindir. Tercüme-i hâli *Gül-deste*'nin 307. sahîfesindedir. 955 [1548] târihinde vefât edib, inşâ ettiği Musa Baba nâm mahaldeki medresesine defnolunmuştur. Yevmiye 70 akçe vazîfesi var imiş. Evlâdından Zeynelabidin Efendi de orada medfûndur. Şimdiki hâlde oraları bağık bahçelik olup yalnız kârgir duvarlarından başka bir eser kalmamıştır. Evlâd-ı vâkıfdan ve mevâliden Abdülkâdir Efendi bu medreseyi istibdâl tarîkiyle İstanbul'a nakl eylemiştir.

### 2(37) Hançeriyye

Bu da Musa Baba denilen mahaldedir. Hatta evlâdlarından Kâsım Bey ve oğullarından Abdullah ve Ubeyd Beyler orada medfûndurlar. Fakat şimdi ne medrese ne mektep olmayıp yalnız medfenlerinde dört adet üstüvânî taşlar kalmıştır. Bu



medreseye ibtidâ Muhyiddinzâde Mehmed Efendi müderris olmuştur. Yevmiye seksen akçe vazife ile altı Yıldırım'dan, dört Yeşil'den fodlası var imiş. Tafsîlâtı *Güldeste*'nin 214. sahîfesinde ve hâmişinde vardır.

### **3(38) Kâsım Subaşı**

Ali Paşa Câmî'i civârında imiş. Hem tekke hem medrese olup mürûr-i zamânla yeri yurdu kaybolmuştur. Yevmî 22 akçe vazife ile ve Debbağhâne'de dükkânlar ve mahallede hâneler var imiş.

350

### **4(39) Peri Peyker Cafer Çelebi**

Bu medrese Seyyid Usûl tekkesinin harâbiyetine mebni arsasına yapılmış, ba'de-hu 1216 [1811] harîkinde yanmakla tarîk-i Kâdiriyye'den bir zât yine tekke olarak inşâ etmiş ise de hayali müderrislikler yine devam etmiştir. Yevmî on dört akçe vazîfesi var imiş. Cafer Çelebi için Sicill-i Şer'ide 52/54 Sultân Orhan 'imâreti mütevellisi sâhibu'l-hayrât ve veliyyü'l-hasenât, menba'u'l-cûd ve'l-kerem ve madenî lutf ve'l-himem, mefharu'l-akrân ve'l-emsâl Cafer Çelebi İbn Sinân Beyefendi 17 Recep 960 [1553] târihli bir kayıt vardır.

### **5(40) Selâmi Cedîd**

Elimdeki medreselere ait defterde bir de bu nâmda medrese vardır fakat neresidir meçhûl. 27 akçe vazife-i yevmiye ile iki Yıldırım, iki Murâdiye'den fodlası var imiş. Bazıları Yiğit Cedîd câmî'i civârındaki Kaşıkçıoğlu medresesi zannediyorlar.

### **6(41) Arabiyye**

Bu da meçhûl yevmî 22 akçe vazife ile Yıldırım 'imâretinden dört fodlası var imiş.

### **7(42) Hüseyin Paşa**

Hüseyin Çelebi başka, bu da başka olmalı. Zîâ bunun Tatarlar'da dükkânı ve bahçeleri olup yevmî on sekiz akçe vazife ile Yıldırım'dan üç adet fodlası var imiş. İhtimal ki Hasan Paşa olarak gördüğüm yerde böyle ise de belki nokta sehven konmuştur.

351

### **8(43) Veled-i Abdurrahmân**

Hisâr'da Filyos mahallesinde Mevczâde Fâzıl Abdurrahmân Efendi'nin bir medresesi olup yukarıda yazılmıştır. Bu Veled-i Abdurrahmân ayrı bir medrese olmalıdır. Yevmî on beş akçe vazîfesi var imiş.

### **9(44) Kara Mustafa Paşa**

Hamza Beyzâde Kara Mustafa Paşa medresesi vardır fakat medresesi nerede meçhûldür. Yevmî on beş akçe vazîfesi var imiş. İhtimaldir ki Hamza Bey medresesi nâmıyla yâd olunan medresenin bânîsi Kara Mustafa Paşa ola.

### **10(45) Ferhâdiye**

Yıldırım vüzerâsındandır. Yıldırım civârında medrese yeri el-yevm mevcûd ve kârgîr temel duvarı meşhûddür. Davud Dede'ye mensûp olup ona bir zâviye ve türbe yaptırmış, vefâtında kendi de oraya defnolunmuş ise de Davud Dede mevki'î âhere satılıp ne Dede'nin ne de Ferhâd Paşa'nın mezarı kalmışdır. Yevmiye altı Yeşil'den, üç Yıldırım'dan fodla vazîfesi var imiş.

### **11(46) Şücâ'iyye**

Veled-i Habîb mahallesindeki Demirli mektep denilen mahâl olması melhûzdür. Câmi'in ve oranın

352

bânîsi olub el-yevm mektep olan mahaldeki kabristânda medfûn Şücâeddîn bin Habîb nâmıyla yâd olunan medrese imiş. Mürûr-i zamânla mektebe tahâvvül edilip âhiren satılmışdır. İçinde Veled-i Habîb mescidini câmi'î ve tekke yapan meşâhir-i Nakşibendiyye'den Şeyh Emin Efendi (Kerkûki/Bursevi) Hazretleri'nin akrabası ve hulefâsı medfûndur. Buranın yevmiye dört adet Yeşil 'imâretinden fodlası var imiş.

### **12(47) Şeyzâde**

Bu da nerede olduğu meçhûldür, vazîfe-i yevmiyesi üç akçe imiş.

### **13(48) Köpüklü**

Hisârkapısı'nda Lala Şahin medresesinin üst tarafında Kavaklı mahallesine giden cadde üzerinde mükemmel taşlarla yazısız bir kabir vardır ki Köpüklü Dede di-

yorlar. İttisâlinde hâne vardır. Demek vaktiyle burası medrese imiş. Yevmî üç akçe müderrisinden üç akçe de Câmî-i Kebîr'de dersiyeden vazîfesi var imiş.

### **14(49) Hacı Süleyman**

Şimdi mahalli gayr-i mu'ayyendir, yevmiye on akçe vazîfesi var imiş.

353

### **15(50) Yiğit Cedîd**

*Medâr-ı Şemsî* nâm eserimizde câmi'ler meyânında ismi muharrerdir bunun ittisâlinde Kaşıkçıoğlu Medresesi vardır ki şimdi fabrika olmuştur. Burası Yiğit Cedîd'in olub da bilâhire Kaşıkçızâdeler i'mâr etmekle Çendik medresesi gibi nâmı mı değışti yoksa câmi'in civârında ayrıca medrese olub şimdiki hâlde arsa kalan mahal midir?

### **16(51) Muhyiddîn Bey**

Elimdeki medrese defterinde bir de Muhyiddîn Bey medresesi var. Fakat bunun vâridâtı olmadığından muharrir efendi şöyle bir latife yazmış: Vazîfe-i yevmî dakika 1440, beher yevmî saat 24, beher hafta eyyâm 7, mâhı bemâh hafta 4, mâh-ı 12 senevî 48 hafta, Ramazâniyye mekûlât yevm kantar 1000. Beher sene dânişmendlere verilen rûzgârî 200, salât-ı yevmi 5 vakit, savm-ı senevî 30 yevm, bereket versin terâvihi unutmuş. Zîra otuz günde altı yüz rekât eder epeyce vâridât hâsıl olurdu.

### **17(52) Dârü'l-hadîs**

Yerkapı ittisâlinde. Yalnız kârgîr kubbesinin duvarları görünmektedir.

354

Bir takım medreseler daha var ki anka kuşu gibi ismi var cismi yok kabîlindedir. Ancak müderrisine bir hülyâvî pâyeye üzere iskât-ı salâtta parayı çoğalttıkları gibi medreseleri de böyle çoğaltmışlar. Bunlar da ma'lûm üzere yalnız isimlerini yazıyorum.

- 18(53) Rüstem Paşa** der Bursa bi'l-i'tibâr
- 19(54) Çoban Bey** nâmına mensûp mahallede türbesi vardır, müderrisîndendir.
- 20(55) Nusret Paşa** der Bursa bi'l-i'tibâr
- 21(56) Kalenderhâne** Hindiler tekkesi olup münhedim olmuştur.
- 22(57) Zeyniyye** Zeyniler denilen mahalde münderisdir.
- 23(58) Lutfiyye** der Bursa bi'l-i'tibâr bâb-ı zemînde Haraçcioğlu kabristânının kurbünde imiş.
- 24(59) İklimşâh** der Bursa
- 25(60) Hüseyin Hidâyet**
- 26(61) Kara Ali** Maksem Câmî'î civârında Kara Ali Paşa kabri bir hâne derûnundadır.
- 355
- 27(62) Sûfi Sinân** pederimin vâlide cihetinden ceddidir. Murâdiye'de Beşikçiler câmii civârında medfûndur. Medresesi münderistir.
- 28(63) Muslihiddîn** İbrahim Paşa mahkeme mahallesinde şimdi mekteptir.
- 29(64) Mevlûdî Süleyman Efendi** zâviye olup medresede i'tibâr edilmiş arsadır.
- 30(65) Selçuk Hatun** mahallesinde câmî'î vardır, medrese münderistir.
- 31(66) Oruç Bey** zâviye olup medreseye i'tibâr edilmiştir, câmî'î vardır.
- 32(67) Penbe Emîr** der Bursa
- 33(68) Şah Sultân** der Bursa
- 34(69) Kemâl Bey** der Bursa
- 35(70) İncegüzel** der Bursa, bu nâmda mahalle ve mescid var imiş.
- 36(71) Hoca Bahri** der Bursa. Galiba bizim Bahri Baba olmalı! Kulekapısı Mevlvihânesi'nde medfûn Şeyh Âgâh Efendi nâm zât 'Biz öldükten sonra bizi Mevlevî şeyhi yaparlar' dediği gibi zannım Bahri Baba'yı da hoca yapmışlar!

- 37(72) Veli Halife** der Bursa
- 38(73) Behlül** Davud Dede civârında bir zâviye idi arsadır
- 39(74) Şa'bânîyye** der Bursa
- 40(75) Necâtiyye** der Bursa
- 41(76) Ni'metullah** Emîr Sultân rehğüzârında türbesi vardır.
- 42(77) Kösel** el-yevm dükkândır. Yeniol'da mahalli ve câmi'i var idi. Tesviye-i tarîk münâsebetiyle medrese imhâ câmi' de muhterik olmuştur.
- 43(78) Sabbağ Hayreddîn** der Bursa
- 44(79) Yahya Çelebi** der Bursa
- 45(80) Hoca Menteş** mahallesi ve harâb câmi'i vardır, medresesi bahçedir.

357

- 46(81) Lâmi' Çelebi** Hisâr'da Nakkaş Ali Paşa Câmî'i ittisâlinde zâviye.
- 47(82) Seyyid Ali** der Bursa
- 48(83) Ahmed Paşa-yı Fenârî** câmi'i civârında zâviyedir ve medresesi arsadır.

Bi-inâyetillahi teâla, cevâmî'den sonra medârisi de mümkün mertebe tahrîr ettim. Bu kırk sekiz aded medresenin bir kısmı câmi' ve tekke olarak mevcûd ise de bir kısmının ismi vardır. Kırktan (?) zannım bunlar olmalı. Bir kere sıraya dâhil olmak için vardan yoktan bir medrese i'tibâr edilmiş sonra artık birbirini (?) etmiş, âhiren medreseler ilga edilince nerede zengince süknâsı ma'mûr tekke var ise oraya el takıldı. Nezle olur gibi birer şeyh olup çıkiverdiler halbuki tarîk-i 'ilmîyede sarf, nahiv, mantık, me'ânî gibi 'ilm-i âlet okunmayınca lisân-ı 'Arab'a vukûf hâsıl olmadığı gibi tarîk-i 'aliyyede de usûl, erkân, sülûk, tehzîb-i ahlâk, tasfiye-i kalb, tahliye ve tecliye olmayınca dervîş olunmaz.

Hiç unutmam Meclis'de a'zâ iken bir tekke münhâl oldu. Sâbık müderrisinden biri arsasına tevcih için mürâcat etti ve sordu 'Aylığı ne kadar tutar?' dedi. Fakîr de 'Yüz elli kuruş kadardır' deyince vazgeçti, 'beni idâre etmez' dedi. Tuhaf! Arpalık zannetti galiba! Velhâsıl onlar da baktı ki iş çığırından çıkıyor tekkeleri kapadılar. Onlar da biz de kurtulduk vesselâm!

12 Cemâziye'l-evvel 1348

13 Teşrîn-i sâni 1929

Mehmed Şemseddîn Mısırî

## Sonuç

Fethedilen yerlerde uygulanan imar ve iskan politikasının bir parçası olarak yapılan külliyeleer, çeşitli fonksiyonlara sahip yapılardan oluşuyordu.<sup>14</sup> Bu yapıların içerisinde medrese yalnızca eğitim öğretimin yapıldığı mekanlar olmamış, İslâm kültürünü halka benimsetme ve yaygınlaştırma görevini de görmüştür. Osmanlı medreselerinin ilk örneklerine mesken olan Bursa'da 20.yy'da medreselerin durumunu gözler önüne seren eser, adı ilk defa zikredilen müderrisleri barındırması, esere konu olan medreselerin inşası hakkında orijinal bilgiler ihtiva etmesi, medreselerin gelir-gider durumları ve müderris zevât ile ilgili verdiği malumât bakımından önemlidir.

Orhan Gazi'nin Bursa'da imar ettirdiği medreseye Çandarlı Halîl Efendi'nin müderris tayin edildiği (s. 327), Yeşil Medresesi'nin son müderrisinin Tahtakıranzâde Sâdik Efendi (s. 331), İkinci Murad Medresesi'nin son müderrisinin Müsevvid İzzet Efendi (s. 332), İvaz Paşa Medresesi'nin son müderrisinin Yeşil müezzini Ömer Efendi (s. 333), Mollâ Hüsrev Medresesi'nin son müderrisinin Muallim Hayali Efendi (s. 334), Mollâ Yegân Medresesi'nin son müderrisinin Câmî-i Kebîr İmamı Hasan İsmail Efendizâde Nâci Efendi (s. 334), Lala Şahin Paşa Medresesi'nin son müderrisinin Abdülkâdir Efendi (s. 335), Bayezid Paşa Medresesi'nin son müderrisinin Hoca Hasan Câmîi İmamı Halîl Efendi (s. 336), Müftî Ahmed Paşa Medresesi'nin son müderrisinin Bayezid Paşa Câmîi İmamı Azîz Efendi (s. 336), Kaygan Gökdere Medresesi'nin son müderrisinin Bayezid Paşa Câmîi İmamı Ali Fevzi Efendi (s. 337), Çendik Medresesi'nin son müderrisinin Ispartalı Hamdi Efendi (s. 339), Esediyye-Musalla Medresesi'nin son müderrisinin Hattat Mehmed Sâmi Efendi (s. 339), Sarrafiye Medresesi'nin son müderrisinin Tohumcu Hacı Yakup Efendi (s. 340), Vaiziyye Medresesi'nin son müderrisinin Câmî-i Kebîr müezzinbaşı Rıza Efendi (s. 342), İmareti İsa Bey Medresesi'nin son müderrisinin Muallim Ahmed Zâhid Efendi (s. 343), Köseç Ali Paşa Medresesi'nin son müderrisinin Orhan Câmîi İmamı Müsevvid Mehmed Efendi (s. 343), Karıştıran Süleyman Paşa Medresesi'nin son müderrisinin Yûsuf Kenân Efendi (s. 344) olduğunu Şemseddin Efendi'den öğreniyoruz.

Mehmed Şemseddin Ulusoy ya da burada hitap edildiği üzere Şemseddin Mısıri yaşamı boyunca Bursa'daki maddi ve manevi hayatın her yönünü kaleme alarak

14 Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Külliye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 26, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 542.

nesirden nazma pek çok eser vermiştir. Böyle önemli bir şahsın kaleme aldığı eser medreselerin ahvalini, onların son dönemlerinde ne duruma geldiklerini ve nihayetinde kapanma nedenlerini hakkında bir fikir verdiği söylenebilir. Şemseddin Mısırî'nin bu küçük risalesinde verdiği bilgiler medreselerin ilimden, tekkelerin irfandan uzaklaşmış olduklarını göstermektedir. Hatta medrese ve tekkelerin kapatılmalarıyla ilgili olarak Şemseddin Efendi'nin "onlar da biz de kurtulduk" ifadesi bir ruh halinin tezahürüdür.

Çalışmamızda bahsi geçen kırk sekiz medrese daha detaylı incelemelere muhtaçtır. Makalemize konu olan *Devvâr-ı Şemsî* gibi eserlerin gün yüzüne çıkması bu bakımdan oldukça önemlidir. Bu makale ile ortaya konmuş olan Bursa medreselerinin 19 ve 20. yüzyıldaki durumlarının bir fotoğrafıdır.

## Kaynakça

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Medreseleri 19. Yüzyıl*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Atay, Hüseyin. "Medreselerin Gerilemesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 15-56.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2010.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Külliyeler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- Efe, Mustafa. "Mehmet Şemseddin Ulusoy'un Eş'âr-ı Şemsî adlı Divân'ı (İnceleme-Metin)." Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Hızlı, Mefail. "Bursa'da Eğitim-Öğretim ve Günümüze Ulaşan Medreseler." *Bursa'da Dinî Kültür* içinde, ed. Mustafa Kara. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Hızlı, Mefail. "XVI. Asır Bursa Medreseleri." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1986.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kabakçı, Yusuf. "Bursalı Mutasavvif Tarihçi Mehmed Şemseddin Efendi ve Seyahatnamesi Dildâr-ı Şemsî." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 263-282.
- Kara, Mustafa. *Şemseddin Ulusoy Saklı Tarihî Muhafızı*. Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016.
- Şemseddin, Mehmed. *Bursa Dergâhları Yadiğâr-ı Şemsî I-II*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Tatçı, Mustafa, Mehmet Cemal Öztürk. "Mehmet Şemseddin Ulusoy." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.





# Mef'ûlü Maah ve Kur'an-ı Kerim'deki Anlam Analizi

**Öz:** Arap dili cümle yapısında mukayyed kapsamında değerlendirilen mef'ûlü maah, atıf yapılması lafzen ve manen doğru olmayan, (مع) manasında, maiyyet vâvidan sonra gelen mansûb, müfred ve fazlalık (فُضْلَةٌ) isimdir. Bir kelimenin mef'ûlü maah olması için amilinden sonra gelmesi, öncesinde bir cümle olması, öncesindeki vâv (و) harfinin (مع) manasında olması ve mef'ûlü maahın cümleye eklenen fazlalık (فُضْلَةٌ) bir isim olması gerekir. Vâvdan sonra gelen mahallen ya da lafzen mansûb bir kelimenin ma'tûf olma ihtimali de vardır. Bu durumda söz konusu kelimenin manevî ve sinâî yapısına göre mef'ûlü maah mı yoksa ma'tûf mu olduğu belirlenir. Mef'ûlü maah üslubu Kur'an-ı Kerim'de kullanılmıştır. Nahivciler mef'ûlü maahın Kur'an'da kesin olarak gelmediğini, mef'ûlü maah olarak tespit edilen mansûb kelimelerin başka şeylere de muhtemel olduğunu ifade etmişlerdir. Bir ayette vâvdan sonraki mansûb kelimenin mef'ûlü maah olarak değerlendirilmesi durumunda, buradaki vâv, kelimeye *birliklik/beraberlik* anlamı katar ve ayete buna göre meal verilir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Nahiv, Mef'ûlü maah, Kur'an-ı Kerim, Atıf, Vâv.

Ramazan  
MEŞE 

## Maf'ul Maah and Its Meaning Analysis in The Qur'ân

**Abstract:** In the Arabic language sentence structure, mef'ûlü maah, considered within the scope of muqayyad, is mansûb, mufred and extra (فُضْلَةٌ) noun that comes after waw al-maiyyah in the sense of مع (together) and that referring it literally and semantically is incorrect. In order for a word to be a mef'ûlü maah, it should meet the following requirements: (a) it should be following its âmîl; (b) it should be followed by a sentence; (c) the letter wâw (و) prior to it should be in the sense of letter مع; (d) it should be an extra (فُضْلَةٌ) noun added to the sentence. There is a possibility that a mansûb word (a mahalli or lafzi one) coming after the letter wâw to be ma'tûf. In this case, according to the semantic and synthetic structure of the word in question, it is determined whether it is to be mef'ûlü maah or ma'tûf. The method of *mef'ûlü maah* is used in the Quran. The scholars of Nahiv have stated that this method does not occur in the Qur'an for certain, and that the *mansûb* words determined as to be *mef'ûlü maah* are also possibly occur in some other things. In the case that the *mansûb* word after the letter wâw evaluated as *mef'ûlü maah*, the letter wâw here gives the sense of togetherness to the word and the verse is interpreted accordingly.

**Keywords:** Arabic Language, Nahiv, Mef'ûlü maah, The Qur'an, 'Atf, Wâw.

## Giriş

Arap dilinde cümle en temelde mutlak ve mukayyed olarak iki kısma ayrılır. Mutlak, cümlenin müsned ve müsned ileyh ile tamamlanmasıdır. Yani cümlenin özne ve yüklemden oluşmasına denir. Mukayyed ise cümlenin müsned ve müsned ileyh ile tamamlanmayıp, tevâbî', fasl zamiri, nevâsıh, şart edatları, nefy edatları, mefûller, hâl ve temyiz gibi başka öğelere de ihtiyaç duymasıdır.<sup>1</sup> Bu öğeler cümlede temel olmamakla birlikte anlamın tamamlanmasına yardımcı olurlar ve murad edilen anlamın muhatap tarafından anlaşılmasına katkı sağlarlar. Arap cümle yapısında bu öğelere fadl/kayd (فضلة) denir.<sup>2</sup> Bazen bu fadl/kayd olan kelimenin cümleden atılması anlamın bozulmasına sebep olabilir. Örneğin وَمَا خَلَقْنَا وَلَا عِبْرَانَ (السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا عِبْرَانَ) "Biz yeri, göğü ve ikisinin arasında olanı eğlence olsun diye yaratmadık"<sup>3</sup> ayetinde hâl olan (لَا عِبْرَانَ) kelimesinin hafz edilmesi durumunda cümle "Biz yeri, göğü ve ikisinin arasındaki yaratmadık" gibi yanlış bir anlama sebep olur. Nitekim Arap dilbilimcileri, cümlede fadl/kayd olan öğelerin artması ile cümlenin de anlaşılabilirliğinin artacağını söylemişlerdir.<sup>4</sup>

Mefûller de mukayyed kapsamında değerlendirilir. Cümlede fiilin gerçekleşme şeklini (mefûlü mutlak), yöneldiği kişiyi ya da nesneyi (mefûlü bih), sebebini (mefûlü lieclih), yerini, zamanını (mefûlü fih) ve faile fiilde eşlik ettiğini (mefûlü maah) bildiren kelimelere genel olarak mefûl denir.<sup>5</sup> Bir başka deyişle mefûl, fiilin işlediği işten etkilenen, fiilin gerçekleşme yerini ve zamanını açıklayan, fiilin niçin gerçekleştiğini belirten, fiilin kiminle beraber gerçekleştiği açıklayan, fiilin çeşidini belirten, fiile açıklık getiren ve fiili pekiştiren bütün ma'mûl kelimelere denir.<sup>6</sup> Dilimizde de nesne, dolaylı tümleç, zarf tümleci gibi öğelere karşılık gelir.

Mefûllerin sayısı konusunda nahivciler arasında ihtilaf vardır. Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Basralılara göre mefûllerin beş adet olduğunu ve bunun aksine Kufe- liler ve onlara tabi olanlar ise mefûl olarak sadece mefûlü bihi tanıdıklarını söy-

- 1 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, thk. Yusûf es-Sümeily, (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1: 141.
- 2 Bkz. Ebû Saïd el-Hasan b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan el-Medhelî ve Ali Seyyid Ali, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbî'l-İlmiyye, 2008), 1: 425.
- 3 Enbiyâ, 21/16.
- 4 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 1: 141.
- 5 R. Resul Sevinç, *Arapça'da Cümle Yapısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 165.
- 6 Muḥammed Samîr Necîb el-Lubedî, *Mu'cemü mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye* (Beyrut: Daru'l-Furkân, 1985), 176.

lemiştir.<sup>7</sup> Ancak en râcih görüşe göre beş tane mefûl vardır. Bunlar mefûlü bih, mefûlü fih, mefûlü mutlak, mefûlü lieclih ve mefûlü maahtır.<sup>8</sup>

Bu çalışmamızda öncelikle genel hatlarıyla bir nahiv üslubu olan mefûlü maahı tanıtacağız. Daha sonra Kur'an'da mefûlü maah olan ayetlerden bir kısmını ele alıp mefûlü maahın bu ayetlerdeki kullanımına değinip, bu ayetlerdeki mefûlü maahların anlam analizleri üzerinde duracağız.

## 1. Mefûlü Maah

Mefûlü maah (المفعول معه), en genel anlamda, atıf yapılması lafzen ve manen doğru olmayan, (مع) manasında, (و)dan<sup>9</sup> sonra gelen mansûb, müfred isme denir.<sup>10</sup> Mutlaka (و)dan ve lâzım fiilden sonra gelmesi gerekir.<sup>11</sup> Tanımda "atıf yapılması lafzen ve manen mümkün olmayan" şeklinde bir kayıt düşülmesi şüphesiz maiyyet vâvî ile atıf vâvinin çok karıştırılmasından kaynaklanır. Anlam olarak *birlikte-liğe/beraberliğe* (المحاصبة) delalet eder. Yani vâvdan sonraki isimle önceki ismin gerçekleştirdikleri fiilde zaman ve mekân birlikteliğinin olduğunu gösterir. Bir başka deyişle mefûlü maah, bir fiil cümlesinde fiilin gerçekleşmesi esnasında fâile eşlik eden isimdir. Ayrıca mefûlü maah cümleye eklenen fazlalık (فَضْلَةٌ) isimdir<sup>12</sup>

- 7 Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtisâfû'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1998), 1: 1351; Muhammed Ahmed Hûdayr, *Kadâyâ'l-mef'ûl bihi 'inde'n-nuḥatî'l-'Arab* (Mısır: Mektebetü'l-Ence-lü'l-Mısıryye, 2003), 28.
- 8 Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdülhuseyn Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1: 159.
- 9 Bu vâv (و) harfine *maiyyet* (beraberlik) vâvî denir.
- 10 Bkz. Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kaḅber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1988), 1: 297; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1: 209; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi sin'ati'l-i'râb*, thk. Alî Bû Mulhim, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 83; Ebû Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 258; Hâlid b. 'Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-tasrih 'ala't-tavdih*, thk. Muhammed Bâsîl 'Uyûnu's-Suûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2000), 1: 528.
- 11 Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb, (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2001), 1: 439.
- 12 Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelûsî el-Ceyyânî, *Şerhu'l-kâfiyetü's-şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, (Mekke: Merkezü'l-Bahsî'l-İlmî ve İhyâu't-Türâsî'l-İslâmî, 1982), 2: 687; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *et-Teyzil ve't-tekmil fi şerhi kitâbi'l-teshîl*, thk. Hasan Hindâvî, (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilye, 2009), 8: 101; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1974), 2: 305; Mustafa b. Muhammed Selîm el-Ğalayînî, *Câmiu'd-durûsî'l-'Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 3: 72.

ve müfred kelimedir.<sup>13</sup> Mesela (مَشَيْتٌ وَالنَّهْرُ) “Nehir boyunca yürüdüm” denildiğinde (النَّهْرُ) kelimesi müfred mansûb olup mefûlü maahtır.

Yine (مَا صَنَعْتَ وَبَكَرًا) “Bekir ile beraber ne yaptınız?” cümlesinde vâv (مع), (و) manasındadır. Atıf yapılması doğru değildir. Çünkü merfû muttasıl zamir üzerine atıf yapılabilmesi için, önce o zamirin merfû munfasıl zamirle tekit edilmesi veya arada bir fasılanın bulunması gerekir.<sup>14</sup> Yani atıf halinde; (مَا صَنَعْتَ أَنْتَ وَبَكَرٌ) “Sen ve Bekir ne yaptınız” şeklinde olması gerekir. Bundan dolayı (بَكَرٌ) kelimesi mefûlü maahtır.

(سِرْتٌ وَالْيَمَلُ) “Nil boyunca yürüdüm” örneğinde ise yine vâv (مع), (و) manasındadır ve vâvdan sonra gelen kelime mefûlü maahtır. Bu örnekte vâvdan sonra gelen kelimenin atıf yapılması anlam bakımından mümkün değildir. Çünkü (و), atıf harfi kabul edilirse, anlam “Ben ve Nil yürüdük” şeklinde mefhumu yansıtmaz. Zira Nil’in yürümesi mümkün değildir. Ancak (اِشْتَرَكَ حَالِدٌ وَزَيْدٌ) “Halit ve Zeyd katıldı” denildiği zaman vâvdan sonra gelen isim (زَيْدٌ), Halit (حَالِدٌ) ismine atfedilir. Mefûlü maah olması lafzen ve manen mümkün değildir. Lafzen mümkün değildir, çünkü mefûller cümlede fazlalık (فَضْلَةٌ) iken burada vâvdan sonraki isim (زَيْدٌ) cümlede aslidir (عُمْدَةٌ). Manen mümkün değildir, çünkü mefûlü maah *birlikteliğe/beraberliğe* delalet ederken; (اِشْتَرَكَ حَالِدٌ وَزَيْدٌ) cümlesinin fiili, *ortaklığa* (اِشْتِرَاكٌ) delalet eder.

Nahivciler arasında mefûlü maahın belli bir kurala mı bağlı (kıyâsi) olduğu veya kulaktan duyma (simâ) yoluyla mı bileneceği tartışma konusu olmuştur. Ancak burada konunun uzaması için bu tartışmalara işaret etmekle yetineceğiz.<sup>15</sup>

## 2. Mefûlü Maahın Gerçekleşme Şartları

Mefûlü maahın gerçekleşme şartları şunlardır:

13 Müfredten maksat vâvdan sonra cümle ve benzerlerinin olmamasıdır. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2: 306.

14 Mehmet Talû, *Sarf ve Nahiv İlmi* (İstanbul: Tereke Yayınları, 2012), 3: 203.

15 Bu tartışmalar için bkz. Ebü'l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Aliyüddîn, (Mekke: Camia'tü Ümmü'l-Kurâ, 1999), 1: 175; Ebû Hayyân el-Endelüsi, *et-Tezyil ve't-tekmil*, 8: 144-145; Ebû Muhammed Bahâüddin Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *el-Musâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 1: 547; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, (Mısır: Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.), 2: 237.

1. Mefûlü maahın cümleye eklenen fazlalık (فَضْلَةٌ) bir isim olması gerekir.<sup>16</sup> Yani mefûlü maah olmadan da cümlenin anlam bakımından eksik olmaması gerekir. Mesela (طَلُوعَ الشَّمْسِ) (فَإِمَّ زَيْدٌ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ) “Zeyd, güneşin doğmasıyla kalktı” örneğinde (طَلُوعَ الشَّمْسِ) tamlaması mefûlü maaktır. Çünkü Zeyd, kalkma işini güneşin doğması ile beraber yapmıştır. Burada mefûlü maah olan (طَلُوعَ الشَّمْسِ) tamlaması olmasa da, bu cümle tek başına (فَإِمَّ زَيْدٌ) “Zeyd kalktı” olarak bir anlam ifade edecektir. O hâlde (طَلُوعَ الشَّمْسِ) ifadesi bu cümlede fazlalıktır. Ancak (اشْتَرَكَ سَعِيدٌ وَحَلِيلٌ) “Said ve Halil ortak oldu” cümlesinde vâdan sonra gelen kelimeye fazlalık diyemeyiz. Çünkü Said, kendi kendine ortak olamaz. Dolayısıyla Halil, bu cümlenin asıl öğelerindendir ve ma'tûf olur. Burada kullanılan (و) harfi de atıf vâvidir.

2. Öncesinde bir cümle olması gerekir. Eğer öncesinde cümle gelmezse atıf yapılmış olur.<sup>17</sup> (كُلُّ أَمْرٍ وَسَأْنُهُ) “Herkesi kendi hâline bırak” örneğinde vâdan sonra gelen (سَأْنُهُ) kelimesi ma'tûftur. (كُلُّ) kelimesi mübteda, (أَمْرٍ) kelimesi muzâfun ileyh, (سَأْنُهُ) kelimesi ise muzâfa ma'tûftur. Cümlenin haberi ise vücûben mahzûfur. Bu cümlenin hazifsiz takdiri ise (كُلُّ أَمْرٍ وَسَأْنُهُ مُفْتَرٍ نَانَ) şeklindedir.

3. Mefûlü maahtan önce gelen vâv (و) harfinin, (مع) manasında, maiyyet vâvı olması gerekir.<sup>18</sup> (جَاءَ خَالِدٌ وَسَعِيدٌ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ) “Halit geldi, Said öncesinde ya da sonrasında geldi” örneğindeki vâv, (مع) manasında maiyyet vâvı değildir. Çünkü Halit, Said'den ya önce gelmiştir ya da sonra gelmiştir. Eğer buradaki vâva maiyyet denilirse cümle, “Halit, Said ile beraber öncesinde/sonrasında geldi” şeklinde yanlış bir anlam kazanır.

4. Mefûlü maahın amilinden sonra gelmesi gerekir.<sup>19</sup> (مَشَى الرَّجُلُ وَالْحَدِيقَةَ) örneğinde mefûlü maah olan (الْحَدِيقَةَ) kelimesinin (مَشَى) fiilinden önce gelmesi düşünülemez.

Daha önce bahsettiğimiz gibi mefûlü maahtan önceki vâva, maiyyet vâvı denir. Maiyyet vâvı dışında Arapçada yirmiyeye yakın vâv çeşidi vardır.<sup>20</sup> Cümlede geçen

16 el-Ğalayîni, *Câmiu'd-durûsî'l-'Arabiyye*, 3: 72; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 2: 309.

17 el-Ğalayîni, *Câmiu'd-durûsî'l-'Arabiyye*, 3: 73.

18 el-Ğalayîni, *Câmiu'd-durûsî'l-'Arabiyye*, 3: 73.

19 Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*, thk. Abdullah Nebhân, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1: 282; es-Suyûtî, *Hem'û'l-Hevâmi'*, 2: 241.

20 Bu vâvların sayısı hakkında kaynaklarda farklı bilgilerle karşılaşmak mümkündür. Ancak genel olarak bütün kaynaklarda olan vâvlardan bir kısmı şöyledir: Atıf vâvı, (أَوْ) manasına gelen vâv, (ب) harf-i ceri anlamındaki vâv, lâm-ı talil (لِ) anlamındaki vâv, isti'nafiye vâvı, ibtidâiyye vâvı, hâl vâvı, kasev vâvı, maiyyet vâvı, (رُبَّ) anlamına gelen vâv, ziyade vâvı, sekiz (semâniye) vâvı, müzekker çoğul zamiri vâv, müzekker çoğul alameti olan vâv, hatırlatma vâvı, inkar vâvı, çerirme vâvı bunlardandır. Bkz. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî,

bir vâvın çeşidinin ne olduğu ise vâvdan sonra gelen kelimeye göre belirlenir. Vâvdan sonra gelen kelimenin i'râbı, lafzı ve bütün olarak cümle, bu vâvın tespit edilmesine yardımcı olur. Maiyyet vâvının da diğer vâvlardan ayırt edilmesi onun anlam alanının belirlenmesine katkı sağlar.

### 3. Vâvdan Sonra Vaki Olan İsmın Durumu

Vâvdan sonra vaki olan ismin durumu şöyledir:<sup>21</sup>

#### 3.1. Mefûlü Maah Olarak Nasp Edilmesinin Vacip Olması

Bu durumda atıf yapılmasına manevî ve sinâî bir engel olduğundan atıf yapmak caiz değildir. Bundan dolayı atıf yapılırsa cümlenin anlamı bozulur. Manevî engele (سَافِرٌ حَلِيلٌ وَاللَّيْلُ) "*Halil gece olması ile birlikte gitti*" cümlesi örnek verilebilir. Burada atıf yapılması durumunda anlam bozulacağından (الليلى) kelimesini mefûlü maah olarak nasp etmek vaciptir. Vâv harfi atıf, (الليلى) kelimesi de ma'tûf kabul edildiği takdirde, (سافر) fiili (الليلى) kelimesine nispet edileceğinden cümle (سَافِرٌ حَلِيلٌ وَسَافِرٌ اللَّيْلُ) "*Halil gitti ve gece gitti*" şeklinde olur ki bu da bozuk bir anlamdır.

Yine (رَجَعَ سَعِيدٌ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ) "*Said güneşin doğmasıyla döndü*" cümlesinde vâvdan sonraki ismin mefûlü maah olarak nasp edilmesi vaciptir. Çünkü (طُلُوعَ الشَّمْسِ) ibaresi ma'tûf kabul edilirse anlam (رَجَعَ سَعِيدٌ وَرَجَعَ طُلُوعَ الشَّمْسِ) "*Said döndü ve güneş döndü*" şeklinde olur. Güneş dönemeyeceğine göre burada atıf yapmak anlamı bozar.

Sinâî engele ise (جئتُ وسليماً) "*Selim ile beraber geldim*" örnek verilebilir. Burada (سليماً) isminin atfı mümkün olmadığından mefûlü maah olarak nasp edilmesi vaciptir. Atıf yapılmasına vâvdan önce munfasıl bir zamirin olmaması engeldir. Eğer atıf yapılmak istenirse (جئتُ أنا وسليماً) şeklinde söylenmesi gerekir.

*el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahrüddin Kabâve, (b.y.: Müessesetü'l- Risâle, 1995), 302-312; Ebû Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb*, thk. Mazin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamdullah, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 2: 408; Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1981), 137-138; İsmail Durmuş, "Vâv," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 575.

21 Vâvdan sonra vaki olan ismin durumu hakkında bkz. el-Ğalayîni, *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*, 3: 73; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2: 310; Muhammed Abdulaziz en-Neccâr, *Diyâu's-sâlik ilâ ev-dahi'l-mesâlik* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2: 169.

### 3.2. Mef'ûlü Maah Olarak Nasb Edilmesinin Tercih Edilmesi

Bu tür durumlarda atıf yapılması caiz olmakla beraber mef'ûlü maah üzerine nasp edilebilir. Çünkü atıf yapmak, lafzî ve manevî ayıba neden olabilir. Lafzî ayıba örnek olarak (جئتُ وحالداً) "*Halit'le beraber geldim*" cümlesi verilebilir. Bu örnekte görüleceği gibi merfû muttasıl zamir üzerine atıf yapmak için merfû muttasıl zamir ile atıf vâvı arasına te'kîd için bir munfasıl zamir veya bir fasılanın girmesi gerekir. Eğer atıf yapılırsa (جئتُ أنا وحالداً) "*Ben ve Halit geldik*" şeklinde olur. Yine (أكرمْتُكَ) örneğinde vâvdan sonraki ismin mef'ûlü maah olarak nasp edilmesi tercih edilir. Eğer vâv, atıf kabul edilirse vâv ile muttasıl zamir arasına mansûb munfasıl bir zamir getirmek gerekir. (أكرمْتُكَ أَنْتَ وَسَعِيداً) gibi. Munfasıl zamirin vâvdan önce geldiğine şu ayet de örnek verilebilir:

قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَشْئِمَّ وَأَبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

"Dedi ki: 'Yemin olsun ki siz de, atalarınız da açık bir sapıklık içindesiniz."<sup>22</sup>

Manevî ayıba örnek olarak (لَوْ تَرَكْتَ النَّاقَةَ وَفَصِيلَهَا لَرَضَعَهَا) "*Deveyi süttten kesilmiş yavrusuyla birlikte bırakırsan ondan süt emer*" verilebilir. Burada (فصيل) kelimesinin (الناقة) atfedilmesi halinde cümlenin anlamı (لَوْ تَرَكْتَ النَّاقَةَ وَتَرَكْتَ فَصِيلَهَا لَرَضَعَهَا) "*Deveyi ve süttten kesilmiş yavrusunu bırakırsan ondan süt emer*" şeklinde bozulacaktır. Bu sebeple vâvdan sonraki ismin mef'ûlü maah olarak nasp edilmesi daha doğru olmalıdır.

### 3.3. Bir Önceki İsmine Atfedilmesinin Vacip Olması

Eğer fiilde veya şibih fiilde iştirâk (ortaklık) anlamı varsa bu durumda atıf yapmak vacip olur. Çünkü fiil veya şibih fiilde iştirâk (ortaklık) anlamı olması onun taaddüdünü gerektirir. Bu durumda vâvdan sonra gelen ismin mef'ûlü maah olması mümkün olmazken kendisinden önceki isme atfedilir.<sup>23</sup> Mesela (تَمَاتَلِ النَّمْرُ وَالْفِيلُ) "*Kaplan ve fil dövüştü*", (إِخْتَصَمَ الْعَادِلُ وَالظَّالِمُ) "*Adil ve zalim düşman oldu*", (اتَّفَقَ التَّاجِرُ) (والصَّانِعُ) "*Tacir ve üretici anlaştı*." Her üç örnekteki fiillerde ortaklık anlamı olduğundan dolayı işi yapan kişilerin taaddüdü gerekir. Çünkü tek başına savaş olmayaacağı gibi düşmanlık ve anlaşma da olmaz. Müşareket anlamı katan bu fiillerde vâvdan sonra gelen kelimenin ma'tûf olması vaciptir.

Vâvdan sonra gelen kelimenin atfında ma'tûf ve ma'tûfun aleyh arasında fiilde kesin bir ortaklığın olmasının yanında zamanda da ortaklık aranmaz. Mesela

22 Enbiya, 21/54.

23 Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2: 311.

(نَسَبِي مُحَمَّدٌ وَصَالِحٌ فِي السَّفَرِ) “Mahmut ve Salih beni yolculukta benimle konuşmadı” cümlesinde fiilde tam bir ortaklığın olduğu görülür. Ancak burada zamanda ortaklık aranmaz. Mütekellimi yolculukta unutan Mahmut ve Salih aynı yolculukta da unutmuş olabilirler veya değişik yolculuklarda unutmuş olabilirler. Mütekellimin Mahmut ve Salih’i aynı anda zikretmesi, zamanda ortaklık aramayı gerektirmez. Ancak vâdan sonra gelen ismin mefûlü maah olması durumunda zamanda ortaklık şartı aranır. Bu durumda ise fiilde ortaklık şartı aranmaz.<sup>24</sup> Mesela (سَافِرَ الرَّحَالَةِ وَالصَّحْرَاءِ) “Kervan çöl boyunca gitti” cümlesinde zamanda ortaklık olduğu hâlde fiilde ortaklık yoktur. Çünkü çöl (الصحراء) sefere çıkmaz. Ama yolcular çölde yürüyecekleri için aynı zamanda gerçekleşir.

### 3.4. Bir önceki İsme Atfedilmesinin Tercih edilmesi

Vâdan sonra gelen ismin, bazen kendinden önceki isme atfedilmesi ya da mefûlü maah olması caizdir. Ancak atfın müşarekete delaleti daha güçlü olduğu için vâdan sonraki ismin kendinden önceki isme atfedilmesi tercih edilir. Mesela (بَالِغَ الرَّجُلِ وَالْحَدَائِقِ) “Adam ve oğlu (adam oğlu ile birlikte) misafire nezaketi abarttılar” cümlesinde (الرجل) kelimesinin kendinden önceki (الرجل) kelimesine atfedilmesi tercih edilir.

## 4. Mefûlü Maahın Amili

Mefûlü maahın amili hakkında nahiv âlimleri arasında ihtilaf vardır.<sup>25</sup> Basra ekolü ve onları takip edenler, mefûlü maahın amilinin kendisinden önce gelen fiil veya fiil gibi amel eden kelimeler (şibih fiil) olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup> Nahivciler arasında en çok tercih edilen görüş de budur. Mesela (سِرْتُ وَالطَّرِيقَ) “Yol boyunca yürüdüm” cümlesinde (الطَّرِيقَ) mefûlü maahın amili (سَارَ) fiilidir. Yine (الرَّجُلِ سَائِرَ وَالْحَدَائِقِ), “Araç şoförü ile birlikte terkedilmiştir” (السَّيَّارَةَ مَتْرُوكَةً وَالسَّائِقَ), “Kaldırım boyunca yürümen hoşuma gider” (رُوِيَ دَكَّ) (يُعْجِبُنِي سَيْرُكَ وَالطَّوَارَ).

24 Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2: 311.

25 Bu ihtilaflar hakkında bkz. Abdurrahman b. Muhammed Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, nşr. Mektebetü'l-'Asriyye, (b.y.: Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 1: 200; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman el-Useymin, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 379; İbn 'Akil, *el-Musâ'id 'alâ teshilî'l-fevâid*, 1: 540; Ahmed b. Hüseyin İbnü'l-Habbâz, *Tevcihu'l-lüma'*, thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb, (Mısır: Dâru's-Selâm, 2007), 200; es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi'*, 2: 238-240.

26 Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 1: 200.



والعاصِب) "Sinirine hâkim ol" örneklerinde amil sırasıyla ism-i fail, ism-i mefûl, mastar ve isim fiildir.<sup>27</sup> Basrallılara göre mefûlü maaktan önce gelen fiil her ne kadar aslında müteaddî olmasa da müteaddî gibi amel eder. Nasıl ki lazım bir fiil, hemze (أَخْرَجْتُ زَيْدًا), tad'îf (خَرَجْتُ الْمَتَاعَ) ve harf-i cer (خَرَجْتُ بِهِ) ile müteaddî oluyorsa burada mefûlü maah olan isim de vâv ile müteaddî olur.<sup>28</sup>

Bunun dışında Kûfeliler'e göre mefûlü maah muhalefet<sup>29</sup> ile mansûbtur.<sup>30</sup> ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) göre ise mefûlü maahın amili, kendisinden önce gelen ve mahzûf olan fiildir.<sup>31</sup> Abdülkâhîr el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) amil olan harfleri sıralarken (مع) manasında olan vâv harfinin de nasp eden harflerden olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla el-Cürçânî'ye göre mefûlü maahın amili kendisinden önce gelen vâv harfidir.<sup>32</sup> Son olarak Ahfeş'e (ö. 215/830) göre mefûlü maahın amili (مع)'dir ki bu oldukça zayıf bir görüştür.<sup>33</sup>

## 5. Maiyyet Vâvının Arapçadaki Diğer Vâvlardan Ayrımı

Arapçada edat olarak vâv harfinin birçok çeşidi vardır. Bunların hepsini ayrıntılı olarak açıklamak çalışmamız sınırlarını aşacağından burada sadece maiyyet vâvı ile karışma ihtimali yüksek olan atîf vâvından bahsedeceğiz. Ayrıca az da olsa maiyyet vâvı ile karışma ihtimali olan isti'nâf ve hâl vâvını da birkaç cümle ile açıklayacağız.

**Atîf Vâvı (Vâvu'l-Atf):** Tekrar, gereksiz uzatmaları engellemek amacıyla birtakım edatlar kullanarak bir kelime veya cümlenin diğer bir kelime ve cümleye bağlanmasına atîf denir.<sup>34</sup> Bir başka deyişle atîf, i'râb konumundaki kelime veya cümle olan iki öğeyi, Basra ekolüne göre öncelik-sonralık şartı olmadan birbirine bağlamaya ve i'râb hükmünde ortak etmeye denir.<sup>35</sup> Atîf vâvı ise iki kelimeyi veya iki

27 Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 2: 308.

28 Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 1: 200.

29 Muhalefet, bir isme atfedilen fiilinin o isimden sonra gelen başka bir isme atfedilmemesidir. Bu iki isim arasında (بل - لا - لكن) gibi edatlar kullanılır. (ما قام زيد لكن عمرو) gibi.

30 Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 1: 200.

31 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, 3: 1484.

32 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî, *el-Cümel*, thk. Ali Haydar, (Dimeşk: Mektebetü Mecmau Lüğati'l-Arabiyye, 1982), 20.

33 Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 1: 201.

34 Halil İbrahim Kaçar, "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atîf Bağlama Edatları," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sayı 2 (2012): 166.

35 İsmail Durmuş, "Vâv," 42: 525.

cümleyi aralarında bir sıra gözetmeyerek birbirine bağlayan harfe denir. Türkçede *ve, dahi, de, hem, yine* gibi manalara gelmekle beraber yerine göre virgül işareti ile de karşılık bulur.

Atıf vâvı çoğunlukla maiyyet vâvı ile karıştırılabilir. Bu ikisinin ayrımı şu kaideler tatbik edilerek elde edilebilir:

-Vâvdan sonra gelen kelime eğer ma'tûf ise atıf yapılmaya kuralına aykırı olmaması gerekir. Şöyle ki bir fiilde merfû muttasıl bir zamir veya gizli merfû bir zamir varsa ve atıf bu zamire yapılacaksa, bu durumda önce söz konusu muttasıl zamir, munfasıl bir zamirle te'kîd edilir, atıf bu işlemten sonra yapılır. Mesela (تَجَوَّلْتُ وَسَلِيمًا) *"Selim ile birlikte botanik bahçesinde gezdik"* dediğimiz zaman buradaki vâvın, maiyyet vâvından başka bir şey olması mümkün değildir. Eğer buradaki vâv atıf olsaydı cümlenin (تَجَوَّلْتُ أَنَا وَسَلِيمًا فِي حَدِيقَةِ النَّبَاتَاتِ) *"Selim ve ben botanik bahçesinde gezdik"* şeklinde olması gerekirdi.

-Vâvdan sonra olan kelime eğer ma'tûf ise anlamın atfa müsait olması gerekir. Şöyle ki maiyyet vâvından sonra gelen kelimenin önceki kelimeye atfedilmesinin aklen ve manen doğru olmaması, vâvdan sonraki bu kelimenin mefûlü maah olduğunu gösterir. Bir başka deyişle vâvdan sonra gelen kelime ile öncesinde gelen kelimenin aynı fiilde ortak olmasının imkânsızlığı o kelimenin mefûlü maah olduğunu gösterir. Mesela (ذَهَبْتُ فَاطِمَةَ وَ طَلُوعَ الشَّمْسِ) *"Fatma güneşin doğması ile gitti"* örneğinde vâvın atıf vâvı kabul edilmesi aklen mümkün değildir. Eğer atıf kabul edilirse güneşin doğmasına *gitme* fiili atfedilmiş olacaktır ki bu da mümkün değildir. Dolayısıyla bu cümlenin anlamında atfa aykırılık olduğundan vâvdan sonra gelen kelimenin mefûlü maah olmaktan başka alternatif yoktur.

**İsti'nâf Vâvı (Vâvu'l-İsti'nâfiyye):** Vâv harfi, birbirine atfetme imkânı olmayan iki cümle arasında geldiğinde isti'nâf adını alır.<sup>36</sup> İsti'nâf, söze yeniden başlamak anlamındadır.<sup>37</sup> Bu vâvdan önce gelen cümle ile sonra gelen cümle arasında bir alaka yoktur.<sup>38</sup> Örneğin: (لِئُبَيْنَ لَكُمْ وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ) *"...ki size kudretimizi açıklayalım. Dilediğimizi belli bir zamana kadar rahimlerde bırakırız."*<sup>39</sup> Bu örnekteki vâv harfi isti'nâf vâvıdır. Eğer atıf vâvı olsaydı (تَقَرُّ) kelimesinin mansûb olması gerekirdi.<sup>40</sup>

36 Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 137.

37 el-Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, 303.

38 Ebû Muhammed Bedruddîn b. Ali el-Mâlikî, *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdîl, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1992), 163.

39 Hacc, 22/5.

40 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebib*, 470.

(مَنْ يُضِلِّ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) “Allah kimi saptırırsa artık ona doğru yolu gösterecek kimse yoktur. Allah onları azgınlıklar içinde bırakır ve onlar orada bocalayıp dururlar”<sup>41</sup> ayetinde yine vâv harfinin atıf olması mümkün değildir. Çünkü vâv harfi atıf olsaydı (يَذَرُ) kelimesinin meczûm olması gerekirdi.<sup>42</sup>

**Hâl Vâvı (Vâvu'l-Hâl):** Hâl cümlelerinin başında gelen vâv'dır. Bu vâv isim veya fiil olan hâl cümlelerinin başına gelerek ...halde, ...erak, ...arak gibi anlamlara gelir. Mesela (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) “Bildiğiniz halde Allah'a ortaklar koşmayın”<sup>43</sup> örneğinde (أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) ibaresinin başında gelen vâv, hâl vâvıdır.

## 6. Kur'ân-ı Kerim'de Mefûlü Maah

Mefûlü maahın Kur'ân-ı Kerim'de kullanılıp kullanılmadığı, nahivciler tarafından irdelenmiştir. Nahivcilerin büyük bir çoğunluğu, vâvdan sonra gelen mansûb ismin mefûlü maah olabileceğini kabul etmiştir. Ancak bunun yanında mefûlü maah olarak tespit edilen bir kelimenin kendisinden önceki zamir, isim veya ibareye atfının caiz olduğunu da ifade etmişlerdir. Sadece es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkan* adlı eserinde geçen bir rivayete göre Kur'ân'da mefûlü maah olmadığı ifade edilmişse de, es-Suyûtî, bu rivayetin hemen peşinden Kur'ân'da mefûlü maahın olduğunu ifade eden açıklamalarda bulunmuştur. Peşinden de üç ayrı ayette mefûlü maahın olduğunu ve bunların ilki ve en meşhurunun (... فَأَجْعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ... ) “...ortaklarınızla beraber toplanın, ne yapacağınızı kararlaştırın...”<sup>44</sup> ayetindeki (شُرَكَاءَ) kelimesinin olduğunu söylemiştir. İkincisinin (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ... ) “Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi koruyun...”<sup>45</sup> ayetindeki (أَهْلِيكُمْ) kelimesi olup, üçüncüsü ise (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ) “İnkar eden kitap ehli ve müşrikler kendileri apaçık bir delil gelinceye kadar inanacak değillerdir” ayetinde (الْمُشْرِكِينَ) kelimesidir.<sup>46</sup> es-Suyûtî ve diğer nahivciler Kur'ân'da mefûlü maahın varlığını kesin olarak inkâr etmemişlerdir. Ancak mefûlü maah olarak tespit edilen kelimelerin başka şeylere de muhtemel olacağını söylemişlerdir. Bundan dolayı İbn Hişâm el-Ensârî (ö. 761/1360), *Muğ-*

41 Arâf, 7/186.

42 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-İlebbîb*, 470.

43 Bakara, 2/22

44 Yûnus, 10/71.

45 Tahrim, 66/5.

46 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Mısır: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1974), 2: 333.

*ni'l-lebîb* adlı eserinde (لَمْ يَأْتِ فِي التَّنْزِيلِ بِبَيِّنٍ) “*Mefûlü maah, Kur’ân’da kesin olarak gelmedi*” ifadesini kullanmak zorunda kalmıştır.<sup>47</sup> Yani mefûlü maahın Kur’ân’da kesin olarak yer almadığını, mefûlü maah olarak değerlendirilen mansûb kelimelerin ma’tûf olmalarının da muhtemel olduğunu söylemiştir. Buna benzer bir ifadeyi de İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), *el-Bedî'* adlı eserinde kullanmıştır. İbnü'l-Esîr, Kur’ân’da mefûlü maah olarak bilinen kelimelerin başka şeylere de muhtemel olduğunu ifade etmiş ve (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ) ayetini örnek vermiştir.<sup>48</sup>

Muhammed Abdülhâlık Udeyme (ö. 1404/1984), *Dirâsâtün li uslûbi'l-Kur’âni'l-Kerim* adlı eserinde Kur’ân’da yirmi bir yerde mefûlü maah olduğunu tespit etmiştir.<sup>49</sup> Udeyme, İbn Hişâm el-Ensârî'nin kullanmış olduğu (لَمْ يَأْتِ فِي التَّنْزِيلِ بِبَيِّنٍ) “*Mefûlü maah, Kur’ân’da kesin olarak gelmedi*” şeklindeki ifadeyi yazdıktan sonra tespit ettiği ayetleri sıralamıştır. Buna göre müellif, tespit ettiği bu ayetlerde mefûlü maah olabileceğini ve mefûlü maah olarak tespit ettiği kelimelerin başka şeylere muhtemel olabileceğine işaret etmiştir. Udeyme'nin tespit ettiği mefûlü maah olan bu yirmi bir ayetin sayısının çoğalmasa mümkündür. Zira tespit ettiği bu ayetler dışında mefûlü maah üslubunun olduğu kabul edilen ayetlere benzer ayetler tarafımızca tespit edilmiştir.<sup>50</sup>

## 7. Mefûlü Maahın Kur’ân-ı Kerim’deki Anlam Analizi

Mana bir bütün olarak kabul edilirse îrâb mananın bir cüzüdüdür. İrâb olmadan mananın doğru tespit edilmesi düşünülemez. Bundan dolayı bir ayette kelimenin îrâbının tespit edilmesi, o ayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı kuşkusuzdur. Dolayısıyla ayetteki bir kelimenin mefûlü maah olduğu tespit edildikten sonra mefûlü maahın delalet ettiği anlamlar esas alınarak ayete Türkçe karşılık verilecektir. Bu da ayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kur’ân’da az önce bahsedilen yirmi bir yerdeki mefûlü maahlar ile bunlara ek olarak tespit edilen mefûlü maahlara bakılınca bunların genellikle mefûlü maah olduğu kabul edilmekle beraber vâdan önceki müfred kelimeye ya da cümleye atfının da mümkün olduğu ifade edilmiştir. Gerek tefsir kaynaklarında gerekse

47 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb*, 470.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi ilmi'l-Arabiyye*, 1: 175.

49 Bu ayetler için bkz. Muhammed Abdülhâlık Udeyme, *Dirâsâtün li uslûbi'l-Kur’âni'l-Kerim*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts. ), 3: 495-499.

50 Bu ayetler şöyledir: Ali İmrân, 3/20; Enbiyâ, 21/71, Beyyine 98/1, Zari yât, 51/40, Enfâl, 8/14, Mâide, 5/36-59 vb.

nahivcilerin ele aldığı eserlerde bir kelimenin kesin olarak mefûlü maah olduğunu ifade eden bir ibare yoktur. Bu çalışmada Kur'ân'da mefûlü maah olma ihtimali olan birkaç ayet üzerinde duracağız ve bu ayetlerdeki mefûlü maahların delalet ettiği anlamları açıklayacağız.

### 7.1. Yunus, 10/71

وَإِنلِ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ

“Onlara Nuh’un haberini oku! Hani O, kavmine, ‘Ey kavmim! Eğer benim aranızda bulunmam ve Allah’ın ayetlerini hatırlatmam size ağır geliyorsa, bilin ki ben sadece Allah’a dayanıp güveniyorum. O halde siz de ortaklarınızla birlikte toplanın ve ne yapacağınıza karar verin. Yapacağınız iş içinizde bir kaygı olmasın. Bana da mühlet vermeden ne yapmak istiyorsanız yapın.”

Ayette altı çizili olan kısımda vâvdan sonra gelen (شُرَكَاء) kelimesi mefûlü maah olarak kabul edilir.<sup>51</sup> Ancak bunun yanında bazı kaynaklarda bu kelimenin (أَدْعُوا) gibi mahzûf bir fiilin mefûlü bihi olduğu da ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Bu iki ihtimal dışında (شُرَكَاء) kelimesinin (أَمْرُكُمْ) kelimesine atfedilmesi caiz olmaz.<sup>53</sup> Atıf yapıldığında anlam, (أَجْمَعْتُ أَمْرِي وَأَجْمَعْتُ شُرَكَائِي) “Kendi işim hakkında bir karar verdim ve ortaklarım hakkında bir karar verdim” şeklinde olur ki bu da ayetin mefhumuna aykırıdır. Çünkü bu ayette murad edilen –Allah en doğrusunu bilir- ortaklarla beraber karar verilmesidir.<sup>54</sup> Burada (أَجْمَعُ) kelimesi, *bir şeye karar vermek, azmetmek* anlamına gelir.<sup>55</sup> Bahsi geçen ortakların karar vermesi mümkün değildir. Nitekim

51 Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, (Beyrut: Alemü’l-Kutüb, 1988), 3: 27-28; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-mufassal li Zemahşerî*, 1: 442; Ebû Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şüzürü’l-zeheb fi ma’rifeti kelâmi’l-Arab*, thk. Abdülğani ed-Dakr, (Suriye: Şirketü’l-Müttahide li’t-Tevzî’, ts.), 309; Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ ed-Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ân ve beyânuhu* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994), 4: 227.

52 ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 3: 27; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 15: 148; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü müşkilil’-Kur’ân*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, ts.), 135.

53 İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şüzürü’l-zeheb*, 309.

54 Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü’l-merâğî* (Mısır, Mektebetü ve Matba’atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1946), 11: 136.

55 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî-M. Alî en-Neccâr – Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî, (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 1: 473; Ebû’l-Hasen Alî b. Faddâl el-Mücâşî el-Kayrevânî, *en-Nüket fil’-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Abdullah Abdulkâdir et-Tavîl, (Beyrut: Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 2007), 243.

Araplar, (أَجْمَعْتُ عَلَى أَنْ أَقُولَ كَذَا وَكَذَا) "İşime karar verdim" ve (أَجْمَعْتُ أَفْرِي) "Şöyle şöyle demeye karar verdim" şeklinde ifadeler kullanır.<sup>56</sup>

el-Hemedânî (ö. 643/1245), *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eserinde (شُرَكَاء) kelimesinin üç şeyden dolayı mansûb olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan ilki mefûlû maah olmasından, ikincisi bu kelimedenden önce mahzûf bir fiilin olmasından ve üçüncüsü ise (أَفْرَكُمْ) kelimesine atfedilmesindedir.<sup>57</sup>

(شُرَكَاء) kelimesine fiil takdir edilmesinin yanında genel kanaat bu kelimenin mefûlû maah olmasıdır. ez-Zeccâc, (شُرَكَاء) kelimesinden önce gelen vâvin (مع) manasında olduğunu ve (شُرَكَاء) kelimesinin mefûlû maah olduğunu ifade etmiştir. Peşinden de el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) dediği gibi fiil takdir edilmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla bu kelimenin mana bakımından mefûlû maah olması, fiil takdir edilmesi ya da önceki (أَفْرَكُمْ) kelimesine atfedilmesinden daha iyidir. Zira bazı tefsir kaynaklarında (شُرَكَاء) kelimesinden önce gelen vâv harfinin (مع) manasında olduğu ifade edilmiştir.<sup>59</sup>

Kanaatimizce Yûnus sûresi 71. ayetinde vâvdan sonra gelen mansûb (شُرَكَاء) kelimesi, bahsi geçen diğer hususlara muhtemel olmakla beraber mefûlû maahdır. Mefûlû maah olarak kabul edildiğinde ise, "...siz de ortaklarınızla birlikte toplanın ve ne yapacağınızı kararlaştırın..." şeklinde meal verilebilir. Zira mefûlû maah birlikteliğe (musâhebe) delalet eder. Nitekim ülkemizde yapılan Kur'ân meallerinin bir kısmı bu kelimeye mefûlû maah olarak anlam verilmiştir. Mesela "...Artık siz de (bana) ne yapacağınızı ortaklarınızla beraber kararlaştırın ki..."<sup>60</sup> "...Siz de ortaklarınızı toplayıp ne yapacağınızı kararlaştırın..."<sup>61</sup> "...Siz de ortaklarınızla beraber

56 Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hedâ Mahmûd Karâa, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 1: 376.

57 Bkz. el-Müntecab el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmeddîn el-Fetîh, (Medine: Dâru'z-Zaman li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2006), 3: 405-406.

58 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3: 27.

59 Nâsirüddîn Ebü Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, (Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 3: 119; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Muhyiddin el-Bedîvî, (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1998), 2: 33; Ebü Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 3: 124.

60 Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 216.

61 Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3: 123.

*toplanıp yapacağınız işi kararlaştırın...*<sup>62</sup> gibi meallerde (شُرَكَاءَ) kelimesi mefûlü maah olarak değerlendirilmiştir. Ancak bazı meallerde (شُرَكَاءَ) kelimesine mefûlü maah olarak mana verilmemiştir. Mesela “...O halde, bana ne yapacağınıza karar verin ve bu iş için de Allah'a ortak koştuklarınızı da yardıma çağırın...”<sup>63</sup> şeklinde verilen meâlde, (شُرَكَاءَ) kelimesine el-Ferrâ'nın “*Meâni'l-Kur'ân*”ında tercih ettiği gibi (ادْعُوا) fiili takdir edilmiş ve o şekilde ayete meal verilmiştir. Yine bir başka mealde ise “...Siz ve Allah'a ortak koştuğunuz putlar bir araya gelin, (düşünün taşının) keskin kararınızı verin...”<sup>64</sup> şeklinde meâl verilmiştir. Bu meâlden de anlaşılan (شُرَكَاءَ) kelimesi (أَمْرَكُمْ) kelimesine atfedilmiş ve o şekilde anlam verilmiştir.

## 7.2. Ra'd, 13/23

جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ  
“(İşte orası) Adn cennetleridir; oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlarla birlikte girecekler, melekler de her kapıdan yanlarına girerler.”

Bu ayette vâdan sonra gelen (مَنْ), mefûlü maah olarak kabul edilmekle birlikte kendisinden önceki muzmer gaib cemi zamirine de (و) atfı caizdir.<sup>65</sup> Bu ayetteki (مَنْ) hakkında en-Nehhâs (ö. 338/950), *İ'râbu'l-Kur'ân*'ında “Bana göre –Allah en doğrusunu bilir- (مَنْ) merfû konumundadır ve cümlenin takdiri (مَنْ صَلَحَ مِنْ) ‘İşte onlar ve onların babalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlara güzel bir yurt vardır’ şeklinde olur” demiştir.<sup>66</sup> Burada atfı yapılmasını uygun görenlere göre (يَدْخُلُونَهَا) fiilinin sonunda bitişen (ها) mefûlü bihi fasıladır. Dolayısıyla burada atfı yapılmasına engel yoktur.<sup>67</sup> Çünkü hatırlanacağı üzere merfû muttasıl zamire atfı yapılabilmesi için ma'tûf ile zamir arasına ya merfû munfasıl zamir ya da bir fasılanın girmesi gerekirdi.<sup>68</sup>

Bu ayette (مَنْ) ism-i mevsûlü mefûlü maah olarak kabul edilmesi veya kendisinden önceki merfû muttasıl zamire atfedilmesi ayetin anlamında herhangi bir kar-

62 Süleyman Ateş, *Kur'an Kerim'in Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 216.

63 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 216.

64 Abdulkadir Şener ve diğer., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 216.

65 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3: 147; el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3: 676; Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, 5: 116.

66 Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısrî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halil İbrâhîm, (Beirut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2000), 2: 223.

67 el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3: 676.

68 İbn Mâlik el-Ensârî, *Şerhu'l-kâfiyetü'ş-şâfiye*, 3: 1244.

maşıklığa sebep olmamaktadır. Mefûlü maah olarak kabul edilmesi halinde aye-tin meali "...oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlarla birlikte girecekler..." şeklinde olurken, ma'tûf kabul edilmesi halinde ise "...oraya onlar ve babalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlar girecekler..." şeklinde ifade bulur. Dikkat edilirse birinci mealde söz konusu kişilerin, babaları, eşleri, çocukları ve iyi olanlarla birlikte aynı anda cennete girecekleri anlaşılır. Çünkü mefûlü maah zamanda ortaklık gerektirir. Ancak (من) kelimesinin ma'tûf olarak düşünülüp olduğu ikinci durumda ise söz konusu kişiler ile bahsi geçen grupların aynı anda girmeleri mümkünken farklı zamanlarda da cennete girmeleri düşünülebilir. Çünkü ma'tûf ve ma'tûf aleyh arasında zamanda birliktelik aranmaz. Ülkemizde yapılan meal-lerin büyük bir kısmında ise (من) ism-i mevsûlü mefûlü maah olarak çevrilmiştir.<sup>69</sup>

### 7.3. Meryem, 19/68

قَوْرِكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا

"Rabbine yemin olsun ki, onları şeytanları ile birlikte mutlaka toplayacağız. Sonra onları mutlaka cehennemin etrafında diz üstü çöktüreceğiz."

Bu ayette (الشَّيَاطِينَ) kelimesi, mefûlü maah olmakla beraber kendisinden önceki mansûb muttasıl zamirine (هُمْ) atfı da caizdir.<sup>70</sup> Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi muttasıl zamire atfı yapılabilmesi için bu zamirin ya munfasıl bir zamirle te'kid edilmesi ya da araya bir fasılanın gelmesi gerekirdi. Ancak burada mansûb muttasıl zamir (هُمْ) herhangi bir munfasıl zamirle te'kid edilmemiştir. Bu sebeple (الشَّيَاطِينَ) kelimesi buradaki muttasıl zamire atfedilmeyip, mefûlü maah olması tercih edilir. Nitekim birtakım kaynaklarda (الشَّيَاطِينَ) kelimesinden önceki vâv harfinin (مع) manasında olduğu ve bu kelimenin mefûlü maah olduğu vurgulanmıştır.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu ayette vâvdan sonra gelen mansûb (الشَّيَاطِينَ) kelimesinin

69 Bu meâller için bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân- Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Dergah Ofset, 2011), 1: 371; Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3: 284; Akdemir, *Son Çağrı*, 251; *Kur'an*, Şener ve dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 23; Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 251; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 290.

70 Bkz. Mahmûd b. Abdîrahîm Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Müessesetü'l-İmân, 1997), 16: 324; Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*, 6: 132; Ahmed Ubeyd ed-De'âs ve dğr., *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru'l-Münîr ve Dâru'l-Fârâbî, 2004), 2: 248.

71 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3: 338; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilceb-bâr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Tefsîrül-Kurân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Ganîm b. Abbâs b. Ganîm, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3: 306; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmid'il-tenzil*, nşr. Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, 1987), 3: 33; el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 4: 380.



mef'ûlü maah olarak kabul edilmesi, kendisinden önceki mansûb muttasıl zamire atfedilmesinden daha evla kabul edilir. Zira bu durumda, bu ayetteki söz konusu vâv, cümleye *birliktelik/beraberlik* anlamı katar ve bu ayete "...Onları şeytanlar ile beraber mutlaka toplayacağız..." şeklinde meal verilir. Binaen aleyh ayette söz konusu olan kişiler şeytanları ile birlikte dirileceklerdir. Ülkemizde yapılan birçok mealde de (الشَّيَاطِينِ) kelimesi mef'ûlü maah olarak kabul edilmiş ve ona göre ayete mana verilmiştir.<sup>72</sup> Eğer bu ayetteki söz konusu vâv atıf kabul edilip (الشَّيَاطِينِ) kelimesi de kendinden önceki muttasıl (هُمْ) zamirine atfedilirse ayetin anlamı "... onları ve şeytanları mutlaka hasredeceğiz..." şeklinde olurdu.

#### 7.4. Müddesir, 74/11

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا

"Beni, tek olarak yarattığım kişi ile birlikte bırak."

Bu ayette geçen (مَنْ) kelimesinin başında gelen vâv, bazı kaynaklarda maiyyet vâvı olarak ifade edilmiş ve bu ibare mef'ûlü maah olarak kabul edilmiştir. Bunun yanında buradaki vâv harfi, atıf kabul edilip makablindeki yâ-ı mütekellime atfetmenin caiz olduğu da söylenmiştir.<sup>73</sup> Ancak ez-Zerkeşi (ö. 794/1392), burada atıf yapmanın yanlış olduğunu söyler. Çünkü atıf kabul edilirse sanki Allah peygamberine "*beni ve benim yarattıklarımı bırak*" gibi bir şey söylemiş olur. Hâlbuki burada murad edilen "*beni ve onu bırak başa başa bırak*" manasındadır.<sup>74</sup>

Bu ayette üzerinde farklı görüşlerin olduğu tek kelime (مَنْ) değildir. Aynı şekilde (وَحِيدًا) kelimesi hakkında da farklı görüşler vardır. Dolayısıyla ayete anlam vermeden önce kısaca bunlardan da bahsetmekte fayda vardır. Burada (وَحِيدًا) kelimesi hâldir. Bu kelimenin amili, (خَلَقْتُ) ya da (ذَرَّ) emir fiili olması mümkündür. Zira ayete verilecek mana, hâlin amilinin tespit edilmesine bağlıdır. Eğer burada hâl olan

72 Bu meâllerden bir kısmı için bkz. Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3: 612; Akdemir, *Son Çağrı*, 308; Şener ve dğr., Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Medlî*, 308; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 354.

73 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdülmü'îm Halîl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2000), 5: 45; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbil'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (b.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebi ve Şirkâhu, ts.), 2: 1250; Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, 10: 227; Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbil'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29: 150; Ebû Hilâl Ahmed b. Muhammed el-Harrât, *el-Müctebâ min müşkili i'râbil'l-Kurân* (Medine: Mecmau Melik Fehd, 2005), 4: 1385; ed-De'âs ve dğr., *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3: 398.

74 ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 199.

kelimenin amili (حَلَفْتُ) fiili kabul edilirse ayetin manası “Beni, tek başına (malsız ve evlatsız olarak) yarattığım kişi ile bırak” şeklinde olur. Ancak bu ayette hâlin amili (دَى) fiili kabul edilirse o zaman da ayete “Beni, yarattığım kişi ile baş başa bırak” ayete şeklinde anlam verilebilir.<sup>75</sup> Müfessirler burada söz konusu olan kişinin Mekkeli müşrik Velîd b. Muğire olduğu söylemektedirler.<sup>76</sup> Bu da göz önüne alınarak bu ayetin mefhumu iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, anasının karnında aciz ve tek başına yaratmış olduğum o şahsı (Velîd b. Muğire) benimle baş başa bırak, senin onunla bir işin yok, ben ona cezasını veririm, manasındadır. İkinci mefhumu ise, onu benimle baş başa bırak; ben onun cezasını veririm, anlamındadır.<sup>77</sup>

Ayet hakkında verilen bilgiler de göz önüne alınarak vâdan sonra gelen (مَنْ), mefûlû maah olarak kabul edildiğinde ayete “Beni, tek olarak yarattığım kişi ile birlikte bırak” şeklinde anlam verilebilir. Ancak vâv atıf kabul edilip (مَنْ) kendinden önceki mütekellim yâsına atfedilirse o zaman ayete “Beni ve tek olarak yarattığım kişiyi bırak” şeklinde meal verilir. Ancak bu ikinci seçenек anlam açısından ayetin mefhumunu tam olarak yansıtmadığından ülkemizde yapılan meallerde tercih edilmemiştir.<sup>78</sup>

Kur’ân-ı Kerim’de yapı olarak söz konusu ayet gibi iki ayet daha vardır. Bunlar (فَدَرْنِي وَمَنْ يُكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَسْتَنْدِرْهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) “(Resulüm!) Bu sözü yalan sayanlar ile beni baş başa bırak. Biz onları bilmedikleri bir yönden adım adım helake yaklaştıracagız”<sup>79</sup> ayeti ile (وَدَرْنِي وَالْمُكْذِبِينَ أُولَى النَّعْمَةِ وَمَهْلَهُمْ قَلِيلًا) “Nimet içinde yüzen o yalan sayanlar ile beni baş başa bırak ve onlara biraz süre tanı”<sup>80</sup> ayetidir. Bu ayetlerin ilkinde (مَنْ يُكْذِبُ...) ibaresinden önce gelen vâv harfinin, maiyyet vâvi veya atıf olduğu ifade edilmiştir.<sup>81</sup> İkincisinde ise (الْمُكْذِبِينَ) kelimesinden önce gelen

75 Bkz. ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 5: 246; el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i’râbi’l-Kur’âni’l-mecîd*, 6: 286.

76 Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte, (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâs, 2002), 4: 491; et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 19: 23; Ebü’l-Hasan b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Es-bâbu nüzüli’l-Kur’ân*, thk. İlsâm b. Abdulmuhsin el-Hümejdân, (Demmâm, Dâru’l-İslâh, 1992), 447; es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 4: 108.

77 Karaman ve dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 495.

78 Bu meâllerden bir kısmı için bkz. Karaman ve dğr. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 493; Akdemir, *Son Çağrı*, 575; Şener ve dğr., *Altuntaş-Şahin, Kur’an-ı Kerim Meâlî*, 574; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 662.

79 Kalem, 68/44.

80 Müzemmil, 73/11.

81 Bkz. en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, 5: 11; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1985) 2: 751; el-Ukberî, *et-Tibyân fi i’râbil’-Kur’ân*, 2: 1235; el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i’râbi’l-Kur’âni’l-mecîd*, 6: 201.

vâv harfinin yine atıf vâvı olması caiz olduğu maiyyet vâvı da olabileceği söylenmiştir.<sup>82</sup> Dolayısıyla bu ayetlere de Türkçe karşılık verirken söz konusu mefûlü maah olan kelimelere *birliktelik/ beraberlik* anlamı verilebilir. Nitekim birinci ayette “*Sen bu sözü söyleyen söyleyenler ile beni baş başa (beraber/birlikte) bırak...*” şeklinde; ikinci ayete ise “*Sen varlık sahibi yalancılar ile beni baş başa (beraber/birlikte) bırak...*” şeklinde tercüme edilebilir.

### 7.5. Enbiya, 21/79

فَعَمَّئِنَّا هَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعَلَّمْنَا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحُونَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ

“Biz Süleyman’a hüküm vermeyi öğrettik. Biz onların her birine saltanat ve ilim verdik. Dâvûd ile beraber, Allah’a ibadet etmeleri için dağlar ve kuşları onun emrine amade kıldık. Bunları biz yaptık.”

Bu ayette vâvdan sonra gelen (الطَّيْرُ) kelimesinin (الْجِبَالُ) kelimesine atfedilmesi de mefûlü maah olması da caizdir.<sup>83</sup> Burada her iki durum da ayetin mefhumunu bozmamaktadır. Ancak mefûlü maah anlam bakımından daha kuvvetli olan atfın tercih edilmesi daha doğrudur. Zira atıf yapılmasına manevi ve sinâî bir engel yoktur. Nitekim yapılan meallerde de atıf tercih edilmiş ve ona göre anlam verilmiştir. Mesela “...Dâvûd ile birlikte tesbih etmeleri için dağları ve kuşları emrine amade kılmıştık...”<sup>84</sup> “...Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik...”<sup>85</sup> meâllerinde (الطَّيْرُ) kelimesi (الْجِبَالُ) kelimesine ma’tûf olarak çevrilmiştir. Ancak (الطَّيْرُ) kelimesi mefûlü maah olarak kabul edildiğinde ayete “...Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ile beraber kuşları onun emrine verdik” şeklinde anlam verilmesi mümkündür. Bu ayetin bir benzeri de Sebe, 34/10 ayettir:

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ

“Davud’a tarafımızdan bir üstünlük verdik. “Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla beraber ibadet edin” dedik ve demiri ona yumuşattık.”

Bu ayette geçen (الطَّيْرُ) kelimesi bazı kaynaklarda mefûlü maah olarak kabul edilmektedir.<sup>86</sup> Ancak bunun yanında (الطَّيْرُ) kelimesinin üç farklı vechi olduğu da

82 en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 5: 39; el-Mücâşî, *en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 522; el-Ukberî, *et-Tibyân fi irâbil'l-Kur'ân*, 2: 1247; el-Hemedânî, *el-Ferid fi irâbil'l-Kur'âni'l-mecid*, 6: 253.

83 el-Ukberî, *et-Tibyân fi irâbil'l-Kur'ân*, 2: 923; el-Hemedânî, *el-Ferid fi irâbil'l-Kur'âni'l-mecid*, :4 504; ed-De'âs ve dğr., *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2: 293.

84 Akdemir, *Son Çağrı*, 327.

85 Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 327.

86 ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, 4: 243; Sâfi, *el-Cedvel fi irâbil'l-Kur'âni'l-Kerim*, 22: 206.

ifade edilmiştir. Bunlardan ilki -Sibeveyh'e göre- (جِبَالٌ) kelimesinin mahalline<sup>87</sup> ma'tûf olmasıdır. İkincisi (الطَّيْرُ) kelimesinden önce mahzûf bir fiil takdir edilmesi ve sonuncusu ise -ki bu da el-Kisâî'ye göredir- (فَضْلًا) kelimesine atfıdır.<sup>88</sup>

(الطَّيْرُ) kelimesinin i'râbı hakkında kaynaklar da geçen bilgiler dikkate alınınca bu kelimenin mefûlü maah olarak nasp edilmesinin caiz olduğu gibi kendinden önce bahsi geçen kelimelere atfedilmesi de caizdir. Ancak (الطَّيْرُ) kelimesi mefûlü maah olarak kabul edildiğinde bu ayete "...Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla beraber ibadet edin' dedik..." şeklinde anlam vermek gerekir. Ülkemizde yapılan meallerin bir kısmında (الطَّيْرُ) kelimesi (جِبَالٌ) kelimesinin mahalline atfedilmiş ve ona göre ayet Türkçeye çevrilmiştir. Mesela "...Ey dağlar! Onunla birlikte teşbih edin. Ve ey kuşlar, siz de..."<sup>89</sup> ve "...Ey dağlar! Onunla birlikte Allah'ı yücelterek zikredin; Ey kuşlar siz de bu zikre katılın..."<sup>90</sup> çevirileri bu duruma örnek verilebilir. Ancak bazı çeviriler de (الطَّيْرُ) kelimesi mefûlü maah olarak çevrilmiştir. Buna da "...Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin..."<sup>91</sup> ve "...Ey dağlar, kuşların da eşliğinde onunla birlikte Allah'ı tespih edin!..."<sup>92</sup> çevirileri örnek verilebilir.

## Sonuç

Mefûlü maah, atıf yapılması lafzen ve manen doğru olmayan, (مع) manasında, maiyyet vâvından sonra gelen mansûb, müfred isme denir. Bir kelimenin mefûlü maah olması için o kelimedede birtakım şartların olması gerekir. Bunlar mefûlü maahın amilinden sonra gelmesi, öncesinde bir cümle olması, mefûlü maahtan önce gelen vâv (و) harfinin (مع) manasında maiyyet vâvı olması ve mefûlü maahtan cümleye eklenen fazlalık (فَضْلًا) bir isim olmasıdır.

Vâvdan sonra gelen mansûb kelimenin, mefûlü maah olma ya da ma'tûf olma ihtimali bulunmaktadır. Vâvdan sonraki kelimenin durumuna göre bazen mefûlü maah olması vacipken bazen mefûlü maah olması tercih edilir. Bazen vâvdan sonraki kelimenin ma'tûf olması vacipken bazen ma'tûf olması tercih edilir.

87 Zira (جِبَالٌ) kelimesi nekra-i maksûde olup damme üzerine mebnidir. Mahallen ise mansûbttur. Bkz. Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 22: 205.

88 el-Mücâşîi, *en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 397; el-Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbil'l-Kur'ân*, 2: 1064; el-Hemedânî, *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 5: 280;

89 Karaman ve dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 415;

90 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 480.

91 Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 428;

92 Akdemir, *Son Çağrı*, 428.

Mefûlü maahın amili hakkında nahivciler arasında ihtilaf çıkmıştır. Ancak en genel kanaat, mefûlü maahın amilinin kendisinden önce gelen fiil veya fiil gibi amel eden kelimeler (şibih fiil) olduğudur.

Mefûlü maahın Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmadığına dair herhangi bir nahivic görüşü yoktur. Ancak bazıları mefûlü maah hakkında (لَمْ يَأْتِ فِي التَّنْزِيلِ بِبَيِّنَةٍ) “Mefûlü maah, Kur'ân'da kesin olarak gelmedi” şeklinde bir ifade kullanmışlardır. Buna bağlı olarak Kur'ân'da vândan sonra mefûlü maah olarak tespit edilen mahallen ya da lafzen mansûb kelimeler hakkında kesin olarak mefûlü maah denilmemiş, bu kelimelerin mefûlü maah olmaları yanında ma'tûf olma ihtimallerinin de olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda mefûlü maahın ma'tûfa tercih edilmesi, vândan sonraki mansûb kelimenin delalet ettiği anlam, *birliktelik/beraberlik* olup meallerde buna dikkat edilmiştir.

## Kaynakça

- Abbâs Hasan. *en-Nahvu'l-vâfi*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1974.
- Abdülkâhir el-Cürçânî, Ebû Bekr b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cümel*, thk. Alî Haydar. Dimeşk: Mektebetü Mecmau Lüğati'l-Arabiyye. 1982.
- el-Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşii el-Belhî. *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hedâ Mahmûd Karâa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâga*, thk. Yusûf es-Sümeylî. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1981.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Altuntaş, Halil - Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an Kerim'in Yüce Meali*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Dergah Ofset, 2011.
- ed-De'âs, Ahmed Ubeyd - Hümeydân, Ahmed Muhammed – el-Kasım, İsmâil Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru'l-Münîr ve Dâru'l-Fârâbî, 2004.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994.
- ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmîyye, ts.
- Durmuş, İsmail. “Vâv.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 574-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *İrtisâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *et-Teyzil ve't-tekmil fi şerhi kitâbi'l-teshîl*, thk. Hasan Hindâvî. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbîliyye, 2009.

- Ebü'l-Berekât el-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed Kemâlüddîn. *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf bey-ne'n-nahviyyîn*, nşr. Mektebetü'l-'Asriyye. b.y.: Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- el-Ezherî, Hâlid b. 'Abdullah. *Şerhu't-tasrîh 'ala't-tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Suûd. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2000.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahrüddin Kabâve. b.y.: Müessesetü'l- Risâle, 1995.
- el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en- Ne-câtî-M. Ali en-Neccâr – Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- el-Ğalayîni, Mustafa b. Muhammed Selîm. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1993.
- el-Harrât, Ebû Hilâl Ahmed b. Muhammed. *el-Müctebâ min müşkili i'râbi'l-Kurân*. Medine: Mecmau Melik Fehd, 2005.
- el-Hemedâni, el-Müntecab. *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmeddin el-Fetih. Medine: Dâru'z-Zaman li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2006.
- Hudayr, Muhammed Ahmed. *Kadâyâ'l-mef'ûl bihi 'inde'n-nuḥatî'l-Arab*. Mısır: Mektebetü'l-Ence-lü'l-Mısıriyye, 2003.
- İbn Akil, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedâni. *el-Musâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Muğni'l-lebib*, thk. Mazin el-Mübârek ve Muham-med Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sad*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Şerhu şüzürül-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Abdülganî ed-Dakr. Suriye: Şirketü'l-Müttahide li't-Tevzî', ts.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şer-hu'l-kâfiyetü's-şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî. Mekke: Merkezü Bahsî'l-İlmî ve İh-yâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1982.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Muvaffaküddin Ali b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemah-şerî*, thk. Emîl Bedî'Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî fi il-mi'l-Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Aliyüddin. Mekke: Cami'tü Ümmü'l-Kurâ, 1999.
- İbnü'l-Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcihu'l-lüma'*, thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. Mısır: Dâ-ru's-Selâm, 2007.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Ser'î Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdu'l-Huseyn Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf Bağlama Edatları." *Cumhuriyet Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sayı 2 (2012): 163-191.
- Karaman, Hayreddin – Mustafa Çağrırcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- el-Lubedî, Muhammed Samîr Necîb. *Mu'cemü Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*. Beyrut: Dâ-ru'l-Furkân, 1985.

- el-Mâlikî, Ebû Muhammed Bedruddîn b. Alî. *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-me'âni*, thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1992.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrül-merâğî*. Mısır: Mektebetü ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1946.
- el-Mısırî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî. *İ'râbü'l-Kur'an*, thk. Abdülmü'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.
- el-Mücâşî, Ebü'l-Hasen Ali b. Faddâl el-Kayrevânî. *en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullah Abdulkâdir et-Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2007.
- en-Neccâr, Muhammed Abdulazîz. *Diya'us-sâlik ilâ evdahil-mesâlik*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbu'l-Kur'an*, thk. Abdülmün'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2000.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Muhyiddîn el-Bedâvî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Sâfi, Mahmûd b. Abdirrahîm. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1997.
- es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîrül-Kur'an*, Thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sevinç, R. Resul. *Arapça'da Cümle Yapısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1988.
- es-Sîrâfi, Ebû Saîd el-Hasan b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan el-Medhelî ve Alî Seyyid Alî. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2008.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Mısır: Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Mısır: Hey'etü'l-Mısırıyyeti'l-Âmme, 1974.
- Şener, Abdulkadir – M. Cemal Sofuoğlu – Mustafa Yıldırım. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyil-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Talû, Mehmet. *Sarf ve Nahiv İlmi*. İstanbul: Tereke Yayınları, 2012.
- 'Udeyme, Muhammed Abdülhâlik. *Dirâsâtün li uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn. *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*, thk. Abdullah Nebhân. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.

- el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Abdurrahman el-Useymin. Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1986.
- el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fi i'râbil'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. b.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şirkâhu, ts.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbûrî. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*, thk. İsam b. Abdulmuhsin el-Hümejdân. Demmâm, Dâru'l-İslâh, 1992.
- ez-Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kutüb, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidil'tenzil*, nşr. Dâru'l-Kutübi'l-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-Arabî, 1987.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fi sîn'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bû Mulhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- ez-Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.



# أسلوبُ الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربيّ (شعرُ أبي تمام والبُحتريّ نموذجًا)

ملخص: عادةً عندما يدرس النقاد الصورةَ الفنيّةَ في الشعر؛ فإنّهم يتجهون نحو دراسة أساليب علم البيان: التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز بأنواعه. ولا يلتفتون عند دراسة الصورة إلى مباحث علم المعاني وأساليبه وفنونه. وهذا البحث يريد أن يقول: إنّ أساليب علم المعاني لا تقلُّ أهميّةً عن أساليب علم البيان في تشكيل الصورة الفنيّة في الأدب. واختارنا في هذا البحث أسلوبَ (الاستفهام) نموذجًا عن أساليب علم المعاني، وأجرينا الدراسة التطبيقية على شعر أبي تمام والبُحتريّ. وجاء البحث على النحو الآتي:

- تمهيدٌ يتحدّث عن أثر الصورة في الخطاب الأدبيّ. (وسبب اختيار هذين الشاعرين نموذجًا تطبيقياً)
- المبحث الأول: مفهوم الاستفهام بين الحقيقة والمجاز.
- المبحث الثاني: الاستفهام وأثره في إشعار المتلقّي بانفعالات الشاعر.
- المبحث الثالث: الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنيّة.
- نتائج البحث.
- الكلمات المفتاحية: أسلوب الاستفهام، بلاغة، صورة.

## İstifham (Soru) Üslubunun Arap Şiirinde Sanatsal İmgenin Şekillenmesine Etkisi (Ebu Temmam ve el-Buhturi Şiiri Örneğinde)

Öz: Eleştirmenler, şiirdeki sanatsal imgeyi incelediklerinde, genellikle, Beyan ilminin (Teşbih, İstiâre, Kinâye ve tüm çeşitleriyle Mecâz) yöntemlerini kullanma eğilimindedirler. Bu çalışma ise şunu anlatmaktadır: Maani ilminin yöntemleri, sanatsal imgeyi şekillendirmede Beyân ilminin yöntemlerinden daha az önemli değildir. Biz, "İstifhâm üslubunu," Maani ilminin yöntemleri için örnek olarak seçtik ve Ebu Temmam ile el-Buhturi'nin şiirleri üzerine uygulamalı bir çalışma yaptık.

Araştırmamızın şekillenışı şöyledir:

- Ön söz, imgenin edebî söylemdeki etkisi (ve bu iki şairin seçilme sebebi) üzerinde durmaktadır.
- İlk kısım, hakikat ve mecâz arasında istifhâm (soru) üslubunu ele almaktadır.
- İkinci kısım; istifhâm üslubunun, şairin duygularını okuyucusuna iletme üzerindeki etkisine değinmektedir.
- Üçüncü kısım, sanatsal imgenin oluşmasında istifhâmın etkisini belirtmektedir.
- Çalışma, sonuç kısmıyla bitirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Soru (istifhâm üslubu), Retorik, İmge.

## The Effect of the Question Method in Shaping the Artistic Image in Arabic Poetry (Poetry Abu Tammam and Al-Bahtari Model)

**Abstract:** Usually when critics study the artistic image in poetry, they tend to study the methods of the science of statement: (Metaphor shapes like Tashbeeh, Istia'ra, Kinnaya, and Magaz of all kinds).

This study wants to say, the methods of semantics are no less important than the methods of the flag of the statement in shaping the literary image.

We chose (question mode) a model of the methods of semantics, and we conducted an applied study on the poetry of Abu Tammam and al-Buhtari.

The research was as follows:

- Preface talks about the impact of the image in the literary discourse.
- The first topic: the concept of questioning between truth and metaphor.
- The second topic: The impact of questioning on conveying the feelings of the poet to the recipient.
- The third topic: the impact of the question in shaping the artistic image.
- Search result.

**Keywords:** Question Method, Rhetoric, Image.

## تمهيد: أثر الصورة في الخطاب الأدبي.

لا ريب في أن الأدب يمتاز من الأنشطة الإنسانية الأخرى بأنه نشاطٌ تخيليٌّ يقوم على إيهام المتلقي، ولعل هذا التخييل أو الإيهام هو أهم عناصر الخطاب الأدبي.

وإن استكشاف أثر الصورة في الخطاب الأدبي يقود إلى البحث في مفاهيم «الأدبية» و«الشعرية»، ويقود بالضرورة إلى دراسة معمّقة لـ «عناصر الخطاب الأدبي» التي تميّزه من الخطاب التواصلي المباشر.

ولامراء في أننا عند دراسة المفاهيم السابقة سوف نرى الصورة الفنية حاضرةً وبقوة في كل منها، وما يعيننا في دراستنا هذه أن نبين طرفاً من أثر الصورة في الخطاب الأدبي عموماً، ورصد ذلك في شعر الشعارين العباسيين أبي تمام (ت ٢٣١هـ / ٨٤٥م)، والبحتري (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٧م) خصوصاً.

وفي البداية لا بد لنا أن نتفق حول مفهوم «الصورة الفنية»؛ إذ ترى هذه الدراسة أن الصورة غير منحصرة بما تعارفنا عليه باسم الصورة في علم البيان (التشبيه، والاستعارة، والكناية، والمجاز اللغوي والمرسل...)؛ لأن علم البيان اقتصر على دراسة الصورة الفنية من جهة ما يتصل بالحقيقة والخيال، وأطراف التشبيه... دون الالتفات إلى العناصر الأخرى التي تسهم في تشكيل الصورة الفنية في الأدب.

إلا أن هذه الفنون؛ أقصد التشبيه والاستعارة وأصراهما ما هي إلا جزء من مكونات الصورة الأدبية العامة التي تُضفي على النص الأدبي رونقه وحيوته.

لذا فإننا إذا قلنا: إن فنون علم المعاني تسهم في تشكيل الصورة الفنية العامة فلعلنا لا نكون شططنا عن الصواب؛ لأننا نرى أن الصورة في الأدب مفهوم واسع يدخل فيه الاختيارات اللغوية للشاعر، وموسيقى الألفاظ والتراكيب، والخيالات والرموز والأساطير، والتأثير العاطفي في المتلقي، فضلاً عن المحتوى المعنوي... الخ. لذا فإننا نرى أن قصر مفهوم الصورة على ما عرفناه في مباحث علم البيان هو تضيق الواسع.

وقد تنبّه لذلك أكثر من ناقد؛ منهم الناقد الفرنسي جيرار جينيت (Gérard Genette) (ت ٢٠١٨م) عندما قال: «البلاغيون الجدد يقصرون البلاغة على الاستعارة التي هي مرتكز مبدأ (التشابه)، وعلى الكناية التي هي مرتكز مبدأ (التجاوز)...، وتاريخ البلاغة منذ (كوراكس) إلى يوم الناس هذا؛ هو تاريخ تضيق عام، حين حوّلت البلاغة - تدريجياً - من الفصاحة إلى الشعر.»<sup>١</sup>

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجًا)

ولا شكّ بأنّه ثمة تعريفات وتصوّرات عديدة ومتباينة ومُتَشَعِّبَةٌ حول مفهوم الصورة الفنية، ولا سيّما بين النقاد الغربيين؛ فضلاً عن اختلافاتهم في تحديد ماهية كلّ من المفاهيم الآتية: (الصورة الذهنيّة- الصورة البلاغيّة - الصورة الفنيّة - الصورة الأدبيّة)، إلّا أنّ هذه التباينات ليست ساحة دراستنا؛ فلا مجال لاستعراضها هنا؛ لأنّ تشعب مفهوم الصورة وغموضه ليس بالأمر اليسير على غرار ما درسنا في كتّاب القزوينيّ (ت ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م) والسكّاكيّ (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) رحمهما الله تعالى.

ومع ذلك فإنّي لا أجدُ بدءاً من عرض تعريف الصورة عند (Cecil Day-Lewis) الذي يرى أنّ الصورة هي: «رسم قوامه الكلمات المشحونة بالأحاسيس والعاطفة. ٣»

ونحن لا نستطيع أن نزعم بأنّ هذه المقولة تمثّل تعريفاً دقيقاً ومعيارياً للصورة؛ إلّا أنّها تُعبرُ بإيجاز وإحكام عن أثر الصورة في خيال المتلقّي وعاطفته، وتنغمس في ذلك التعبير الذي يجعلنا نتجرّأ على القول: إنّ الصورة الفنيّة في الأدب ينبغي أن تُدرّس في مجال علم النفس إضافة إلى مجال النقد الأدبيّ.

ونعتقد أنّ الصورة هي مدارّ الخطاب الأدبيّ، وفهمها هو المحور الذي تدور حوله كلّ محاولات فهم أسرار الفعل الإبداعيّ في الأدب، والسؤال هنا: إذا اطّرخنا من الأدب الصورة والتّصوير فماذا يبقى لنا؟ إنّ جواب هذا السؤال مفتاح من مفاتيح الولوج إلى فهم أسرار تشكّل الخطاب الأدبيّ.

ونؤمن أنّ العلاقة بين الصورة والأدب علاقة عضويّة فيها كلّ لا يتجزّأ، ولا تُتخيّل حياة الأدب من غير الصورة؛ كما لا تُتخيّل حياة الإنسان من غير القلب.

ونستطيع القول: إنّ الصورة الفنيّة من أهمّ اللّبنات التي يستخدمها الشعراء في بناء قصائدهم وتجسيد مشاعرهم وأحاسيسهم، والتعبير عن أفكارهم وتطلّعاتهم وتصوّراتهم للإنسان والواقع والكون.

والسؤال الذي يفرّض نفسه هنا: لماذا اخترنا أبا تمام والبحرّي دون غيرهما من شعراء العربيّة، بل لماذا لا نكتفي بشاعر واحد يكون مجالاً للدراسة التّطبيقية؟

٢ للاستزادة في هذا الموضوع تُنظر المراجع الآتية: عليّ البطل، الصورة في الشعر العربيّ حتى آخر القرن الثاني الهجريّ، (بيروت: دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨١م). مصطفى ناصف، الصورة الأدبيّة، (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٦م). عليّ صبح، الصورة الأدبيّة تاريخ ونقد، (دمشق: دار إحياء الكتب العربيّة، بلا تاريخ). جابر عصفور، الصورة الفنيّة في التراث النقيديّ والبلاغيّ، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣م).

٣ سيسيل دي لويس، الصورة الشعريّة ترجمة أحمد نصيف الجنابي، (الكويت: مؤسسة الخليج، ١٩٨٤)، ٨١.

لا يخفى أن أبا تمام وتلميذَه البحترِي يُمثَلان مدرستين فتيّتين في الشّعر العربي القديم؛ بأمارَة المَعارك التّقديّة التي دارت حول شعر الرّجلين خلال العصور؛ وقد صنّف في ذلك كُتُب كاملة؛ منها كتاب «الموازنة بين شعر أبي تمام والبُحترِي» لأبي القاسم الأمديّ (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م)، وغير ذلك من الكتب التي تناولت موضوع المقايسة بين مذهبي الرّجلين في نظم الشّعر.

فقد كان شِعْرُ البحترِيّ وفيّاً لـ «عمود الشّعر» وشروطه التي اختطّها النّقاد الأوائل، على حين نجد شِعْرَ أستاذه أبي تمام مُتمرّداً على قوانين عمود الشّعر، ولا سيّما في نسج الصّورة الفنيّة في الأدب، وخاصة في باب الاستعارة.

وكان البحترِيّ - كما ذهب أكثر النّقاد - صاحب طبع؛ أي كان شعره مطبوعاً، بخلاف أبي تمام الذي يُعدُّ رائد مدرسة الصّنعَة والتّصنيع في الأدب؛ كما هو مشهور بين المشتغلين في حقل النّقد في الأدب العربيّ القديم. ولأجل هذا التّبأين آثرنا اختيار هذين الشّاعرين مضماراً للتّحليل في هذه الدّراسة.

## المبحث الأول: مفهوم الاستفهام بين الحقيقة والمجاز:

حقيقة الاستفهام أن يتوجّه المتكلّم إلى المخاطب بسؤالٍ عن أمرٍ مجهولٍ لديه، يطلب منه أن يُعلّمه بأمره، ويتنظر منه جواباً يكشفُ له غامضاً، أو يُزيلُ كِبساً، أو يُزحِجُ به تردّداً بين أمرين...، ويكون ذلك بإحدى أدوات الاستفهام المخصوصة.<sup>٤</sup>

ولكنّ الاستفهام أكثر أساليب الإنشاء خروجاً عن أصله الوضعيّ، لذا نرى أسلوب الاستفهام أكثر دورانه على الألسنة - وخاصةً في اللّغة الأدبيّة - على سبيل المجاز؛ وذلك حين يكون السائل عالماً بالجواب، فيكون الاستفهام مفارقاً معناه الحقيقي؛ لمقاصد شتى تُفهم من السّياق الذي ورد فيه الكلام، ويُعيّنهُ المقام وقرائن المقال والحال، وهذا مجال رحبٌ لإيها الملتقي وتشكيل الصّورة الفنيّة في الأدب.

ووجه التّخيل في الاستفهام المجازيّ أن عبارته لها معنى ظاهرٌ وآخر باطنٌ، والبُلغاء يستغنون بعبارات الاستفهام عن ذكر الألفاظ الدالّة دلالةً صريحةً على ما يقصدون التّعبير عنه من المعاني، وجماليّة المعاني المفهومة من هذا الاستفهام آتية من التّعبير عنها بصورة غير مباشرةٍ أوّلاً، وأن هذه المعاني تُتّصّدُ بذلك الملتقي وتفاعله مع النّصّ ثانياً.

٤ يُنظر: أبو يعقوب السّكاكيّ (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م)، مفتاح العلوم تحقيق عبد الحميد هندواويّ، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ٢٠٠٠م)، ٤١٨. وأدوات الاستفهام إحدى عشرة، هي: (الهمزة - هل - ما - من - متى - أيان - أين - كيف - أتى - كم - أي).

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجاً)

وقد اجتهد علماء اللغة العربية في بيان الأغراض والنكت التي يخرج إليها الاستفهام المجازي؛ حتى استوت عند بعضهم أربعين غرضاً، مع أن هذه المسألة عصية على الإحصاء والإحاطة؛ ذلك أنها تبع للمقام وقرائن الحال والمقال التي تتغير وتتجدد وتباين.

فمن هؤلاء العلماء ابن جني (ت ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م) إذ يقول: «وذلك أن المستفهم عن الشيء قد يكون عارفاً به - مع استفهامه في الظاهر عنه - لكن غرضه في الاستفهام عنه أشياء؛ منها: أن يري المسؤول أنه خفي عليه؛ لسمع جوابه عنه، ومنها أن يتعرف حال المسؤول؛ هل هو عارف بما السائل عارف به؟، ومنها أن يري الحاضر غيرهما أنه بصورة السائل المسترشد لماله في ذلك من الغرض. ومنها أن يعد ذلك لما بعده مما يتوقّعه، حتى إن حلف بعداً أنه قد سأله عنه حلف صادقاً فأوضح بذلك عذراً. ولغير ذلك من المعاني التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها وبسببها»<sup>٥</sup>.

ثم إن الاستفهام المجازي نفسه قد يفهم التركيب الواحد منه على أوجه، فلا يكون ظاهر الدلالة إلا إن أعيد في سياقه، ونظر إلى القرائن من حوله، ورزق مُتلقياً ذواقة ذا حس بلاغي سليم؛ كما في قوله تعالى: {يَوْمَ نَقُولُ لِحَبْنَمَ هَلْ أَمْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ} [ق: ٣٠].

فالله جلّ جلاله يسأل نار جهنم إن كانت امتلأت، وهذا سؤال العارف، وهو كما يقول ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م): «مقصود به ترويع المدفوعين إلى جهنم ألا يطمعوا في أن كثرتهم يضيئ بها سعة جهنم، فيطمع بعضهم أن يكون ممن لا يوجد له مكان فيها، فحكاها الله في القرآن عبرة لمن يسمعه من المشركين...، والاستفهام في {هل امتلأت؟} مُستعمل في تنبيه أهل العذاب... على وجه التعريض»<sup>٦</sup>.

فتجيب النار بسؤال: {هل من مزيد؟}، وهذه العبارة الاستفهامية قد تفهم على وجهين:

- أولها: أن النار تطلب المزيد من الكافرين، وهذا يشيكم هي ظمأى لتعذيب هؤلاء الداخلين فيها وكأنتها في شوق لهم، ويشي أيضاً باتساعها لكل كافر.

٥ يُنظر: أحمد مطلوب (ت ٢٠١٨م)، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ط ١، ٢٠٠٦م)، ١٨١-١٩٤. لخص الأغراض التي يخرج إليها الاستفهام المجازي، وبلغت نحو أربعين غرضاً. ويُنظر: ابن عبد الحق العمري الطرابلسي (ت ١٠٢٤هـ)، درر الفوائد المستحسنّة في شرح منظومة ابن الشحنة في علوم المعاني والبيان والبديع تحقيق سليمان العميرات، (بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠١٨م)، ٢٧٢-٢٨٠.

٦ يُنظر: عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م)، الخصائص تحقيق محمد علي نجار، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط ٤، ١٩٩٩م)، ٤٦٦-٤٦٧.

٧ يُنظر: الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٨٤م)، ٣١٧/٢٦.

- وثانيهما: أنّ النَّارَ تَتَعَجَّبُ من كثرة المُدخَلين فيها، فسأل: {هل من مزيد؟} لإظهار اندهاشها من كثرة هؤلاء الكافرين الذين أدخلوا فيها.

وكلا الوجهين جائز، ونبه المفسرون عليهما، وكلاهما أسهم في تشكيل الصورة، وروّع قلوب المذنبين؛ بأن جهنّم كبيرة وأعداد الداخلين فيها كبيرة أيضاً، ومن هنا نلمح أثر الاستفهام المجازي في إثراء النَّصِّ الأدبيّ.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ أسلوب الاستفهام إن كان على أصله (طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل) أمر ليس له كبير شأن في البلاغة، ولا يتجاوز استعمال النحوي، أمّا ما له كبير قدر عند أهل البلاغة والتفسير والأدب فهو الاستفهام المجازي الذي لا يبحث عن إجابة محدّدة، ولا يُدرّك مرماةً إلا بمعرفة السّياق وقرائن الأحوال.

وقد أشار إلى ذلك السّكاكيّ (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) بقوله: «واعلم أنّ هذه الكلمات [يقصد أدوات الاستفهام] كثيراً ما يتولّد منها أمثال ما سبق من المعاني بمعونة قرائن الأحوال؛ فيقال: ما هذا؟ ومن هذا؟ لمجرد الاستخفاف والتحقير...»<sup>٨</sup>، وتبعه التفتازانيّ (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م) بالقول: «ثمّ إنّ هذه الكلمات الاستفهامية كثيراً ما تُستعمل في غير الاستفهام؛ ممّا يناسب المقام بمعونة القرائن»<sup>٩</sup>.

وإنّ في كلامها نصّاً على خطر المعرفة بالسّياق وقرائن الأحوال في توجيه معنى الاستفهام، وعلى هذا مدار ما سترى من الكلام على المعاني التي قد ينزاح إليها الاستفهام، والتي قد توقع المتلقّي في الإيهام إن غيّبت عنه قرائن الأحوال والسّياق.

وسلف أن علماء البلاغة اجتهدوا في إحصاء المعاني المجازية التي يخرج إليها الاستفهام؛ كالأمر، والنهي، والنفي، والتشويق، والتعجب، والتنبيه على ضلال، والتمني، والتهمك، والسخرية والاستخفاف، والاستبطاء، والاستعباد، والتكثير، والتعظيم، والتقرير، والإنكار، والتّهويل، والوعيد والتهديد، والإيناس، والتّحسّر...، وهذه المعاني التي جيء بها إنّما هي على سبيل المثال؛ إذ

٨ يُنظر: جار الله الزّخشيّ (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، الكشّاف عن حقائق التّأويل وعميون التّنزيل في وجوه التّأويل تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوّض، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٩٩٨م)، ٦٠٢/٥.

٩ يُنظر: السّكاكيّ، مفتاح العلوم، ٤٢٤.

١٠ يُنظر: سعد الدّين التفتازانيّ (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م)، المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) تحقيق عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٧م)، ٤١٩.

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجًا)

لا سبيل إلى حصر المعاني المستفيضة المتكاثرة التي يمزج إليها الاستفهام.

وقد أفاد شعراء العربية من هذه الخصيصة الأسلوبية في تشكيل الصورة الفنية في قصائدهم، وفي التعبير عن الحالات النفسية التي تعترهم.

ومن ذلك قول العباس بن الأحنف (ت ١٩٢/٨٠٨م): [الطويل]

بَكَيْتُ عَلَى سِرْبِ الْقَطَا إِذْ مَرَرْنَا بِـ      وَقُلْتُ، وَمِثْلِي بِالْبُكَاءِ جَدِيرٌ  
أَسْرَبَ الْقَطَا! هَلْ مَن يُعِيرُ جَنَاحَهُ؟      لَعَلِّي إِلَى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أَطِيرُ<sup>١١</sup>

فالعاشق هنا لا يستفهم، ولا يطلب من الطير أن تُخبره إن كانت على استعداد بأن تُعيره جناحها أم غير مُستعدة، وإنما هي أُمّية، وهنا تظهر جليّة جماليّة الاستفهام في إنزال المستحيل منزلة الممكن؛ لبيان عظم الشوق في نفس العاشق، ويظهر أثر الاستفهام في رسم صورة العاشق المشوق المذبذب. ومن أمثلة أثر الاستفهام المجازي في تشكيل صورة بديعة تُغني عن التشبيه والاستعارة والكناية قول أبي فراس الحمداني (ت ٣٥٧هـ/٩٦٨م) حكاية عن حبيبته التي تتجاهله وتساءل من هو: [الطويل]

تُسأَلُنِي: (مَنْ أَنْتَ؟ وَهِيَ عَليْمَةٌ      وَهَلْ بَقِيَتْ مِثْلِي عَلَى حَالِهِ نَكْرٌ؟  
فَقُلْتُ كَمَا شَاءَتْ، وَشَاءَ لَهَا الْهَوَى:      قَتِيلِكَ، قَالَتْ: أَيُّهُمْ؟ فَهَمْ كُنُّرٌ<sup>١٢</sup>

إننا لتلمس في هذين البيتين سحر الاستفهام الموهم الذي يراود منه الاستخفاف بقدر المسؤول عنه، ففي قولها: (مَنْ أَنْتَ؟) استخفاف بقدر الحبيب الشاعر.

وربما لو استعمل الشاعر أنواع الصور المعهودة في علم البيان لما استطاع أن يُعبّر عن صورة ضعف العاشق واستبداد المعشوق بهذه الطريقة الأدبية الرشيقة.

١١ يُنظر: العباس بن الأحنف (ت ١٩٢/٨٠٨م)، ديوان العباس بن الأحنف تحقيق عائكة الخزرجي، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٥٤م). ١٤٣. السرب: الجماعة من الطير. القطا: نوع من الطيور بحجم الحمام يعيش في الصحراء. جديرٌ: لا تقي. هويت: أحببت.

١٢ يُنظر: أبو فراس الحمداني (ت ٣٥٧هـ/٩٦٨م)، ديوان أبي فراس الحمداني تحقيق سامي الدّهان، (بيروت: برعاية المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٤م). ٢٠١-٢١١. فتى: هنا بمعنى الرجل الكريم ذو النجدة. نكر: جهالة. يُنظر: لسان العرب، (فتى - نكر).

وكذلك بقوله: (هل بُغِيَ مثلي على حاله نُكْرُ؟! ) فهذا الاستفهام قد نهض بعبء التعبير عن الدهشة والذهول والإحساس بالاستخفاف الذي أصاب الشاعر من معشوقته التي عرفت مقامها في قلبه فتدللت.

وربما لو شبه الشاعر نفسه بعصفور يتأوه في يد حبيبته، أو غير ذلك من التشبيهات لما استطاع أن يُصوِّرَ لنا حاله كما فعل عندما استعان بأسلوب الاستفهام.

وأما قولها: (أيهم؟) ففيه كل ما نشأ من معاني الدَّهَاءِ والخِيَلَاءِ، ومكْرِ النَّسَاءِ، واستبداد المعشوق، وحبِّ الحُبِّ.

وأما قول أبي البقاء الرندي (ت ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) في رثاء مُدن الأندلس الزائلة: [البيسط]

فاسألْ بَلَنَسِيَّةً: ما شأنُ مُرْسِيَّةٍ

أم أينَ شاطِئَةٍ، بل أينَ جِيَانُ؟

وأينَ قرطبةُ دارُ العلومِ، فكُم

مِنَ عالِمٍ قد سَمَا فيها لهُ شأنُ؟<sup>١٣</sup>

فإنه - وإن كان في الظاهر استفهاماً - ليس سوى تفجّع وتحسّر؛ لأنَّ أبا البقاء يبكي بألم حواضر الأندلس التي سقطت في أيدي الإفرنج، ويتذكّر عهد العزِّ والحضارة التي نشرها المسلمون في تلك الدِّيار. فجاءت هذه الاستفهامات المنشورة كأثمة تنثر هموم قلبه وكبده الحزى، استفهامات تصوّر هول الفاجعة، وكأنَّ هذه الاستفهامات عصارة الألم الذي عاشه المسلمون بفرق حواضرهم في الأندلس.. وإنَّ هذه الأسئلة -على بساطتها- أعنت عن تشبيهات واستعارات كثيرة تصوّر قلاع الأندلس وقصورها وطبيعتها وأنها وما مساجدها ومكتباتها وازدهار الحركة العلمية فيها... إلخ.

وقد توسّع الطائيان كغيرهما من بلغاء العرب في إشراب الاستفهام معاني آخر تخرج على حقيقته، إلا أنَّهما برعا في جعل هذا الاستفهام أداة تخييل وإيham للسامع تُشعره بما يعتمل في صدر الشاعر من مشاعر وأحاسيس مكتومة لا يبوِّح بها، وأسهم الاستفهام في شعرهما في رسم الصورة الشعرية، كما سيأتي.

١٣ يُنظر: المَقَرِّي التلمساني (ت ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م) بفتح الطَّيْب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٦٨-١٩٩٧م)، ٤/ ٤٨٧. بلنسية، مرسية، شاطبة، جيان، قرطبة: أساء مدن أندلسية مشهورة. سَمَا: علا وارتفع. شأن: شأن وقدر.



أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجاً)

وبالجُملة فإن الاستفهام حيث يمتنع حملُه على حقيقته؛ فلا بُدَّ أن يُلتمَس له معنى بلاغيّ يكشفُ عن سرِّ تشكيله الجماليّ وائتلافه مع مُكوّنات النّظم الأخرى في السّياق ذاته، وإنّ هذا المعنى البلاغيّ يتعدّزُّ على المتلقّي تحديده إلّا بمعونة السّياق وقرائن الأحوال، ومتى غابت القرائن والسّياق عن المتلقّي فإنّه مُعرّضٌ للوقوع في الوهم، وإنّ العبارة الاستفهامية الواحدة قد توحى للمتلقّي - بعد اطلاعه على كلّ الحيثيات المحيطة بها - بمعانٍ عدّة تجتمع في العبارة نفسها، ولا حصرَ للمعاني المجازية التي قد ينزاح إليها الاستفهام، ولا ضابطَ لأكثرها سوى الذّوق المرهف، والطّبع الأدبيّ السّليم، والتّبصّر في القرائن والسّياقات.

### المبحث الثاني: إيهام الاستفهام وأثره في إشعار المتلقّي بانفعالات الشاعر.

إنّ خروج الاستفهام على مُقتضى الظاهر في الشعر عامّة وفي شعر الطائيين مجالٌ خصبٌ للإيهام وتوسيع دلالات الكلام؛ فالاستفهام الحقيقي له إجابة واحدة، وكفى.

أما الاستفهام المجازي في شعر الطائيين - كما في شعر غيرهما من الفحول - فإنّه ينطوي على دلالتين؛ دلالة نحويّة مفهومة من صيغة الاستفهام المعروفة مع ما تطلبه الأداة، ودلالة أخرى تُعبّر عن أعماق الشاعِرِ وخلجات رُوحه، فضلاً عمّا تفعله من إثارة المتلقّي لِيُسهِمَ هو في ملء فراغات النّصّ الأدبيّ.

كما أنّ الشاعِرَ الذي يستفهم مُتعبجاً ينقل إلى المتلقّي التّعجب وكذا التّعظيم والتّحقير والإنكار والحيرة، فالطائيان غيرهما إنّ أراد الواحد منهما أن يُعبّر عن معنى وهو لا يرغب في التّصريح به لجأً بدهائه إلى الاستفهام المجازي؛ لِيُشعِرَ المتلقّي بما يشعُر به دون أن يبوَحَ له صراحةً، وليستدرج المخاطبَ لإدراك المراد الحقيقي من السّؤال، أو ليحمل هذا المخاطبَ على أن يُقرّ هو بها سكّت عنه الشاعِر.

فضلاً عمّا في هذا الأسلوب من تمكين للمعنى في نفس المتلقّي قياساً بما لو أُلقي إليه هذا المعنى صراحةً، فالشاعِرُ يُحمّل أسلوب الاستفهام عبء التّعبير عن مشاعره التي لا يبوَحُ بها، ومن أمثلة ذلك في شعر أبي تمام ما قاله يُصوّرُ حزنه وأساه في رثائه جاريةً كانت ترعاه في أخريات حياته بقوله: [الطويل]

أَلَمْ تَرَنِ خَلَيْتُ نَفْسِي وَشَانَهَا  
وَلَمْ أَخْفَلِ الدُّنْيَا وَلَا حَدَثَانَهَا؟  
لقد خَوَّفَتْنِي النَّائِبَاتُ صُرُوفَهَا  
ولو أَمَتَّتْنِي مَا قَبِلْتُ أَمَانَهَا  
وكيفَ على نارِ اللَّيَالِي مُعْرَسِي  
إذا كَانَ شَيْبُ العَارِضِينَ دُخَانَهَا  
يقولون: هل يبكي الفتى لخريدةٍ  
متى ما أرادَ اعتاضَ عَشْرًا مَكَانَهَا؟  
وهل يستعِضُّ المرءُ مِنْ حَمْسٍ كَفَّهُ  
ولو صاعَ مِنْ حُرِّ اللَّجِينِ بِنَانَهَا!<sup>١٤</sup>

صورةُ الأسى والإحساسِ بالفَقْدِ والشُّعورِ بالوَحشةِ بعدَ غيابِ الأُنيسِ الذي يَرعى شَأْنَهُ (أَلَمْ تَرَنِ) صورةُ خَلَيْتُ نَفْسِي وَشَانَهَا، سُؤَالُ النَّفْسِ لِلنَّفْسِ، سُؤَالٌ يُقَرِّرُ الوَاقِعَ، وَيُبَدِي الخِيبَةَ بِهِ لِعَدَمِ تَوَقُّعِ نَزْوِلِ هَذَا المِصَابِ..، وَسُؤَالٌ لَنَا نَحْنُ المِتَلَقِّينَ؛ لِيُقَرِّرَ فِينَا زُهْدَهُ هَذَا الدُّنْيَا بعدَ رَحِيلِ الأَحَبَّةِ، وَلِيَدُلَّ عَلَى إِحْسَاسِهِ بِالقَهْرِ وَعَدَمِ الأَمَانِ بعدَ فَقْدِ شَقِيقَةٍ رُوحِهِ، تِلْكَ الجَارِيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَرعَاهُ وَهُوَ طَاعِنٌ فِي السَّنِّ، وَقَدْ أَرَادَ أَنْ يُشْعِرَنَا بِاسْتِفْهَامِهِ:

أَلَمْ تَرَنِ خَلَيْتُ نَفْسِي وَشَانَهَا  
وَلَمْ أَخْفَلِ الدُّنْيَا وَلَا حَدَثَانَهَا؟

أَنَّ الجَارِيَةَ الَّتِي أَعطَتْهُ السَّكِينَةَ عِنْدَمَا ارْتَحَلَتْ أَخَذَتْ مَعَهَا كُلَّ الخُيُوطِ الَّتِي رَبطَتْهُ بِالحَيَاةِ، أَلَا تَرَى مِنْ هَذَا الاستِفْهَامِ أَنَّ رَحِيلَهَا قَدْ أَسَلَمَهُ إِلَى الزُّهْدِ وَإِلَى القَلْبِ مِنَ العَدَا؟ ثُمَّ يَسْأَلُ (كيفَ)؛ لِيَدُلَّ عَلَى العَجْزِ النَّفْسِيِّ الَّذِي يَتَّبَعُهُ فِي ذَلِكَ المَوْقِفِ العَصِيبِ، فَكيفَ يَعْرِفُ الفَرْحَ سَبِيلًا إِلَى قَلْبِهِ الَّذِي أَدْمَاهُ المِصَابُ الجَلَلُ، بعدَ مَا فَقَدَ مَنْ كَانَ يَحِوِّطُهُ بِالحُبِّ وَالْحَنَانِ وَيُشْعِرُهُ بِالدَفءِ وَالأَمَانِ، وَقَدْ دَقَّ نَاقُوسُ الشَّيْبِ؟.

ويَلوُمُهُ أَصْحَابُهُ: (جَارِيَةٌ أَنْتِ، جَارِيَةٌ ذَهَبَتْ... مَا المِشْكَلَةُ فِي ذَلِكَ؟ وَلِمَ الدُّمُوعُ وَالبُكَاءُ؟)، فَيُفَنِّدُ رَأْيَهُم بِالاستِفْهَامِ الإِنْكَارِيِّ؛ وَكيفَ هُوَ لَاءٌ - وَيَبْهَتُهُم مَلَأَى بِجَوَارٍ، لَا يَعْرِفُونَ لِاحْدَاهُنَّ اسْمًا - كيفَ لَهُمْ أَنْ يُشْعِرُوا بِمَا يَكَابِدُهُ أَبُو تَمَامٍ مِنْ فَقْدِ جَارِيَتِهِ الَّتِي كَانَتْ أَكثَرَ مِنْ جَارِيَةٍ؛ لِهَا كَانَ بَيْنَهُمَا مِنْ الأُلْفَةِ وَالمُودَّةِ وَالعَطْفِ، كيفَ لَهُمْ أَنْ يَدْرِكُوا شُعُورَهُ بِالقَدِّ وَالضَّعْفِ بعدَ فِرَاقِهَا؛ لِذَا أَجَابَهُم بِقَوْلِهِ:

١٤ يُنظر: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي (ت ٢٣١هـ/ ٨٤٥م)، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢هـ/ ١١٠٩م) تحقيق محمد عبده عزام، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١م)، ٤/ ١٤٢-١٤٣. لم أخفل: لم أهتم ولم أكثر. الحدّثان: مصائب الدهر. خريدة: فتاة عذراء، والمقصود هنا جاريته المتوفاة. خمس كفّه: أصابع اليد. اللجين: الفضة. البنان: رؤوس الأصابع.

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجًا)

وهل يستعيبُ المرءُ منْ حَمْسٍ كَفَّهْ  
ولو صاغَ منْ حَرِّ اللُّجَيْنِ بنائها!

بأصابع اليد يقوى المرءُ على قبْضٍ ما يريدُ، فيشعرُ بالقُدرةِ والسَّطوةِ، وإنْ حلَّ محلَّها أصابعُ من فضةٍ فإِثْمًا لا يُغني عنه شيئًا، ما أروعَ هذا الاستفهامَ الممزوجَ بتشبيهه ضمنيًّا، فالجاريةُ المحزونُ عليها هي اليدُ التي كانت تُشعرُ الشاعِرَ بالقُدرةِ والأمانِ عندما ترعاهُ وتحنو عليه، وكُلُّ الجوارِي إنْ حلَّلنَ مكائِها سيكُننَ كأصابعٍ من فضةٍ؛ منظرُها جميلٌ، ولكن لا يُتَمَعُّ بهنَّ؛ لأنَّ الشاعِرَ ليس في حاجةٍ إلى الخِدمة والرَّعاية فحسب، فهذا أمرٌ مُجيدٌ أيُّ جارية، ولكنه في حاجةٍ إلى العطف والحنان والذِّفء، إلى مَنْ يُفرِّحُه في شِخوخته هذه، إلى مَنْ يشعرُ بالأمانِ، ويحاولُ أن يُجِلي عنه الهمومَ والأوجاعَ، إنَّه مُحتاجٌ إلى رفيقٍ دربٍ وأنيسٍ رُوحٍ، لا إلى جاريةٍ تغسلُ وتطهو. لقد أوكلَ الشاعِرُ إلى الاستفهامِ أن يُشعرَ المتلقِّينَ بمشاعِرِهِ وشكواه، فاستتمَّ هذا الأسلوبُ خيرَ استشار.

أما البحرّيُّ فإِنَّه من أمهرِ الشعراءِ في توظيفِ الاستفهامِ للتعبيرِ عن مشاعِرِهِ ومواقفه من قضايا الكونِ والوجودِ الإنسانيِّ، ومن ذلك قوله في الدَّهرِ والأَيامِ: [الطَّويل]

أفي العَدْلِ أنْ يَشقى الكَريمُ بِجَورها  
ويأخُذُ منها صَفَواها الفُعدُذُ الوَعْدُ؟<sup>١٥</sup>

في هذا الاستفهامِ نقرأُ كُلَّ معاني السُّخْطِ على جورِ الزَّمانِ وَعَبِيته، وفيه عدمُ الرِّضا بالواقعِ والتَّمردُ عليه؛ لعدمِ إنصافِهِ في قِسمةِ الحظوظِ، كُلُّ تلكِ المعاني مع مشاعِرِ العَصَبِ والاستياءِ والنِّقمةِ نجدها حاضرةً في استفهامِهِ السَّابِقِ، مع معنى النِّفي، وكأنَّه يقولُ: ليس ذلك عدلاً، بل هو الظُّلمُ أشدُّ الظُّلمِ.

ومثُلُ هذا الاستفهامِ الذي فيه سُخْطٌ على أهلِ زمانِهِ قوله: [الطَّويل]

فَوا أَسفِي! حَتامَ أسألُ ما نَعاً؟  
وأمنُ حَواناً؟ وأعتبُ مُدُنِبا؟<sup>١٦</sup>

وقد قال البحرّيُّ يذكُرُ الشَّبَابَ ويسألُ عنه في مَطَلَعِ مِدْحَةٍ: [الطَّويل]

أكانَ الصِّبا إلاً خيالاً مُسلماً  
أقامَ كَرَجِ الطَّرْفِ، ثمَّ نَصَرَمًا<sup>١٧</sup>

١٥ يُنظر: الوليد بن عبيد البحرّي (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، ديوان البحرّي تحقيق حسن كامل الصبري، (القاهرة: دار المعارف،

ط ١، ١٩٦٣م، ١/ ٧٤٥. الجور: الظلم. الفُعدُذُ: الجبان الذي يتكاسل عن فعل المكرمات. الوغد: الدنيء والأحق.

١٦ يُنظر: البحرّي، ديوان البحرّي، ١/ ١٩٧. أعتبُ: أسترضي.

١٧ يُنظر: البحرّي، ديوان البحرّي، ٤/ ٢٠٨٧.

استطاعَ هذا الاستفهامُ أن يُكتفَ رؤيةَ الشاعرِ لذاته وللكونِ من حوله، وأن يجلو شيئاً من مشاعرِ الأسي والحنينِ عندَ شيخٍ يستعيدُ ذكرياتِ شبابٍ ولى مع ذكرياته العطرة... مع الحُبِّ القديمِ الذي ما زالَ يُداعِبُ القلبَ، ولى مع الفروسيّةِ والنفوانِ اللذينِ طالما افتخرَ الشاعرُ بهما، إنّه ربيعُ العمرِ.. مرَّ بالشاعرِ مُرورَ الكرامِ، ثم مضى ليودِعَ في قلبهِ أسي وحسرةً لا تُعبرُ:

أَكَانَ الصَّبَا إِلَّا خَيْالاً مُسَلِّماً      أَقَامَ كَرَجِعِ الطَّرْفِ، ثُمَّ تَصَرَّ مَا

إنّه سؤالُ الشَّيخِ المَقهورِ الذي يَحِينُ إلى أَيَّامِ الفُتوةِ والجَمالِ، استفهامٌ أَفادَ التَّقريِرَ، وأفادَ النَّفْيَ، (لم يكنْ إلا..)، وقد شكَّلَ أسلوبُ قَصْرِ عَزِيزِ الوجودِ، قد لا تجدهُ عندَ الأكثرينِ من الفُحولِ، والمهمُّ أنَّ البَحْرِيَّ أوكلَ إلى الاستفهامِ أن يَبوحَ بكلِّ ما يعتصرُ قلبه من مشاعرٍ وخواطرٍ وأحاسيس.. دونَ أن يَبوحَ بأيِّ منها، وكأنّه يتمنّى أن تعودَ تلكَ الأيامُ الجميلةَ.

وهنا نتذكَّرُ قولَه مُستفهِماً: [البسيط]

هَلِ الشَّبَابُ مُلِمٌّ بِي فِرَاجِعَةً      أَيَّامُهُ لِي فِي أَعْقَابِ أَيَّامِي؟<sup>١٨</sup>

إنَّ بَكاءَ البَحْرِيَّ على الشَّبَابِ وأَيَّامِهِ هو تحسُّرٌ على أَيَّامِ الحُبِّ الغابرِ.. إنّه بَكاءٌ على المرأةِ الحَسْنةِ، فهو يسألُ قائلاً:

أَبَعَدَ الشَّبَابِ المُتَنَصِّى فِي الدَّوَابِّ      أُحَاوِلُ لُطْفَ الوُدِّ عِنْدَ الكَوَاعِبِ؟<sup>١٩</sup>

فهو يستبعدُ أن يُفْلِحَ بالإقبالِ على العِندِ الحِسانِ بعدَ أن ذهبَت نِصارَةُ الشَّبَابِ وروْنُقه، وحلَّت قَتامةُ المشيبِ، وإن كنتُ أظنُّ الكواعِبَ ههنا رمزاً لِمَلذَّاتِ الدُّنيا ورغائِبِها.

وفي المعنى نفسه يقولُ متسائلاً: [الطويل]

وَمِنْ أَيْنَ أَصْبُو بَعْدَ شَيْبِي، وَبَعْدَمَا      تَأَلَّى الحَلِيَّ أَنْ ذَا الشَّيْبِ لَا يَصْبُو؟!<sup>٢٠</sup>

والغريبُ في ديوانِ البَحْرِيَّ إنّه كثيرُ الرَبْطِ بين الاستفهامِ والبُكاءِ على الشَّبَابِ، والاستفهامُ في هذا السِّياقِ كثيرٌ ما يُفيدُ بَثَّ الأسي والتَّحسُّرِ على ذلكَ الزَّمانِ الجميلِ، ومثُل ذلكَ قولُه سائلاً عن أَيَّامِ الشَّبَابِ مُتَحسِّراً عليها: [السريع]

١٨ يُنظر: البَحْرِيَّ، ديوانِ البَحْرِيَّ، ٤/٢٠٩٦.

١٩ يُنظر: البَحْرِيَّ، ديوانِ البَحْرِيَّ، ١/١٠٨.

٢٠ يُنظر: البَحْرِيَّ، ديوانِ البَحْرِيَّ، ١/١٢٣.

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجاً)

جَلَوْتُ مِرَاتِي، فَمَا لِيَتَنِي  
تَرَكْتُهَا، لَمْ أَجُلْ عَنْهَا الصَّدَا  
كِي لَا أَرَى فِيهَا الْبِيَاضَ الَّذِي  
فِي الرَّأْسِ وَالْعَارِضِ مِنِّي بَدَا  
يَا حَسْرَتَا ! أَيْنَ الشَّبَابُ الَّذِي  
عَلَى تَعَدِّيهِ الْمَشِيبُ اعْتَدَى؟  
إِنَّ مَدَى الْعُمُرِ قَرِيبٌ، فَمَا  
بَقَاءُ نَفْسِي بَعْدَ قُرْبِ الْمَدَى؟<sup>٢١</sup>

(أينَ الشَّبَابُ الَّذِي عَلَى تَعَدِّيهِ الْمَشِيبُ اعْتَدَى؟) يَتَحَسَّرُ الْبَحْرِيُّ أَلَمًا عَلَى ذِكْرِ الشَّبَابِ وَالْقُوَّةِ بَعْدَمَا تَفَوَّقَ عَلَيْهِ الضَّعْفُ وَانكَسَرَ عُنْفُوَانُهُ، (فَمَا بَقَاءُ نَفْسِي بَعْدَ قُرْبِ الْمَدَى؟) ثُمَّ يُعَبِّرُ عَنْ فُنُوطِهِ وَيَأْسِهِ وَزُهْدِهِ فِيهَا بَقِي مِنْ عُمُرِهِ الْآيِلِ إِلَى الزَّوَالِ... هَذَا التَّسَاؤُلَانُ يُلَخِّصَانِ عَصَارَةَ التَّجْرِبَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ لِلْبَحْرِيِّ الْإِنْسَانِ، إِنَّهُ اسْتَفْهَمَ حَائِزٌ.. يَفِيضُ أَسَى وَجَزَعًا عَلَى فَقْدِ الشَّبَابِ، إِنَّهُ يَكْتَفُفُ هَذَا الْإِحْسَاسَ الْمُهَيِّمُونَ عَلَيْهِ بِسْؤَالِهِ: (فَمَا بَقَاءُ نَفْسِي بَعْدَ قُرْبِ الْمَدَى؟) إِنَّهُ لَا يَرَى الْحَيَاةَ الْحَقِيقِيَّةَ إِلَّا فِي تَأَلُّقِ الشَّبَابِ الْمَشْتَعِلِ بِعَوَاطِفِ الْحُبِّ وَانْدِفَاعِ الشَّبَابِ.

وقوله: [الخفيف]

كَيْفَ أَغْدُو مِنَ الصَّبَابَةِ خِلْوًا  
بَعْدَمَا رَاحَتِ الدِّيَارُ خَلَاءً؟<sup>٢٢</sup>

فَإِنَّ اسْتَفْهَامَهُ (كَيْفَ أَغْدُو مِنَ الصَّبَابَةِ خِلْوًا) يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّ الْأَحْزَانَ وَالْأَشْوَاقَ قَدْ تَمَلَّكَتْهُ، فَلَا يَسْتَطِيعُ إِفْلَاتًا مِنْ أَسْرِهَا، وَأَنَّهُ صَارَ أَخَا حُزْنٍ بَعْدَ خَلَاءِ هَذِهِ الدِّيَارِ مِنْ أَهْلِهَا الَّذِينَ طَالَمَا أَحَبَّهُمْ وَأَحْبَبُوهُ.

وَمِثْلَهُ مِنْ اسْتَفْهَامِ الْبَحْرِيِّ الَّذِي يُعَبِّرُ عَنِ الشُّوقِ وَالْحَنِينِ وَالْمِ الْبِعَادِ وَالنَّوَى قَوْلُهُ: [الوافر]

سَلَامُ اللَّهِ كُلَّ صَبَاحِ يَوْمٍ  
عَلَيْكَ، وَمَنْ يُبَلِّغُ لِي سَلَامِي؟  
أَأَتَّخِذُ الْعِرَاقَ هَوًى وَدَارًا  
وَمَنْ أَهْوَاهُ فِي أَرْضِ الشَّامِ؟<sup>٢٣</sup>

وقوله: [الكامل]

رَحَلُوا... فَأَيَّةَ عَبْرَةٍ لَمْ تُسَكِّبِ  
أَسْفَاءُ؟ وَأَيُّ عَزِيمَةٍ لَمْ تُغْلَبِ؟<sup>٢٤</sup>

٢١ يُنْظَرُ: الْبُحْرِيُّ، دِيْوَانِ الْبَحْرِيِّ، ١ / ٦٥.

٢٢ يُنْظَرُ: الْبُحْرِيُّ، دِيْوَانِ الْبَحْرِيِّ، ١ / ١٣.

٢٣ يُنْظَرُ: الْبُحْرِيُّ، دِيْوَانِ الْبَحْرِيِّ، ٣ / ١٩٣٢-١٩٣٣.

٢٤ يُنْظَرُ: الْبُحْرِيُّ، دِيْوَانِ الْبَحْرِيِّ، ١ / ٧٨.

فَكُلُّ الْعَبْرَاتِ سَكَيْتَ حُزْنَاً وَأَلَمًا عَلَى فِرَاقِ الْأَحَبَّةِ..، وَكُلُّ الْعَزَائِمِ خَارَتْ وَصَعُفَتْ بَعْدَ أَنْ  
أَوْدَعَهَا رَحِيلُ الْأَحْبَابِ حَسْرَةً دَائِمَةً لَا تُقْلَعُ.

ومن الاستفهام الذي يُعبرُّ عن مشاعرِ الشوقِ والاحتراقِ بنيرانِ الهوى قولُ أبي تمام: [الطويل]

وَيَا حَلِيَّ الصَّدْرِ مِنْ لَوْعَةِ الْهَوَى حَشَا لَسْتُ أُدْرِي جَمْرَةٌ هِيَ أَمْ حَشَا؟<sup>٢٥</sup>

قَبْلَ الْكَلَامِ عَلَى الْاسْتِفْهَامِ فِي هَذَا الْبَيْتِ لَا بُدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ إِلَى الْمَفَارِقَةِ بَيْنَ شَطْرَيْهِ، فَقَلْبُهُ جَمْرَةٌ أَحْرَقَتْهَا  
تَبَارِيحُ الْهَوَى، وَالْمَحْبُوبِ (حَلِيَّ الصَّدْرِ) لَا يُبَالِي لِأَمْرِ الشَّاعِرِ الَّذِي أَذَابَهُ الْوَجْدُ وَشَقَّهَ الْهَيْامُ، أَمَّا  
الْاسْتِفْهَامُ الْمَسْبُوقُ بِالنَّفْيِ (لَسْتُ أُدْرِي جَمْرَةٌ هِيَ أَمْ حَشَا؟) فَإِنَّهُ عَبَّرَ عَنْ عُمُقِ مُعَانَاةِ الشَّاعِرِ  
وَالْتِهَابِ نِيرَانِ الصَّبَابَةِ وَالْجَوَى فِي قَلْبِهِ، وَأَفَادَ أَيْضاً تَشْبِيهًا بَلِيعًا مُبَالِغًا فِيهِ، فَالشَّاعِرُ لِشِدَّةِ التَّهَابِ  
الْحُبِّ فِي قَلْبِهِ التَّبَسُّعَ عَلَيْهِ الْأَمْرَ، فَمَا عَادَ يَدْرِي أَقَلْبُ هَذَا أَمْ جَمْرَةٌ مُتَّفِدَةٌ؟

ومن استفهام أبي تمام الذي يبوِّحُ بمشاعره قوله في رثاءِ البطلِ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَيْدِ الطَّائِيّ: [الطويل]

أَمِنْ بَعْدِ طَيِّ الْحَادِثَاتِ مُحَمَّدًا يَكُونُ لِأَثْوَابِ النَّدَى أَبْدَأَ نَشْرُ؟!

إِذَا شَجَرَاتُ الْعُرْفِ جُدَّتْ أَصْوَلُهَا فِي أَيِّ فَرْعٍ يُوجَدُ الْوَرَقُ النَّضْرُ؟

لَيْنَ أُبْغِضَ الدَّهْرُ الْخَوْزُونَ لَفَقْدِهِ لَعَهْدِي بِهِ مِمَّنْ يُحِبُّ لَهُ الدَّهْرُ

وَكَيفَ احْتِمَالِي لِلْسَّحَابِ صَنِيعَةً بِإِسْقَائِهَا قَبْرًا وَفِي لَحْدِهِ الْبَحْرُ!<sup>٢٦</sup>

فَقَدْ أَفَادَ أَبُو تَمَّامٍ هُنَا فِي التَّعْبِيرِ عَنِ مَشَاعِرِ الْحُزْنِ وَالْأَسَى لِفَقْدِ الطَّائِيّ مُحَمَّدٍ، وَمَشَاعِرِ التَّعْظِيمِ  
وَالْإِكْبَارِ وَالْإِعْجَابِ بِهَذَا الْبَطْلِ، فِي الْبَيْتِ الْأَوَّلِ يَسْتَفْهَمُ عَلَى جِهَةِ النَّفْيِ أَوْ الِاسْتِعْجَادِ؛ وَقَدْ فَقَدَ  
الْأَمَلَ بِحَيَاةِ النَّدَى وَالْجُودَ بَعْدَ وَفَاةِ مُحَمَّدٍ، وَكَأَنَّهُ أَصْلُ الْكَرَمِ فِي هَذَا الْكُونِ، وَلِذَا أَتَى الْاسْتِفْهَامُ  
الْمَمْزُوجَ بِالشَّرْطِ الْإِفْتِرَاضِيِّ:

إِذَا شَجَرَاتُ الْعُرْفِ جُدَّتْ أَصْوَلُهَا فِي أَيِّ فَرْعٍ يُوجَدُ الْوَرَقُ النَّضْرُ؟

٢٥ يُنظر: البُحُورِيُّ، ديوان البحتري، ٤ / ٢٢٧.

٢٦ يُنظر: أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ٤ / ٨٣-٨٤.

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجاً)

لِيُشَكَّلَ مع ما قبله تشبيهاً ضمنيّاً وتمثيلاً معاً؛ فرحيل المرثي يعني رحيلاً لصفحات الكرم؛ فإنه يُعزُّ أن يُوجدَ مثل ذلك الفتى السخيّ بعد اليوم، بل إن الخير والوجود بعده إلى زوال، ويؤكد ذلك باستفهامٍ غرضه التّقيُّ القاطع، عندما يقول:

إذا شجرات العُرفِ جُدَّتْ أصولها ففِي أَيِّ فَرْعٍ يُوجَدُ الوَرَقُ النَّضْرُ؟

وقبل الاستفهام الثالث أبدع الشاعرُ في تصويرِ عظمة هذا المرثي:

لَيْنٌ أَبْغَضَ الدَّهْرُ الحَوُونَ لِفَقْدِهِ لَعَهْدِي بِهِ مِمَّنْ يُحِبُّ لَهُ الدَّهْرُ

أبدع في تصوير عظمة المرثي بإظهار المفارقة بين أمرين: هما أن الناس أضحت تكره الدهر لأنه أضرّ بهم وحرّمهم من البطل محمد، وقد كان هذا الدهر يُحبُّ قبلاً لأجل وجود محمد فيه، ثم يأتي الاستفهامُ التعجّبيُّ الذي يُفيدُ التّعذّر:

وكيف احتمالي للسحابِ صنيعاً بإسفاؤها قَبْراً وفي لَحْدِهِ البَحْرُ!

ليُعبرَ أيضاً عن الأسى لفقد هذا البطل الطائي، وعن الإعجاب ببطولته وشجاعته المنقطعة النظير.

ولننظر إلى الاستفهامات المتتابعة التي يسوقها البحرّي في عتابه الفتح بن خاقان: [الكامل] ٢٧

أُحْلَفِي - يا فَتْحُ - أنت وظاعنٌ في الظاعنين، وشاهدٌ ومُعَيَّبِي؟

ماذا أقولُ إذا سئِلْتُ فَحَطَنِي صِدْقِي، ولم يَسْتُرْ عَلَيَّ تَكْذُوبِي؟

ماذا أقولُ لِشامتين يَسْرُهم ما ساءني، ولِمُنْكَرٍ مُتَعَجِّبِي؟

أأقولُ: مَغْضُوبٌ عَلَيَّ؟! فَعِلْمُهُم أن لست مُعْتَذِراً، ولستُ بِمُذْنِبٍ!

أم هل أقولُ تَخَلَّفْتُ بي عِنْدَهُ حَالٌ... فَمَنْ ذا بَعْدَهُ مُسْتَصْحَبِي؟<sup>٢٧</sup>

إنّ استفهاماته هذه عبرت عن كلّ مشاعره المختلطة دفعةً واحدة، ففي نفسه حُرقةٌ وآلمٌ من الفتح الذي استغنى عنه بعد ما كان بينهما من الودّ وطيبِ الصُّحبة (أُحْلَفِي - يا فَتْحُ - أنت وظاعنٌ)، وشعورٌ بالخوف من شاتة الأعداء، فهو لا يريد أن يَضَعَ اللّومَ على جهته؛ لأنّه يرى نفسه مظلوماً غير

مُذْنِبٍ، وَلَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَصْعَعَ اللَّوْمَ عَلَى سَيِّدِهِ الْفَتْحَ لِأَنَّهُ وَفِي لَأَيامِ الْوِدَادِ، وَهُوَ لَا يَكْذِبُ لِأَنَّهُ صَادِقٌ:

ماذا أقول إذا سئلتُ فحطني صدقي، ولم يسئُر عليّ تكذبي؟  
ماذا أقول لشامتين يسرُّهم ما ساءني، وللمنكرٍ مُتعجبٍ؟

وإننا نلاحظ أن الشاعر يُلحُّ في أسئلته (ماذا أقول؟)، و(أقول...؟) لِيَدُلَّ على شِدَّةِ أَلَمِهِ وَخَوْفِهِ مِنْ شِمَاتِهِ الْحَاسِدِينَ، وَكَأَنَّهُ يَقُولُ لِلْفَتْحِ: أَيُّضِيكَ أَنْ أَقُولَ عَلَى نَفْسِي كَذَا وَكَذَا؟، وَسؤالُهُ هَذَا يَعْتَصِرُ الْمَأْمُومَ وَأَسَى عَمِيقِينَ مِنَ الْوَزِيرِ الَّذِي زَهَدَ فِي صُحْبَتِهِ، وَإِنَّكَ تَرَى فِي سؤَالِهِ نِعْمَاتِ الْحُزْنِ وَالصَّعْفِ الَّتِي تَرْجُو الْوَزِيرَ بِأَنْ يَعُودَ عَنْ مَوْقِفِهِ، وَفِيهِ اسْتِعْطَافٌ لِقَلْبِهِ وَإِرْضَاءٌ لِعُرُورِهِ أَيْضاً.

### المبحث الثالث: إيهام الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية.

استثمر الطائيان أسلوب الاستفهام ووظفاه فنيًا في رسم الصور المخيِّلة، على نحو مدهش تراه عند كليهما؛ فهذا أبو تمام أراد أن يمدح خالدًا الشيباني، فلم يقل له: أنت الجواد الكريم البدول السخي، بل رسم له صورة الكريم المعطاء الذي دونه كلُّ الكرماء من خلال السؤال والجواب بينه وبين أهل حبيناء: [الطويل]

يقول أناس في حبيناء عاينوا  
عمارة رجلي من طريف وتاليد  
أصادفت كنزاً أم صبحت بغارة  
ذوي غرة حاميم غير شاهد!  
فقلت لهم: لا ذا، ولا ذاك ديدني  
ولكنني أقبلت من عند خالد<sup>٢٨</sup>

إن في استفهام أهل حبيناء المزوج بألوان الاندهاش والذهول والاستغراب ما يُبْنِئُكَ عن عَظَمِ ما حَمَلَ أَبُو تَمَّامٍ مِنَ الْعَطَايَا وَالْهَيَاتِ وَالْجَوَاهِرِ وَالنِّيَابِ؟ سَأَلُوا عَنْ غَارَةٍ أَوْ كَنْزٍ، لَا عَنْ كَرِيمٍ أَوْ أَمِيرٍ؛ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْعَطَاءِ لَا يُتَوَقَّعُ أَنْ يُجَوِّدَ بِهِ الْمُرءُ عَنْ رِضَى وَسَمَاحَةٍ، وَكَانَ الْجَوَابُ أَنَّهُ آتٍ مِنْ عِنْدِ خَالِدِ الشَّيْبَانِيِّ... الْكَنْزُ الدَّائِمُ وَالْغَارَةُ الْمَشْرُوعَةُ، وَهَلْ ثَمَّةُ أَمْدُحٍ مِنْ ذَلِكَ؟ إِنَّ جَمَالِيَّةَ الْاسْتِفْهَامِ هُنَا أَثَرَتْ الْمَدْحَ وَطَعَّتْ عَلَى الْمَشْهَدِ، وَلَمْ يَكُنْ تَشْبِيهًُ أَوْ اسْتِعَارَةً لِيُحَقِّقَ مَا حَقَّقَ سؤَالُهُمْ مِنْ جَمَالِ التَّصْوِيرِ وَإِقْنَاعِ الْمُتَلَقِّي بِالْفِكْرَةِ الْمُخْتَبِئَةِ وَرَاءَ هَذَا الْاسْتِفْهَامِ، وَهِيَ جُودُ الْمَدُوحِ.

٢٨ يُنظر: أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ٥/٢.



أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجًا)

ومثل ذلك فَعَلَ في تصويرِ ممدوحٍ آخَرَ (أبي الغيث): [الكامل]

ما للخطوبِ طَعَتْ عَلَيَّ كَأَنهَا      جَهَلْتُ بِأَنَّ نَدَاكَ بِالْمِرْصَادِ!  
ولقد تراءتني بأَمْنَعِ جَنَّةٍ      لَمَّا بَرَزْتُهَا، وَأَنْتَ عِتَادِي<sup>٢٩</sup>

فالشاعر يتساءل مُتَعَجِّبًا: ما لهذه الخطوبِ تُحاوِلُ إرغامي؟ وكأَنها لا تَعْقِلُ، ولا تدري بأن ندى أبي الغيثِ يَمْنَعُنِي منها. إنَّ أبا تمام بهذا الاستفهام قد جَعَلَ كَرَمَ ممدوحه كَأَنَّهُ مُسَلِّمَةٌ وبديهة في أذهان الجميع، وكُلُّ مَنْ لا يعرفُ بجود أبي الغيث فهو جاهل (كأَنها جَهَلْتُ بِأَنَّ نَدَاكَ بِالْمِرْصَادِ)، وكَأَنَّ كَرَمَ أبي الغيث قد عمَّ الكون، فلم يَعُدْ يُقْبَلُ من أحدهم أن يجهره، وكان جود أبي الغيثِ وفَرَطَ سخائه مما يُعَلِّمُ بِالضَّرُورَةِ، أيُّهَا أبلغُ: التَّشْبِيهُ البليغُ (أبو الغيث بحر) أم هذا الاستفهام الذي رَسَمَ أسمى صور الكرم، وقد زاد الصورة جمالاً ومبالغة حين جعل (الخطوب) تتحاشاه بعد أن علمت بمساندة أبي الغيث له، وكأنه يقول: مَنْ وَجَدَ أبا الغيثِ فإِذَا فَقَدَ؟ وَمَنْ فَقَدَ أبا الغيثِ فإِذَا وَجَدَ؟ والبحرّيُّ يرسم بالاستفهام صورة الرَّجُلِ الكريم الشجاع على نحو لا مزيد في الحُسنِ عليه إذ يقول: [الخفيف]

سَلْ بِهِ إِنْ جَهَلْتُ قَوْلِي، وَهَلْ يَجُ      هَلْ ذُو النَّاطِرِينَ هَذَا الضِّياءُ؟<sup>٣٠</sup>

هذا نفي قاطع، وإنكار بل تسفيه لكلِّ مَنْ يجهل عظمة الممدوح؛ لأنَّه في الكرم والشجاعة أعرَفُ من الشمس اشتهاراً (في نظر البحرّي)، وقد استطاع هذا الاستفهام أن يُحَقِّقَ المبالغة في المدح، ولو أتى الشاعر بصيغ الصورة التقليدية (فلان بحر) و(فلان أسد) لَمَا استطاع أن يرسم هذه الصورة التي أفادها الاستفهام ههنا.

ومن توظيف أبي تمام للاستفهام في تخيل صورة الشجاع قوله: [البيسي]

أعيا علي - وما أعيا بمشكلة -      بِسَنَدَبَايَا، وَيَوْمَ الرَّوْعِ مُحْتَبِدُ  
مَنْ كَانَ أَنْكَأَ حَدًّا فِي كِتَابِهِمْ      أَنْتَ أَمْ سَيْفُكَ الْمَاضِي أَمْ الْأَحَدُ؟<sup>٣١</sup>

٢٩ يُنظر: أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ١٣/٢.

٣٠ يُنظر: البحرّي، ديوان البحرّي، ١٥/١.

٣١ يُنظر: أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ١٦-١٧.

إِنَّ الشَّاعِرَ قَدْ أَعْيَاهُ أَمْرٌ وَأَشْكَلَ عَلَيْهِ، فَرَاخَ يَسْأَلُ مُتَعَجِّبًا: مَنْ الَّذِي هَزَمَ الْأَعْدَاءَ وَقَرَّحَهُمْ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ؛ بِأَسْ أَبِي سَعِيدٍ؟ أَمْ سَيْفُهُ؟ أَمْ نَحْسُ يَوْمِ الْأَحَدِ؟ وَقَدْ كَانَ الْمَنْجُمُونَ يَزْعُمُونَ أَنَّ «أَوَّلَ سَاعَةٍ مِنْ الْأَحَدِ مَنْحُوسَةٌ»<sup>٣٢</sup>.

ما هذا السُّؤالُ الموهَمُ؟ فقد أرَادَ الشَّاعِرُ أَنْ يَصْنَعَ التَّشْبِيهَ الْبَلِيغَ الْمَقْلُوبَ مِنْ خِلَالِ السُّؤَالِ بَهِيئَةِ الْمَرْتَدِّ...؛ إِنَّهُ سَوَّأَلَ الْعَارِفَ الْخَبِيرَ الَّذِي يَرِيدُ أَنْ يُوهَمَكَ أَنْ سَبَبَ الْإِنْتِصَارِ قَدْ التَّبَسَّ عَلَيْهِ لِشِدَّةِ الشَّبْهِ بَيْنَ مَمْدُوحِهِ وَالسَّيْفِ؛ حَتَّى حَارَ فِي أَمْرِهِ وَأَطْلَقَ هَذَا السُّؤَالَ.

وَأَمَّا (الْأَحَدُ) فَلَمَّا أَنْ تَفَهَمَهُ بِمَعْنِيَنِ: الْأَوَّلُ أَنَّهُ يَقُولُ لَهُ: أَنَا حَاطِرٌ مَنِ الَّذِي حَقَّقَ النَّصْرَ أَنْتَ أَمْ سَيْفُكَ أَمْ يَوْمُ النَّحْسِ عَلَى الْكُفَّارِ؟ أَوْ أَنَّهُ أَطْلَقَهُ عَلَى السُّخْرِيَةِ مِنَ الْمَنْجُمِينَ الَّذِي يُتَّبِطُونَ الْعَزَائِمَ بِأَقْوَالِهِمْ - وليس يَوْمٌ عَمُورِيَّةٌ مَنَّا بَعِيدٌ - فَهُوَ يُعَرِّضُ بِالْمَنْجُمِينَ بَدَهَاءٍ لَا نَظِيرَ لَهُ، وَيَمْدَحُ الْقَائِدَ بِأَنَّهُ انْتَصَرَ بِرَعْمِ كُلِّ الْمَزَاعِمِ الَّتِي حَاوَلَتْ إِخَافَتَهُ وَتَثْبِيطَ عَزِيمَتِهِ، وَلَكِنَّ أَجْمَلَ مَا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ هُوَ الْإِعْتِرَاضُ (وَمَا أَعْيَاهُ بِمُشْكِلَةٍ):

أَعْيَاهُ - وَمَا أَعْيَاهُ بِمُشْكِلَةٍ - بِسَنْدِ بَايَا، وَيَوْمُ الرَّوْعِ مُحْتَشِدٌ  
مَنْ كَانَ أَنْكَأَ حَدًّا فِي كِتَابِهِمْ أَنْتَ أَمْ سَيْفُكَ الْمَاضِي أَمْ الْأَحَدُ؟

فهذه الجملة الاعتراضية غرضها المبالغة في التشبيه؛ وكأنه يقول لك: أنا لم يُشكِلْ عليَّ أمرٌ قطُّ، إلَّا أن شِدَّةَ شَبْهِكَ بِالسَّيْفِ فَتَكَأَ وَجِدَّةَ وَفُورَةَ أَدْخَلَنِي فِي الشَّكِّ مَنْ هُوَ مُقَرَّحُ الْفِرْسَانِ أَنْتَ أَمْ السَّيْفُ؟ وَمِنْ اسْتِفْهَامِ الْبَحْتَرِيِّ الَّذِي يُسْهِمُ فِي تَشْكِيلِ الصُّورَةِ قَوْلُهُ يَهْجُو أَحَدَهُمْ: [الوافر]

وَهَلْ يُشْفَى السَّبَابُ مِنْ ابْنِ لُؤْمٍ دَيْءٍ لَيْسَ يُؤْلِمُهُ السَّبَابُ؟<sup>٣٣</sup>

يَرِيدُ أَنْ يَقُولَ لَنَا: إِنَّ كُلَّ التَّشْبِيهَاتِ وَالصُّوَرِ وَالْكِنَايَاتِ الَّتِي تَصِفُ الْمَرْءَ بِالْبُخْلِ وَالْجُبْنِ وَالْوَضَاعَةِ تَضِيقُ عَنْ تَوْصِيفِ دِنَاءَةِ هَذَا الْمَهْجُورِ وَضَعَتِهِ وَخِسَّتِهِ، إِنَّهُ سَوَّأَلَ بِغَرَضٍ تَقْرِيرِ النَّفْيِ؛ لِيَشْعَرَ كُلُّ مَتَلَقٍّ عِنْدَمَا يُجِيبُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِالصُّورَةِ الْقَبِيحَةِ لِهَذَا الْمَهْجُورِ.

٣٢ يُنظر: أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ١٧/٢.

٣٣ يُنظر: البحتري، ديوان البحتري، ١/٥٣.

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجًا)

وكذلك تراه يرسمُ لمهجّوه صورةً تهكّميّةً مضحكةً لشخصٍ أضاعَ مجدَّ أجداده وآبائه، وأهلكَ ما تركّوه من مالٍ على اللّهو واللّعب؛ بقوله: [المتقارب]

فلم لا تُعدُّ من الأجوّدِ      ن، ومُلْكُ خُرَاسانِ مِمّا تَهَبُ؟<sup>٣٤</sup>

وكأنّه يقولُ له: أنتَ أبخلُ البخلَاءِ، أتاك مالٌ كثيرٌ فلم تهبَ منه شيئاً للمحتاجين. ولكنْ أتى هذا القصدُ على هيئة الاستفهام التّهكّميّ الذي عكّس الكلامَ؛ ليُظهِرَ المفارقةَ بينَ حالِ المهجّوِّ، وما ينبغي أن يكونَ عليه، ثمَّ إنَّ البحرّيّ باستفهامه هذا يلوّمُ النَّاسَ؛ لأنهم لا يعدُّون المهجّوِّ في الكرماء الأجوّد، ولا يلوّمُ المهجّوِّ على بُخله، وهذا أدعى إلى الإضحك، وفيه رسالةٌ خفيّةٌ: كُنْ جواداً حتّى يُقالَ عنك: جواد، وأمّا إذا بقيتَ على بُخلِكَ وشُحِّكَ فلن نستطيعَ إجبارَ النَّاسِ على وصفِكَ بالجواد والكريم، إنَّ الاستفهامَ رَسَمَ لنا صورةً مُخزِبةً لهذا المهجّوِّ.

ومن الصُّورِ المشرقة التي رسمها البحرّيّ بالاستفهام قوله في شجاع: [الطويل]

تَسرَّعَ حتّى قالَ من شَهِدَ الوغَى:      لقاءُ أعادٍ أم لقاءُ حَبائبٍ؟<sup>٣٥</sup>

استفهامٌ تعجّبيٌّ استطاعَ أن يرسمَ صورةَ الفارسِ الشُّجاع الذي يحملُ على الأعداء عندَ لقاءهم بسرعة، وكأنّه مُستأقٌّ إلى لقاءهم هذا اشتياقاً، وهذا يدلُّ على قوّته وجسارته وشجاعته وبطولته.

ومن استفهامِ أبي تمام الذي أسهمَ في تشكيل صورة مُشرقةٍ للكرم والشُّجاعة في بني النّجار، ثمَّ شكّل بالاستفهام أيضاً صورةً قبيحةً للمهجّوِّ الجبانِ قوله، وهو يرُدُّ على شاعرٍ يدعى عتّبةً كان هجاً بني عبد الكريم الطائيين: [المنسرح]

أيُّ كريمٍ يرضى بِشتمِ بني      عبد الكريمِ الجحاجحِ النُّجَبِ؟

أيُّ مُنادٍ إلى النّدى وإلى الهُبِّ      سِجاءِ ناداهمُ فلم يُجِبِ؟

أيُّ وليدٍ رأى سيوفَهُمُ      في الحربِ مشهورةً فلم يثبِ؟<sup>٣٦</sup>

٣٤ يُنظر: البحرّي، ديوان البحرّي، ١/ ٢١١.

٣٥ يُنظر: البحرّي، ديوان البحرّي، ١/ ١٧٨.

٣٦ يُنظر: أبو تمام، ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ٤/ ٣٠٦.

الاستفهام ههنا رسمٌ للمتلقي ثلاث صور:

- صورةُ بني النَّجَارِ أربابِ الشَّجاعةِ والكَرَمِ.
  - وصورةُ مَنْ يلاقِي بني النَّجَارِ في ساحةِ الوغى.
  - وصورةُ الشَّاعِرِ الذي تَجَرَّأَ على بني النَّجَارِ الطَّائِيينَ.
- الصُّورَةُ الأُولَى هي صُورَةُ بني النَّجَارِ، أولئك (الجَحَاحِجِ النَّجْبِ)؛ فالشَّاعِرُ يفتتِحُ الكلامَ على مآثرِهِم باستفهامٍ غرضُهُ النَّفْيُ:

أَيُّ مُنَادٍ إِلَى النَّدى وَإِلَى الهَيْدِ - جَاءَ نادَاهُمْ فَلَمْ يُجِبْ؟

أَيُّ مُنَادٍ لِلكَرَمِ وَالنَّدَى إِلَّا كَانُوا أَطْوَلَ الأَقْوَامِ ذراعاً فِي السَّخاءِ والعطاءِ والجُودِ، ولم يُنَادِ بِالجهادِ وبالحَمِيَّةِ إِلَّا كَانُوا أَكْثَرَ النَّاسِ بأَساً ومقدرةً وَعُنفواناً، إِنها صُورَةُ مُشْرِقةٌ تستمِيلُ قلبَ المِتلَقِي إلى بني النَّجَارِ وتُنْفِرُهُ مِّنْ هِجَاهِمِ.

وأما صُورَةُ مَنْ يلقى بني النَّجَارِ فِي ساحةِ الحربِ فلا تَسَلْ! فهؤلاءِ قومٌ يَدُبُّونَ الرُّعبَ فِي أَفئدةِ النَّاظِرِينَ يومَ الحربِ حتَّى يشيبَ الطُّفْلُ من فَزَعِهِ، وعَبَّرَ عن ذلكِ أبو تَمَّامٍ بقوله:

أَيُّ وَلِيدٍ رَأَى سِوَفُهُمْ فِي الحربِ مشهورةٌ فَلَمْ يَشِبْ؟

فهذا أيضاً استفهامٌ غرضُهُ التَّقْرِيرُ وتأكيدُ النَّفْيِ، مع استغراقِ هذا النَّفْيِ لِكُلِّ امرئٍ يُقدَّرُ له رُؤْيَةٌ هؤلاءِ القومِ الصَّنَادِيدِ. ولكنَّ أبا تَمَّامٍ غالى فِي هذه الصُّورَةَ، فهل يشيبُ الوليدُ؟ وهو ههنا يُدكِّرُنَا بأيةِ كريمةٍ تصِفُ هولَ القيامةِ: (فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا) [المزمل: ١٧]، فكأنَّ أبا تَمَّامٍ استعارَ هذه الصُّورَةَ الدَّالَّةَ على الهولِ والرُّعبِ والرَّهبةِ لِيُسبِّغَهَا على شِعْرِهِ، فيَعْوِضُ بني النَّجَارِ ما حلَّحَهُم من الإهانةِ من هِجاءِ ذاكِ الشَّاعِرِ، وليصنعَ مِن مدحِهِ المبالغَ فِيهِ مُقابلاً لِمَا وُصِفُوا بِهِ من هِجاءِ، فهذا الهِجاءُ إِنْ تَبِعَهُ مَدْحٌ مُبَالِغٌ فِيهِ من شاعرٍ كأبي تَمَّامٍ يُسبِّحُ ذلكَ الهِجاءَ بهذا المدحِ الذي استقصى شرفَ المعنى وغايته، ولم يدعُ فُرْصَةً لِمَنْ يزيدهُ عليه فِي الحِسنِ والوصفِ.

وأما الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ والأخيرةُ فهي صُورَةُ الشَّاعِرِ عُنْبَةَ الذي تَجَرَّأَ على بني النَّجَارِ الطَّائِيينَ، فقد أزرى به الطَّائِيُّ أَيُّما أزراءَ، وَسَفَّهَ عَقْلَهُ، وَفَضَّحَ كَذِبَهُ؛ بقوله:

أَيُّ كَرِيمٍ يَرْضَى بِشْتَمِ بني عبدِ الكَرِيمِ الجَحَاحِجِ النَّجْبِ؟

أسلوب الاستفهام وأثره في تشكيل الصورة الفنية في الشعر العربي (شعر أبي تمام والبحرّي نموذجًا)

فهذا الاستفهام خارج إلى النفي القاطع، مع غرض التعريض بعُتْبَة، فكأنه يقول: إن كل امرئ فيه ذرّة من مروّة وشهاميّة وكراميّة إنّهُ لا يرضى بأن يُسْتَمَّ هؤلاء القوم الأخياريّ الكرماء الشجعان، فكيف بمن يشتمهم؟ إنّها صورة رائعة من حيث جاءت على سبيل الاستفهام الذي يفسح للمتلقّي أن يُعمَل ذهنه في إيجاد الإجابة... فأبو تمام ترك السؤال مفتوحاً (أي كريم يرضى؟) ليُقرّ كل متلقٍّ من ذاته بأن عُتْبَة هذا عارٍ عن الشرف والكراميّة ومُتجرّد من الفضيلة؛ لِذمّه هؤلاء الأخياريّ.

## نتائج البحث.

- الصورة الفنية من الأسس التي يقوم بها الخطاب الأدبيّ عامّة والشعريّ خاصّة.
- الصورة الفنية في الأدب مفهوم واسع؛ تدخل فيه الاختيارات اللغويّة للشاعر، وموسيقى الألفاظ والتراكيب، والخيالات والرّموز والأساطير، والتأثير العاطفيّ في المتلقّي، فضلاً عن المحتوى المعنويّ... إلخ.
- أساليب علم المعاني تُسهّم في تشكيل الصورة الفنية في الأدب، ودراسة الصورة الفنية في حدود علم البيان فحسب؛ وقصر الصورة على التشبيه والمجاز (والاستعارة) والكناية؛ إنّما هو تضييقٌ للواسع، وإغفال لأثر أساليب علم المعاني في نظم الكلام.
- إنّ الصورة الفنية في الأدب ينبغي أن تُدرَس في مجال علم النفس الأدبيّ إضافة إلى مجال النقد الأدبيّ.
- أثر النّظر في المقام وقرائن الحال والمقال لتعيين المعاني المجازيّة التي يخرج إليها الاستفهام، ولتبيّن أثرها في تشكيل الصورة في النّص.
- جماليّة المعاني المفهومة من الاستفهام المجازيّ آتية من التّعبير عنها بصورة غير مُباشرة أولاً، وأن هذه المعاني تُتّصِفُ بذكاء المتلقّي وتفاعله مع النّص ثانياً.
- الاستفهامات المجازيّة التي يطلقها الشعراء في قصائدهم قد تنهض بعبء التعبير عن مكنونات النفس الشاعرة وخلجاتها وما يعتمل فيها من مشاعر وأحاسيس وأمانيّ مختلفة.
- إنّ أساليب الاستفهام إذا وظّفها الشّاعر بمهارة تستطيع أن تُشكّل صوراً رائعة عن الحالات الإنسانية المختلفة؛ كالفرسويّة والعشق والبخل...، وربّما تجاري في ذلك صور علم البيان أو تُضاهيها.
- الاستفهامات في الشعر المطبوع أكثر ما تعبّر عن المشاعر، بينما تعبّر في الشعر المصنوع عن الأفكار.
- ندعو إلى دراسة أساليب علم المعاني الأخرى ضمن مشكّلات الصورة الفنيّة، وعدم إغفال أثرها.

## المصادر والمراجع:

### القرآن الكريم.

ابن الأحنف، العباس (ت ١٩٢/٨٠٨م). ديوان العباس بن الأحنف تحقيق عاتكة الخزرجي. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٥٤م.

ابن جنّي، عثمان (ت ٣٩٢هـ/١٠٠٢م). الخصائص تحقيق محمد علي نجار. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط ٤، ١٩٩٩م.

ابن عاشور، الطاهر (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٨٤م.

ابن منظور، جمال الدين (ت ٧١١هـ/١٣١١م). لسان العرب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بلا تاريخ.

أبو تمام، حبيب بن أوس (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م). ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢هـ/١١٠٩م) تحقيق محمد عبده عزّام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١م.

الْبُحْتَرِيُّ، الوليد بن عبيد (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م). ديوان الْبُحْتَرِيِّ تحقيق حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م.

التَّنَازَاتِي، سعد الدين (ت ٧٩٢هـ/١٣٨٩م). المطول شرح تلخيص المفتاح تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٧م.

التَّلَمَسَانِي، المَقَرِّي (ت ١٠٤١هـ/١٦٣٢م). نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٦٨-١٩٩٧م.

الْحَمْدَانِي، أبو فراس (ت ٣٥٧هـ/٩٦٨م). ديوان أبي فراس الحمداني تحقيق سامي الدّهان. بيروت: برعاية المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٤م.

دي لويس، سيسيل. الصّورة الشعرية ترجمة أحمد نصيف الجنابي. الكويت: مؤسسة الخليج، ١٩٨٤.

الرَّحْمَشِي، جار الله (ت ٥٣٨هـ/١١٤٤م). الكشاف عن حقائق التّأويل وعيون التّنزيل في وجوه التّأويل تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض. الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٩٩٨م.

السَّكَاكِي، أبو يعقوب (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م). مفتاح العلوم تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ٢٠٠٠م.

العمرّي الطرابلسي، ابن عبد الحق (ت ١٠٢٤هـ). درر الفرائد المستحسنة في شرح منظومة ابن السّحنة في علوم المعاني والبيان والبديع تحقيق سليمان العميرات. بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠١٨م.

مطلوب، أحمد (ت ٢٠١٨م). معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. بيروت: الدّار العربيّة للموسوعات، ط ١، ٢٠٠٦م.

Gerard Gennette; Figures III éditions du seuil 1972.

## Kaynakça

- El-'Umerî, İbnu'Abdilhak (ö. 1024 h.). *Dureru'l-Ferâidi'l-Müstahsineti fî Şerhi Manzûmetilbni's-Şihne fî 'Ulûmi'l-Meânive'l-Beyânve'l-Bedî'*, thk. Suliman Hüseyin Alomirat. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 2018.
- İbnu'l-Ahnef, el-Abbâs (ö. 192/808). *Divânu'l-Abbâs İbnu'l-Ahnef*, thk. Âtika el-Hazrecî. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1954.
- Day-Lewis, Cecil. *es-Sûratu's-Şi'riyye*, çev. Ahmed Nasîf el-Cenâbî. Kuveyt: Muessesetu'l-Halîc, 1984.
- Ebü Temmâm. *Divânu Ebî Temmâm bi-Şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî*, thk. Muhammed Abduh Azzâm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1951.
- El-Buhturî (ö. 284/897). *Divânu'l-Buhturî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrefî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- El-Hamdânî, EbûFîrâs. *Divânu Ebû Fîrâs el-Hamdânî*, thk. Sâmi ed-Dehân. Beyrut: yy, 1944.
- El-Taftazanî, Sadeddîn Mesûd b. Ömer b. Abdillâh (ö. 793/1390). *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamid Hendavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Et-Tilmisânî (ö. 1041/1632). *Nafhut-Tibmin Gusnil-Endelüsi'r-Ratîb*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: DâruSâdir, 1968-1997.
- İbn Âşûr, et-Tâhir (ö. 1393/1973). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyyeli'n-neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (ö. 392/1002). *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar. Kahire: Hey'etü'l 'Ammetü'l Mısıryye li'lKitab, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, ty.
- Matlûb, Ahmed (ö.2018). *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhâ*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeli'l-Mavsûât, 2006.
- Es-Sekkâkî, Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf el-Hârizmî (ö. 626/1229). *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Abdulhamid Hendavi. Beyrut: yy, 1987.
- Gennette, Gerard. *Figures III*. Éditions du seuil, 1972.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî (ö. 538/1144). *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.





# النَّعْت (الصِّفَة) فِي اللُّغَتَيْنِ الْعَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ (دِرَاسَةٌ تَقَابُلِيَّةٌ)

**المُلخَص:** استهدف البحث تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف في موضوع الصِّفَة بَيْنَ اللُّغَتَيْنِ الْعَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ، وتقديم مجموعة من التَّوصِيَّات التي تُساعد على تبسيط تعلُّم هذا الموضوع، وتعليمه، وكيفية توظيفه في كُتُب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. ومن خلال الدراسة التقابلية في موضوع الصِّفَة بين اللُّغَتَيْنِ الْعَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ تبين ما يلي:

- الصِّفَة تأتي قبل الموصوف في اللُّغَة التُّرْكِيَّةِ، وتأتي بعد الموصوف في اللُّغَة الْعَرَبِيَّةِ، وهذا له أثر كبير في تعلُّم اللُّغَة الْعَرَبِيَّةِ وتعليمها في تركيا؛ فالطالب عندما يُنتج اللُّغَة؛ تكلماً أو كتابةً، فيجب أن ينتبه إلى أن الصِّفَة في اللُّغَة الْعَرَبِيَّةِ تأتي قبل الموصوف.. وهذا لا بدَّ من التوضيح للطلبة لطبيعة النظام اللغوي المتبع في اللُّغَتَيْنِ الْعَرَبِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ..

- تُستخدم في اللُّغَة التُّرْكِيَّةِ صيغٌ موحَّدة للتعبير عن المذكر والمؤنث، وهذا يختلف تماماً عن اللُّغَة الْعَرَبِيَّةِ، وله أثر كبير أيضاً عند تعلُّمها، وهو من الصعوبات التي تواجه الطلاب الأتراك عند تعلم اللُّغَة الْعَرَبِيَّةِ. وفي موضوع الصِّفَة يُشترط موافقة الصِّفَة الموصوف في التذكير والتأنيث، وهذا غير موجود في اللُّغَة التُّرْكِيَّةِ، وذلك بسبب استخدام صيغة واحدة للاسم سواء كان مذكراً أم مؤنثاً.

- لا يمكن أن تأتي أدوات الاستفهام في اللُّغَة الْعَرَبِيَّةِ صفات على الإطلاق. ولكن بعض أدوات الاستفهام تأتي صفات في اللُّغَة التُّرْكِيَّةِ.

- التَّعْت السببي والنعت المقطوع غير موجودين في اللُّغَة التُّرْكِيَّةِ وإن أمكن ترجمة أمثلة عنهما، فهذا لا يعني وجود هذين النوعين في قواعد اللغة التركية.

الكلمات المفتاحية: الصِّفَة في اللغة العربية - الصِّفَة في اللغة التركية - التَّعْت.

## Arapça ve Türkçede Sıfat Konusu (Mukayeseli Çalışma)

**Öz:** Bu araştırma, Arapça ve Türkçede sıfat konusuyla ilgili ortak ve farklı noktaları incelemektedir. Ayrıca bu konunun anadili Arapça olmayanlar için hazırlanan kitaplarda ne şekilde yer alması ve nasıl öğretilmesi gerektiğiyle ilgili birtakım önerileri içermektedir. Arapça ve Türkçe dil kitaplarındaki sıfat konusuyla ilgili yaptığımız karşılaştırmalı araştırma neticesinde şu hususları tespit ettik: Türkçede sıfat, mevsuftan önce gelirken, Arapçada mevsuftan sonra gelmektedir. Bunun da Türkiye'deki Arapça öğrenim ve öğretimi üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır. Çünkü öğrenci, Arapça yazacağı veya konuşacağı vakit sıfatın mevsuftan önce geldiğini bilmesi gerekir. Bu bağlamda öğrencilere Arapça ve Türkçenin sözdizimi hakkında mutlaka bilgi verilmelidir. Türkçede müzekker ve müennes için Arapçadaki kullanımla tamamen farklılık arz eden sigalar kullanılmaktadır. Bu durum Arapça derslerinde öğrencileri büyük ölçüde etkilemektedir. Ayrıca Arapça öğrenen Türk öğrencilerin karşılaştığı zorluklardır. Arapçadaki sıfat tamlamasında niteleyen ve nitelenen öge arasında mutlaka müzekkerlik ve müenneslik uyumu olmalıdır. Türkçede ise böyle bir uyum yoktur. Çünkü isim eril olsun dişil olsun Türkçedeki sıfat tamlamasında tek bir sıra kullanılmaktadır. Arapçada soru edatları asla sıfat olarak gelmez. Ancak Türkçedeki bazı soru edatları sıfat şeklinde gelirler.

Türkçede maktu ve sebebi sıfat bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapçada Sıfat, Türkçede Sıfat, Arapça-Türkçe Sıfat Tamlamalarının Karşılaştırılması.

## The Adjectives in Arabic and Turkish Language (Comparative Study)

**Abstract:** This research talks about adjectives' similarities and differences in both Arabic and Turkish Language. Also, it gives recommendations which simplify learning and teaching this subject. Through the comparative study between the two languages we deduce:

- In Turkish adjectives usually come before nouns while in Arabic they come after nouns. Therefore, the students should pay attention to these differences in order to they speak and write Arabic and Turkish correctly.

- Turkish Language uses the same form for male and female, while in Arabic is quite different.

- In Arabic adjectives must agree with nouns that describe them in masculine and feminine. However, this rule doesn't exist in Turkish since it uses one form for both male and female.

- Interrogative pronouns don't come as adjectives in Arabic at all, while some interrogative pronouns come as adjectives in Turkish Language.

- Causative adjectives exist in Arabic but not in Turkish.

**Keywords:** Comparative, Adjectives, Arabic language, Turkish language.

Rami Alkhalaf  
Alabdulla<sup>id</sup>

## مقدمة:

اهتمَّ الأتراك بتعلم اللغة العربية وتعليمها منذ اعتناقهم الإسلام؛ حيث تُعدُّ اللغة العربية من أهمِّ مقومات الثقافة الإسلامية، كما أنَّها السَّبيل إلى استيعاب المصادر الإسلامية الرَّئيسة من تفسيرٍ وحديثٍ وفقهٍ وغير ذلك.. وتُشهد تركيا في الوقت الحاضر انتشاراً واسعاً لتعليم اللغة العربية، وإقبالاً كبيراً نحو تعلُّمها عبر مؤسساتٍ عدَّة؛ كالجامعات ومدارس الأئمة والخطباء والمعاهد التَّعليمية المتخصصة في تعليم اللغات، فضلاً عن وجود بعض المدارس التَّقليدية القديمة التي لا تزال منتشرة في شرق تركيا حتَّى الآن.

ورغم وجود آلاف الكلمات العربية في اللغة التُّركية التي لا تزال مستخدمة حتَّى الآن إلا أنَّ النظام النَّحويَّ بين اللُّغتين مختلفٌ اختلافاً كلياً، ولا يحمل من التَّشابه مع اللغة التركية إلاَّ أسماءً أغلب المصطلحات النَّحوية فقط، وخير مثال على ذلك موضوع الصِّفة الذي نعالجه في هذا البحث؛ حيث إنَّ الصِّفة موضوع مشترك بين اللُّغتين إلا أنَّ بينهما بعض الفروق التي ستأتي في النتائج إن شاء الله، كما أنَّ الفَوائِن والأنظمة التي تُضبط الكلام مختلفة في كلتا اللُّغتين؛ لذلك فإنَّ هذه الاختلافات بين نظام اللُّغتين العربيَّة والتُّركية في موضوعات عديدة تتطلَّب الدِّراسة التَّقابلية أو التَّحليل التَّقابلي لتوضيح الكثير من المشكلات التي تعترض طريق المتعلِّمين الأتراك عند تعلم اللغة العربية وقواعدها؛ لأنَّ التَّحليل التَّقابلي لا يقارن لغة بلغة، وإنَّما يقارن مستوى بمستوى، أو نظاماً بنظام، أو فصيلة بفصيلة، ويجري التَّقابل على كل ما ذكرنا آنفاً؛ فالنَّقابل الصَّوتيُّ مهمٌّ جدًّا في تعليم اللغة، وكذلك النَّقابل الصَّرفيُّ والنَّحويُّ والمعجمي.. ويستهدف التَّحليل التَّقابلي ثلاثة أهداف:

- فحص أوجه التَّشابه والاختلاف بين اللُّغات.

- التنبؤ بالمشكلات التي تنشأ عند تعليم لغة أجنبية، ومحاولة تفسير هذه المشكلات.

- الإسهام في تطوير موادِّ دراسية لتعليم اللغة الأجنبية<sup>١</sup>.

كما أنَّ الدِّراسة المقارنة تُمهِّد الطَّريق للمُعَلِّمين والخبراء للنَّظر إلى قواعد اللُّغة بوصفها أبنيةً نحويةً، وإلى مقارنة البنية النَّحوية للغة الأجنبية مع البنية النَّحوية للغة الأم للطلاب المتعلِّم، بهدف اكتشاف المشكلات التي تواجه دارس اللغة الأجنبية، ونستطيع أن ندرك من نتائج هذه المقارنة ما يلزم

١ عبده الراجحي، علم اللُّغة التطبيقي وتعليم العربية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م)، ٤٧-٤٨.

اختباره وما لا يلزم، كما أنَّها تمكَّنه من وَضْع الاختبارات التي تكشف له على نحو واضح مدى إجادة الدارس للبنية النحوية للغة الأجنبية.<sup>٢</sup>

والفروق كثيرة بين القواعد النَّحْوِيَّة في اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وما يُقَابِلُهَا من القواعد في اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ؛ سواء أكان في نَظْمِ الجُمْلَةِ بشكلٍ عام، أم في الموضوعات النحوية؛ إذ إنَّ النِّظَامَ النِّحْوِيَّ في اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ «مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصَّة، وتكون قرائن معنوية عليها، حتى تكون صالحَةً عند تركيبها لبيان المراد منها، وذلك كعلاقة الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية.. وأما التَّبَعِيَّةُ فهي قرينة معنويَّة يندرج تحتها أربع قرائن؛ هي النَّعْتُ والعطف والتَّوكِيدُ والبدل، وهذه القرائن المعنويَّة تتصافر معها قرائنٌ لفظيَّةٌ، أشهرها قرينة المطابقة، ثُمَّ إنَّ أشهر ما تكون فيه المطابقة بين التابع والمتبوع، هو العلامة الإعرابيَّة، كما أن هناك قرينةً أخرى توجد فيها جميعاً؛ هي الرُّتْبَةُ؛ إذ رتبة التَّابِعِ هي التَّأخِرُ عن المتبوع دائماً، أيَّ كان نوعها».<sup>٣</sup>

وهذه العلاقات الموجودة في النِّظَامِ النَّحْوِيَّ لِلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ موجودة أيضاً في اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ باستثناء بعض التَّفَاصِيلِ والجُزْئِيَّاتِ الخاصَّةِ بِاللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ وطبيعتها بنائها، كترتيب نظام الجُمْلَةِ الذي يُوَثِّرُ في رتبة التَّابِعِ والمتبوع وعدم التَّفْرِيقِ بين المذكَرِ والمؤنَّثِ؛ الأمر الذي يعني عدم اشتراط المطابقة أيضاً بين التَّابِعِ والمتبوع في موضوع (الصِّفَةُ) مثلاً؛ وهو الموضوع الذي نروم البحث فيه تقابلياً مع موضوع الصِّفَةُ في اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ..

المشكلة أنَّ الطَّالِبَ التُّرْكِيَّ لديه ميلٌ في نقل البنية النَّحْوِيَّةِ من لغته الأمِّ إلى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فهو ينقل -على سبيلِ المِثَالِ- صيغِ الجُمْلَةِ وَأَنْطَاقِ الْعَدَدِ والجِنْسِ بطريقة لا شعوريَّة، ومن المعلوم في اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ أنَّ المِضَافَ إليه يأتي قبل المِضَافِ، والصِّفَةُ تأتي قبل الموصوفِ، فالدَّارِسُ عند تعلم اللغة العربية يخطئ في تكوين مثل هذه التَّرَاكيبِ بقياسه الخاطئ على لغته الأمِّ، فيأتي بالصِّفَةِ قبل الموصوفِ، ويقول: (صغيرةٌ طِفْلَةٌ، نشيطٌ عامِلٌ، ذكيٌّ طَالِبٌ وما إلى ذلك). ويمكن أن يخطئ أيضاً في الجِنْسِ والتَّعْرِيفِ والعَدَدِ؛ لأنَّ الصِّفَةَ في اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ تتغير تبعاً للعَدَدِ والجِنْسِ والتَّعْرِيفِ والحَالَةِ الإِعْرَابِيَّةِ خِلافاً لِلتُّرْكِيَّةِ. وقد يخطئ الدارس في التَّذْكِيرِ والتَّأْنِيثِ، ولعدم التَّفْرِيقِ بين المذكَرِ والمؤنَّثِ في أَلْفَاظِ اللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ يُوجِبُ الطَّالِبَ الأتْرَاكُ مشكلات نحويَّة في تطبيق هذه الظَّاهِرَةِ عند

٢ على مدكور وإيهان هريدي، تعليم اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِغَيْرِ النَّاظِقِينَ بِهَا، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ٢٠٠٦م)، ٢٩٨.

٣ تمام حسان، اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا، (المغرب: دار الثقافة، ١٩٩٤م)، ٣٧ و ٢٠٤.

التحدث بالعربية، فجميع الأسماء في اللغة التركية تأتي على صيغة واحدة محايدة يستوي فيها المذكر والمؤنث. لذا يصعب على الطالب التركي التفريق بين المذكر والمؤنث، فيقول: هذه بيتٌ، وهذا معلمةٌ، وهذا حقيبةٌ...<sup>٤</sup>

والحق أن المتعلم التركيّ يمك أن يتعلم التفريق بين المذكر والمؤنث بسهولة ويسر، ولكن المعضلة الكبرى تكمن في تقديم الصفة على الموصوف في الكتابة أو التحدث، وهو ما يؤثر في إنتاج اللغة بشكلها الصحيح.

### مشكلة البحث

لاحظ الباحث أن الكثير من متعلمي اللغة العربية من الطلبة الأتراك يخطئون في كتابة جملة متضمنة صفةً وموصوفاً، أو عند نطقها شفويّاً وخاصة في الترجمة من اللغة التركية إلى اللغة العربية؛ إذ يُقدّمون الصفة على الموصوف وفقاً لنظام الجملة في اللغة التركية. ولمعالجة هذه المشكلة يجب البحث عن الأسئلة الآتية:

- ما أهم نقاط الاتفاق في موضوع الصفة بين اللغتين العربية والتركية؟
- ما أهم نقاط الاختلاف في موضوع الصفة بين اللغتين العربية والتركية؟
- ما التوصيات المقترحة لتعليم موضوع (الصفة) لمتعلمي العربية من الطلبة الأتراك، وتوظيفها في مناهجهم؟

### أهداف البحث

استهدف البحث تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف في موضوع الصفة بين اللغتين العربية والتركية، وتقديم مجموعة من التوصيات التي تُساعد في تبسيط تعلم هذا الموضوع، وتعليمه، وكيفية توظيفه في كتب تعليم اللغة العربية لمتعلمي العربية من الطلبة الأتراك.

٤ ياشار آجاد، «المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الإهيات في تركيا في تعليم اللغة العربية»، مجلة كلية الإهيات شرناق، ١٥ (٢٠١٦م): ٦٤-٦٥.

## أهمية البحث

تخدم نتائج البحث المتعلمين والمعلمين وخبراء المناهج وطرائق تدريس اللغة العربية؛ حيث يكشف للمتعلمين نقاط الاتفاق والاختلاف في موضوع الصفة بين اللغتين العربية والتُّركيَّة، مما يُسهِّل عليهم التمييز بين موضوع الصفة في اللغة الأم واللُّغة المستهدفة. ويساعد المعلمين على عرض هذا الموضوع بشكل مُبسَّط، فضلاً عن كيفية تناوله وتوظيفه في الكتب من قِبَل القائمين على تأليف مناهج اللغة العربية للناطقين بغيرها.

## حُدود البحث

يُرَكِّزُ البحث على القواعد الأساسية لموضوع (الصفة) في اللغتين العربية والتُّركيَّة دونَ الدُّخول في القواعد الشاذة، أو التي لا يُقاس عليها.

## • النَّعْتُ (الصِّفَةُ) فِي اللَّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

أولاً- تعريف النَّعْتِ (الصِّفَةِ):

النَّعْتُ فِي اصطلاح النُّحاة هو التَّابِعُ الَّذِي يُكْمِلُ متبوعه بيان صفةٍ من صفاته. ° وعرفه بيطار أنه التَّابِعُ الَّذِي يُكْمِلُ متبوعه بدلالته على معنى فيه أو فيما يتعلَّق به. ٦.

والنعت هو ما يذكر بعد اسم لبيان بعض أحواله أو أحوال ما يتعلَّق به. فالأول نحو: (جاء التلميذ المجتهدُ)، والثاني نحو: (جاء الرَّجُلُ المجتهدُ غلامُهُ). فالصفة في المثال الأول بيّنت حالَ الموصوف نفسه. وفي المثال الثاني لم تُبيّن حال الموصوف وهو الرجل، وإنما بيّنت ما يتعلَّق به وهو الغلام. ٧.

## ثانياً- أنواع النَّعْتِ (الصِّفَةِ):

أ- النَّعْتُ الحَقِيقِي: هو النَّعْتُ الَّذِي يدلُّ على معنى في المنعوت نفسه، نحو: جاء الرَّجُلُ الكَرِيمُ.

ب- النَّعْتُ السَّبِيبي: ويدلُّ على معنى له صلة بالمنعوت، نحو: هذا رجُلٌ كريمٌ أصلُهُ، عزيزٌ قومُهُ، ف(كريم وعزيز) صفتان لرجل لفظاً غير أنها في الحقيقة صفتان لـ «أصله، قومه»، المرتبطتين بالرجل بسبب الضمير. ٨.

٥ محمد سمير نجيب اللبدي: معجم المصطلحات النحوية، (بيروت: دار الفرقان، ١٩٨٥)، ٢٢٦.

٦ عاصم بيطار، النحو والصرف، (دمشق: منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٤م)، ٢٧٢.

٧ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٤م)، ص ٢٢١-٢٢٢.

٨ يُنظر في: بيطار، النحو والصرف، ٢٧٢، أحمد مختار عمر وآخرون، النحو الأساسي، (الكويت: منشورات ذات السلاسل، ١٩٩٤م)، ٤٩٦.

### ثالثاً- أغراض النعت (الصفة):

ذكر ابن هشام فائدة النعت حيث قال: وفائدته تَحْصِيصٌ، أو تَوْضِيحٌ، أو مَدْحٌ، أو ذَمٌّ، أو تَرْحُمٌ، أو تَوْكِيدٌ.<sup>٩</sup>

وأهم أغراض النعت:

- أ- التَّخْصِيصُ: عندما يكون المنعوت نكرةً، نحو: زارني رجلٌ عالمٌ.
- ب- الإيضاح: عندما يكون المنعوت معرفةً، نحو: جاء يوسف التَّاجِرُ.<sup>١٠</sup>
- ج- المدح: نحو: الحمدُ لله ربِّ العالمين.
- د- الذم: نحو: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.
- هـ- التَّرحُّمُ: اللهمَّ إِنِّي عَبْدُكَ الْمِسْكِينُ.
- و- التَّوَكُّيدُ: قال تعالى: (فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً).<sup>١١</sup> (سورة الحاقة ١٣)

### رابعاً- أشكال النعت:

ينقسم النعتُ باعتبار لفظه إلى ثلاثة أقسام:

- أ- النعت المفرد: وهو ما ليس بجملية أو شبه جملة، نحو فاز الطالبُ المُجِدُّ.
- والأشياء التي يمكن أن تأتي نعتاً مفرداً، هي:
- الأسماء المشتقة العاملة؛ أي (اسم الفاعل، صيغ المبالغة، الصفة المشبهة، اسم المفعول، اسم التفضيل) نحو: عاد المسافرُ الغائبُ عن وطنه، المشتدُّ حينُهُ إلى أرضه وبلده.
  - الأسماء الجامدة المؤولة بمشتق تؤدي معناه نحو:
  - أسماء الإشارة التي لا تدل على المكان، نحو: أكرمتُ ضيفي هذا.

٩ ابن هشام الأنصاري: قطر الندى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ٢٦٧.

١٠ أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية (بيروت: دار الكتب العلمية، دت) ٢٨٠.

١١ عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية، (دمشق: دار القلم، ١٩٨٦م)، ٥٠٦.

- أسماء الموصول بشرط أن يكون منعوتها معرفةً.
- الاسم الدالُّ على النسب سواء كان مُنتهياً بياء النسب، أم جاء على صيغةٍ تدلُّ على النسب، نحو: البقال، واللِّبان، والنَّجَّار..
- كلمة «ذو» التي تُستعمل بمعنى صاحب ومؤنثها ومثناها وجمعها، نحو: زُرْتُ صديقاً ذا وفاءٍ وعلمٍ، وأطلعني على كُتُبٍ ذات نفعٍ كبيرٍ.
- العدد: نحو: قرأتُ كتابين اثنين.
- أيّ: إن أُريدَ بها كمال المعنى، و «ما» النكرة الدالة على التَّهويل، نحو: بنى حضارتنا شعبٌ أيُّ شعبٍ. لأمرٍ ما جدعٌ قصيرٌ أنفه. ١٢
- ويتبع النَّعْتُ الحقيقي منعوته في أربعة أمورٍ:
- علامات الإعراب: (الرفع أو النَّصب أو الجر)
- التعريف أو التنكير
- الإفراد أو التثنية أو الجمع
- التَّذكير أو التأنيث. ١٣

هذه الصفات العشر يجب أن يتطابق النَّعْتُ والمنعوت في أربعة منها في كل مثال، بحيث إذا كان المنعوت مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً كان النَّعْتُ كذلك، وإذا كان معرفةً أو نكرةً تبعه النَّعْتُ في ذلك، وإذا كان مُذكراً أو مؤنثاً كان مثله كذلك، وأيضاً في حالة الإفراد والتثنية والجمع. وهذا معنى قول النُّحاة عن النَّعْتِ الحقيقي إنه يتبع منعوته في أربعة من عشرة، ويمكنك تطبيق هذه القاعدة على المثال الآتي:

- قرأتُ كتاباً مُفيداً في السيرة المُحمّديّة، وقرأتُ كتابين جديدين في التَّاريخ الإسلاميّ. ١٤
- لاحظ المطابقة بين النَّعْتِ والمنعوت (كتاباً مُفيداً): (مفرد-مذكر-نكرة-منصوب).
- ولاحظ في المثال الثاني (السَّيرة المُحمّديّة): (مفرد- مؤنث- معرفة- مجرور).

١٢ بيطار، النحو والصرف، ٢٧٤-٢٧٥.

١٣ سليمان فياض، النحو العصري (القاهرة: مركز الأهرام للطباعة والنشر، ١٩٩٥م)، ١٥٧.

١٤ أحمد مختار عمر وآخرون، النحو الأساسي، ٤٩٧.

ب - النعت الجملة: سواء أكانت إسمية أم فعلية، ويشترط فيها أن يكون منعت الجملة نكرة لا معرفة، وأن تكون جملة النعت خبرية لا إنشائية، وأن تشمل على ضمير (ظاهر أو مقدر) يعود على المنعوت، كقولك: جاء رجلٌ يحملُ كتاباً، جاء رجلٌ أبوه كريمٌ..

ج - النعت شبه الجملة: ويقصد به الظرف أو الجار والمجرور، كقولك:

عرفتُ شاباً من باكستان،  
هناك نارٌ تحت الرمادِ.

خامساً - النعت المقطوع:

قد يُقطعُ النعت عن كونه تابعاً لما قبله في الإعراب، إلى كونه خبراً مبتدأً محذوف، أو مفعولاً به لفعل محذوف. والغالب أن يأتي ذلك مع النعت الذي يفيد المدح، أو الذم، أو الترحم، نحو: «الحمد لله العظيم، أو العظيم». وكقوله تعالى: «وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ» سورة المسد (٤). وتقول: أحسنتُ إلى زيد المسكين، أو المسكين<sup>١٥</sup>. وهنا يتغير إعراب النعت؛ ففي حالة الرفع يُعربُ خبراً مبتدأً محذوف، وفي حالة النصب يُعربُ مفعولاً به لفعل محذوف تقديره أمدحُ أو أذمُّ أو أترحمُ.

سادساً - تعدد النعت:

يجوز أن تتعدد النعوت والمنعوت واحد، كما يجوز العكس يتعدد المنعوت والنعت واحدٌ موافق للمنعوت حسب مقتضى الكلام، ويمكن أن يتعدد النعت والمنعوت معاً. وذلك كما يلي:<sup>١٦</sup>

- أن تتعدد النعوت (الصفات) والمنعوت واحد، وتذكرُ النعوت متعاقبةً دون فاصل، أو تُسبقُ بواو العطف، نحو: المواطنُ الصالحُ رجلٌ ذكيٌّ مُخلصٌ يؤمنُ بوطنه ويعملُ على نهضته.

- أن يتعدد المنعوت والنعت واحدٌ فيثنى أو يُجمع حسب مقتضى الكلام، نحو: جاء الطالبُ والعامِلُ المُجدِّان، وجاء زيدٌ وخالِدٌ وسعدُ الكرامِ.

- أن يتعدد النعت والمنعوت، نحو: رأيتُ خالداً وسميراً المعلمَ والمهندسَ .. فكأنك قلت: رأيتُ خالداً المعلمَ، وسميراً المهندسَ ..

١٥ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، ٢٢٨.

١٦ عاصم بيطار، النحو والصرف، ٢٧٨-٢٧٩.



سابعاً- تقدّم النعت على المنعوت:

لا يجوز تقدّم النعت على المنعوت في اللّغة العربيّة؛ لأن الأصل فيه هو أن يتأخر النعت عن المنعوت، وإذا ما تقدّم النعت على المنعوت تغيّر إعراب النعت حسب موقعه من الكلام.

### • النّعت (الصّفّة) في اللّغة التّركيّة

أولاً- تعريف النّعت (الصّفّة): كلمة تسبق الأسماء لتصفها؛ أي تُحدّد وتبيّن كفيّتها أو حالها أو هيئتها أو عددها. والصفة ضرورية لاكتمال المعنى، فلو طُرِحَت من الجملة لبقِيَ المعنى في حاجة لإيضاح. وفي اللّغة التّركيّة تسبق الصّفّة الموصوف، مثل: رجلٌ نظيفٌ (temiz bir adam).<sup>١٧</sup>.

ثانياً- أنواع النّعت (الصّفّة):

أ - صفات عامة (وصفيّة): وهي التي تصف الاسم الذي يليها بصفة عامة، مثل: كتابٌ قديمٌ (eski bir kitap) - رجلٌ مريضٌ (hasta bir adam).

ب - صفات التّعيين (التحديد): وهي صفات تشمل اسم الإشارة، والعدد، والاستفهام، والألقاب، والأسماء المبهمة أو الدالّة على العموم، وذلك كما يلي:

١- (işaret sıfatları) أسماء الإشارة: وتشمل (هذا، ذاك، ذلك)، (bu-şu-o)،<sup>١٨</sup> حيث تُستخدم (bu) صفةً للإشارة إلى القريب سواء أكان مُذكرًا أم مؤنثًا؛ لأن قواعد اللّغة التّركيّة لا تُميّز بين المذكر والمؤنث، وذلك نحو: (bu araba) هذه السيّارة، (bu çocuk) هذا الطفل.

وتُستخدم (şu) صفةً للإشارة إلى البعيد قليلاً، وذلك نحو: (şu yer) ذاك المكان، (şu resim) تيك الصورة، أو مع (ها) التنبيه، فتُصبح هاتيك الصورة.

وتُستخدم (o) صفةً للإشارة إلى البعيد كثيراً، وذلك نحو: (o gün) ذلك اليوم، (o araba) تلك السيّارة. ويمكن أن تدخل صفة أخرى لتفصل بين اسم الإشارة (الصفة) وبين الاسم الموصوف، مثل: (bu açık kapı) ذلك الباب المفتوح.<sup>١٩</sup> ولا يأتي من أسماء الإشارة صفات غير هذه الأسماء الثلاثة.

١٧ محمد بن سويلم الشامان، قواعد اللّغة التّركيّة، (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٤م)، ٣٦١.

١٨ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Basım, 2009), 247-248.

١٩ محمد بن سويلم الشامان، قواعد اللّغة التّركيّة، ٣٦٢.

٢- (sayı sıfatları) الأعداد: تُعدّ الأعداد (بصيغتها الأصلية أو الترتيبية أو التوزيعية أو الكسور) صفاتٍ في اللُّغة التُّركيَّة؛ فالأصلية نحو: (üç ay) ثلاثة أشهر (beş gün) خمسة أيام (yüz ev) مئة بيت.

أو الترتيبية نحو: (ikinci sıra) الدور الثاني (yirminci asır) القرن العشرون.

أو التوزيعية، نحو: (ikişer elma) تفاحتان تفاحتان (altışar kalem) ستة أقلام ستة أقلام.

أو الكسور، نحو: (yüzde yetmiş) سبعون في المئة.<sup>٢٠</sup>

٣- (soru sıfatları) أدوات الاستفهام: تُعدّ بعض أدوات الاستفهام صِفةً وتسبق الاسم المُستفهم عنه؛ وهي تستفسر عن الموصوف أو كلفيته أو مقداره أو مكانه، ومن هذه الأدوات (kaç) كم، (hangi) أيُّ، (nasıl) كيف، (ne) ما، (nerede) أين.

ويلاحظ أنّ أداة الاستفهام لكي تكون صفة يجب أن تأتي في بداية الجملة، وأن يليها اسم لا يكون خبراً.

٤- الألقاب: مثل: (Sultan Abdülhamid) السُّلطان عبد الحميد، (Prof. Dr. Fuat) الأستاذ الدكتور فؤاد، (General Yusuf) الفريق (الجنرال) يوسف. وقد يأتي بعضها بعد الموصوف، فيكون خبراً في هذه الحالة، مثل: (Ali Paşa) علي باشا، (Latife Hanım) السيدة لطيفة.

٥- (belirsizlik sıfatları) الصفات المبهمة<sup>٢١</sup>

(bir)- واحد، وتأتي قبل الاسم وتكون بمعنى (ما)، مثل: (bir gün) يوماً ما. ويمكن أن تقع بين الاسم الموصوف والصفة، وتكون أداة تنكير، مثل: (güzel bir ev) بيتٌ جميلٌ.

(birkaç)- بضع أو عدّة، ويكون الاسم بعدها مفرداً، مثل: (birkaç kelime öğrendim) تعلّمت بضع كلمات.

(bazı-kimi)- بعض: والاسم بعدها يكون جمعاً، مثل: (bazı şartları okudum) قرأت بعض الشروط.

(Çoğu)- مُعظم أو أغلب: والاسم بعدها يكون جمعاً، مثل: (Arapçada çoğu kelimeleri öğren-) تعلّمت مُعظم الكلمات في العربيّة.

(Bütün)- جميع: والاسم بعدها يكون جمعاً، مثل: (bütün ödevleri yaptım) فعلت جميع الواجبات.

٢٠ محمد بن سويلم الشامان، قواعد اللُّغة التُّركيَّة، ٣٦٣.

٢١ يُنظر في: محمد بن سويلم الشامان، قواعد اللُّغة التُّركيَّة، ٣٦٤-٣٦٦.

- (Her) كل: الاسم بعدها يكون مفرداً، مثل: (her gün spor yaparım) أمارسُ الرياضةَ كلَّ يومٍ.  
 - (Az, Biraz) قليل، وتأتي قبل الاسم، وذلك مثل: (az vakit kaldı) بقي وقتٌ قليلٌ.  
 - (Çok) كثير، وتأتي قبل الاسم، وذلك مثل: (orada çok sıra vardır) هناك صفوف كثيرة.  
 - (Diğer-Başka) آخر: وذلك مثل: (başka bir kitap buldum) وجدتُ كتاباً آخر.  
 - (Hiç) أبداً أو لا شيء: وتدلل على النفي وما بعدها يكون مفرداً، مثل: (Hiç kimse konuşmadı)  
 - (Fazla) زيادة: وموصوفها يأتي مفرداً، مثل: (benim fazla param yoktur)  
 - (Falan- Filan) فلان: مثل: (falan adam belki gelir) ربما يأتي شخصٌ ما.  
 ربما نلتقي في يوم ما (Filan gün buluşabiliriz)

### ثالثاً - أشكال النعت في اللُّغة التُّرْكِيَّة:

تنقسم الصفات في اللُّغة التُّرْكِيَّة من حيث تركيبها إلى:<sup>٢٢</sup>

- صفات بسيطة: وهي الصفات الأصلية المفردة غير المركبة، مثل: (yeni) جديد (uzak) بعيد ..  
 - صفات مُركَّبة: وهي الأسماء والأفعال التي يُضاف إليها لاحقة لتُصبح صفة، وهي صفات قياسية، وذلك كما يلي:

#### أ- لواحق الأسماء

- اللاحقة (lı, li, lu, lü) وتُضاف إلى الأسماء، فتفيد معنى (ذو، ذات) أو قد تفيد النسبة، مثل:  
 (tuzlu, devamlı, Mısırlı, İzmirli) وتعني: مالح، مستمر، مصري، إزميريّ.  
 - اللاحقة (sız, siz, suz, süz) وتُضاف إلى الأسماء، فتفيد معنى (بلا، بدون) وتفيد النفي، مثل:  
 (edepsiz, susuz) وتعني: بلا أدب، بدون ماء.  
 - اللاحقة (lık, lik, luk, lük) وتُضاف إلى الأسماء، فتفيد معنى النسبة، مثل: (aylık, günlük) شهريّ، يوميّ .  
 - اللاحقة (cı, ci, cu, cü) وتُضاف إلى الأسماء، فتفيد معنى النسبة إلى المهنة أو السلوك، مثل:  
 (demirci, inatçı). حدّاد، عنيد.

٢٢ محمد بن سويلم الشامان، قواعد اللُّغة التُّرْكِيَّة، ٣٧١-٣٧٨.

- اللاحقة (daş) (taş) وهي لا تتبع قواعد التوافق الصوتي من حيث التفخيم والترقيق، وتُضاف إلى الأسماء، فتفيد معنى الصفة، مثل: (yol+daş) قبل إضافة اللاحقة كانت تعني طريق، وبعد إضافتها أصبحت تعني (رفيق).

ويوجد لواحق أخرى تفيد التصغير أو المبالغة وتحوّل الاسم إلى صفة، ولا ضرورة لذكرها هنا لقلّة استخدامها..

### ب - لواحق الأفعال والمصادر

- مع الفعل الماضي الشهودي: ويكون الموصوف نكرة دائماً، والفعل إما أن يكون مثبتاً أو منفيّاً، مثل: (tanıdık bir adam) رجلٌ معروفٌ (bilindik biri) شخصٌ مألوفٌ (okunmadık bir kitap) كتابٌ غيرٌ مقروءٍ.

- مع الفعل الماضي النقلي (المتكلم ينقل الخبر روايةً): ويكون الموصوف نكرة دائماً، مثل: (geçmiş zaman) زمانٌ ماضي (okumuş insan) إنسانٌ قارئٌ.

- مع الفعل المضارع (الزمن الواسع): ويكون الموصوف نكرة دائماً، والفعل إما أن يكون مثبتاً أو منفيّاً، مثل: (güler yüz) وجهٌ ضاحكٌ (bilir kişi) شخصٌ عالمٌ (olmaz iş) عملٌ مستحيلٌ (çıkılmaz yol) طريقٌ مغلقٌ.

- مع الفعل في حالة المستقبل: سواء كان مثبتاً أم منفيّاً، مثل: (gelecek zaman) زمنٌ قادمٌ (okuna-cak kitap) كتابٌ سيُقرأ.

- مع المصدر المخفّف: كثيراً ما يُستخدم صفة بذاته مع كونه اسم مفعول أيضاً، وذلك مثل: (bas-ma kitap) كتابٌ مطبوعٌ.

- اللاحقة (ık, ik, uk, ük) تلحق بالمادة الأصلية أحاديّة المقطع لبعض المصادر، فتكون صفة فعلية وهي بنفس الوقت اسم مفعول، مثل: (açık, bozuk) مفتوح، مُعطلٌ.

- اللاحقة (gin, gin, gun, gün) تلحق بالمادة الأصلية للمصدر، فتشكّل معها صفة فعلية بصيغة اسم الفاعل، مثل: (yorgun) مُتعب (keskin) حادٌ.

- اللاحقة (gan, gen) تلحق بعدد محدد من المصادر الأصلية لتشكّل صفة فعلية على صيغة اسم الفاعل، مثل: (saldırgan) مهاجم، (çalışkan) مجتهد.

- اللاحقة (ılı, ili, ulu, ülü) تلحق المصادر الأصلية لتشكّل صفة فعلية على صيغة اسم المفعول، وإذا انتهى ما قبلها بحرف صائت يسقط الحرف الصائت من اللاحقة مثل: (yazılı) مكتوب، (sayılı) معدود، (kapalı) مغلق.

ويلاحظ في الصفة الفعلية أنها يمكن أن تأتي بصيغة اسم الفاعل أو اسم المفعول، وأنها تلحق المصادر قبل إضافة لاحقة المصدر؛ بمعنى أنّ الفعل لا يزال بصيغة فعل الأمر.

### • صفات تأتي بصيغة مضاف إليه:

وذلك في نوع محدد من الإضافة وهي الإضافة التي تفيد التخصيص، مثل: (gümüş yüzük) خاتم فضّة ملعقة ذهب. (altın kaşık)

د - شبه جملة:

يمكن أن تأتي الصفة في اللغة التركية شبه جملة كما في اللغة العربية، وذلك مثل: (Kafesteki kuşu) رأيت طائراً في القفص. (Dağın üstündeki şahini gördüm) رأيت صقراً فوق الجبل.

رابعاً - تعدّد النعت: يمكن أن يتعدّد النعت والمنعوت واحد،

يجوز أن تتعدّد النعوت والمنعوت واحد، كما يجوز العكس بتعدّد المنعوت والنعت واحد.

### • نقاط التشابه والاختلاف في النعت بين اللغتين العربية والتُّرْكِيَّة:

أ - نقاط التشابه:

- الهدف بشكل عام من الصفة في اللغتين واحد؛ فهو يكون للتوضيح أو التحديد أو التخصيص أو المدح أو الذم، أو غير ذلك مما يُجَدِّده سياق الكلام.

- أشكال الصفة: أي الهيئة التي تأتي فيها ضمن الكلام، وهي هنا واحدة أيضاً في اللغتين، ورأينا أنّ الصفة في اللغتين العربية والتُّرْكِيَّة يمكن أن تأتي مفردة أو جملة أو شبه جملة.

- تعدّد الصفة: يمكن في اللغة التُّرْكِيَّة أن تتعدّد الصفة والموصوف واحد، وهذا الجزء نفسه في اللغة العربية، مثل: (Çalışkan, akıllı ve edebli Emine geldi) جاءت أمينة العاقلة المجتهدة المؤدبة.

ب - نقاط الاختلاف:

- من الاختلافات الجوهرية في موضوع الصفة بين اللغتين العربية والتركية أن الصفة في اللغة العربية لا تأتي إلا بعد الموصوف، بينما في اللغة التركية فالصفة تأتي قبل الموصوف.

- الصفة في اللغة العربية تتبع الموصوف في التذكير والتأنيث والإفراد والثنائية والجمع والتعريف والتنكير وعلامات الإعراب، بينما لا يشترط ذلك في اللغة التركية؛ بسبب اختلاف النظام اللغوي بين اللغتين.

- يوجد في اللغة التركية صفات تفيد التّعيين (التحديد)؛ وهي صفات تشمل اسم الإشارة، والعدد، والاستفهام، والألقاب، والأسماء المبهمة أو الدالة على العموم. وهذا النوع من الصفة يختلف في طريقة عرض الصفة والموصوف اختلافاً كلياً عن اللغة العربية، وذلك كما يلي:

• أسماء الإشارة (bu, şu, o) تأتي صفات وما بعدها موصوف؛ وذلك عندما يأتي بعدها اسم، مثل: (bu araba) هذه سيارة. فالصفة هنا اسم الإشارة، والموصوف سيارة؛ والمعنى الذي أفادته الصفة هنا هو الإشارة إلى السيارة وتحديدها. أما في اللغة العربية فهذه الجملة جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر.

• أسماء الاستفهام: وتشمل بعض أدوات الاستفهام التي أشرنا إليها سابقاً، ومنها: (-ne kita bi okuyorsun) ما الكتاب الذي تقرأه؟. (-neredeki okul) أين المدرسة التي هناك؟. وتعدُّ هذه الأدوات صفات في اللغة التركية. أما في اللغة العربية فتعرب حسب موقعها في الجملة، فهي خبر مقدم في المثال الأول، وظرف مكان متعلق بخبر مقدم في المثال الثاني ..

• الأعداد: تعدُّ صفة في اللغة التركية، أما في اللغة العربية فتأتي فاعلاً ومفعولاً به ومبتدأ وخبر وغير ذلك ..

• والألقاب والأسماء الدالة على العموم: وتعدُّ أيضاً من الصفات في اللغة التركية. أما في اللغة العربية فتعرب حسب موقعها في الكلام.

- النعت السببي والنعت المقطوع غير موجودين في اللغة التركية.

- اسم الفاعل واسم المفعول يُعدّان في اللغة التركية من الصيغ الفعلية (التي تُشبه الفعل) التي تصف الاسم بعدها، ولكنها في اللغة العربية أسماء يمكن استخدامها في الوصف وغيره ..

- لا يمكن في اللُّغة العربيَّة أن تتقدّم الصفة على موصوفها، وإن حصل هذا الأمر فإن الصفة تخرج من باب النعت (الصفة) ويتغيّر إعرابها، أما في اللُّغة التُّركيَّة فالأصل فيها التّقدّم على الموصوف.
- هذه التراكيب [gümüş yüzük] خاتم فضّة (altın kaşık) ملعقة ذهب] في اللُّغة العربيَّة مكوّنة من مضاف ومضاف إليه. أما في اللُّغة التُّركيَّة فهي صفة وموصوف..
- العدد يأتي صفةً في اللُّغة العربيَّة عندما يسبق المعدود، مثل: قرأتُ كُتُبًا ثلاثةً، عندي أولادٌ ستةٌ..
- اسم الإشارة يأتي صفة في اللُّغة العربيَّة عندما يتقدّم المشار إليه على اسم الإشارة، مثل: نجح الطالبُ هذا

### • نتائج البحث وتوصياته

من خلال الدراسة التقابلية في موضوع الصفة بين اللغتين العربيَّة والتُّركيَّة تبين ما يلي:

- الهدف من إيراد الصفة في الجملة المكتوبة أو المنطوقة واحدٌ في اللغتين العربيَّة والتُّركيَّة؛ وهو التوضيح أو التحديد أو غير ذلك مما سبق ذكره في هذا البحث. أما الاختلافات الموجودة في موضوع الصفة في اللغتين العربيَّة والتُّركيَّة فيرجع إلى طبيعة النظام اللغوي (القواعد) وطريقة الكتابة بين اللغتين..

- الصفة تأتي قبل الموصوف في اللُّغة التُّركيَّة، وتأتي بعد الموصوف في اللُّغة العربيَّة، وهذا له أثرٌ كبير في تعلّم اللُّغة العربيَّة وتعليمها في تركيا؛ فالطالب عندما يُنتج اللُّغة؛ تكلماً أو كتابةً، فيجب أن ينتبه إلى أن الصفة في اللُّغة العربيَّة تأتي قبل الموصوف، وكثيراً ما وقع الطلاب في هذه الأخطاء وخاصة عند كتابة موضوع في اللُّغة العربيَّة أو التحدث عنه؛ لأنّ أغلب الطُّلاب يقومون بالترجمة الحرفية من لغتهم الأمّ (اللُّغة التُّركيَّة) إلى اللُّغة العربيَّة، فتكثر لديهم الأخطاء في هذا الموضوع، وتسمع منهم على سبيل المثال: (أنت جميلٌ أستاذٌ) وهو يقصد أنت أستاذٌ جميلٌ.

وهنا لا بدّ من التوضيح للطلبة طبيعة النظام الكتابي واللغوي المتبع في اللغتين العربيَّة والتُّركيَّة..

- تُستخدم في اللُّغة التُّركيَّة صيغٌ موحّدة للتعبير عن المذكر والمؤنث، وهذا مختلف تماماً عن اللُّغة العربيَّة، وله أثرٌ كبير أيضاً عند تعلّمها، وهو من الصعوبات التي تواجه الطلاب الأتراك عند تعلم اللُّغة العربيَّة. وفي موضوع الصِّفة يُشترط موافقة الصفة للموصوف في التذكير والتأنيث،

وهذا غير موجود في اللُّغة التُّركيَّة، وذلك بسبب استخدام صيغة واحدة للاسم سواء كان مذكراً أم مؤنثاً. وعدم التفريق بين المذكر والمؤنث من قِبَل الطالب يؤثر على إنتاجه اللغوي، فتكثر لديه الأخطاء الشفوية والكتايبية؛ لذلك نصحُ بتعليم المذكر والمؤنث في المستويات الأولى من تعليم اللُّغة العربيَّة..

- تتبع الصفة الموصوف بعلامة الإعراب في اللُّغة العربيَّة، وهذه الظاهرة (حركات الإعراب) غير موجودة في اللُّغة التُّركيَّة، ولكن الطالب التركي يهتم بها كثيراً عند تعلُّم اللُّغة العربيَّة؛ فهي سبيله إلى النطق السليم والقراءة السليمة، وينبغي للطالب أن يعلم أيضاً أن الصفة تتبع الموصوف في علامات الإعراب.

- ينبغي أن يعرف الطالب أن العدد واسم الإشارة مثلما تأتي صفات في اللُّغة التُّركيَّة، تأتي صفات في اللُّغة العربيَّة، ولكن بشروط، ويجب على الطالب معرفة هذه الشروط التي مرّت معنا في هذا البحث.

- لا يمكن أن تأتي أدوات الاستفهام في اللُّغة العربيَّة صفات على الإطلاق. ولكن بعض أدوات الاستفهام تأتي صفات في اللُّغة التُّركيَّة كما وضحنا سابقاً.

- النِّعت السببي والنعت المقطوع غير موجودين في اللُّغة التُّركيَّة، وإن أمكن ترجمة أمثلة عنهما فهذا لا يعني وجود هذين النوعين في قواعد اللُّغة التركية.

- ينبغي أن يعرف الطالب التركي الفرق بين الإضافة التي تفيد التخصيص في اللُّغة العربيَّة، مثل: خاتم ذهبٍ، وبين اعتبارها صفة وموصوفاً في اللُّغة التُّركيَّة.

- ينبغي أن يتعلَّم الطالب بعض الموضوعات النحوية قبل البدء بموضوع الصفة، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بينها وبين الصفة؛ فعلى سبيل المثال لا بد للطالب من دراسة مواضع التذكير والتأنيث، والتعريف والتنكير، والإفراد والتثنية والجمع، وعلامات الإعراب..



## مراجع البحث

- ابن هشام الأنصاري. قطر الندى. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م..
- بيطار، عاصم. النحو والصرف. دمشق: منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٤م.
- حسان، تمام. اللُّغة العَرَبِيَّة معناها ومبناها. المغرب: دار الثقافة، ١٩٩٤م.
- الدقر، عبد الغني. معجم القواعد العربية. دمشق: دار القلم، ١٩٨٦م.
- الراجحي، عبده. علم اللُّغة التطبيقي وتعليم العربية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م،
- قيّاض، سليمان. النحو العصري. القاهرة: مركز الأهرام للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.
- الشامان، محمد بن سليمان. قواعد اللُّغة التُّرْكِيَّة. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٤م.
- عمر، أحمد مختار وآخرون. النحو الأساسي. الكويت: منشورات ذات السلاسل، ١٩٩٤م.
- الغلاييني، مصطفى. جامع اللُّغوس العربية. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٤م.
- اللبدي، محمد سمير نجيب. معجم المصطلحات النحوية. بيروت: دار الفرقان، ١٩٨٥م.
- مدكور، علي وإيمان هريدي. تعليم اللُّغة العَرَبِيَّة لغير الناطقين بها. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م.
- الهاشمي، أحمد. القواعد الأساسية للغة العربية. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- ياشار آجاد: «المشكلات اللغوية التي تواجه طلاب كليات الإلهيات في تركيا في تعليم اللغة العربية»، مجلة كلية الإلهيات شرنانق، ١٥ (٢٠١٦م): ٥٣-٧٣.

## Kaynakça

- Acat, Yaşar. "el-Müşkilatî'l-Lügaviyyeti'l-Leti Tüvâcihu Tullâbe Külliyyâtî'l-İlahiyyât fi Türkiye fi Ta'limî'l-Lügati'l-Arabiyye." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, (2016): 53-73.
- Bitâr, Asım. *en-Nahiv ve's-Sarf*. Şam: Şam Üniversitesi Yayınları, 2004.
- ed-Dikr, Abdülğanî. *Mu'cemü'l-Kavâidi'l-Arabiyye*. Şam: Darü'l -Kalem, 1986.
- el-Galâyîni, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1994.
- el-Hâşimî, Ahmed. *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-lügati'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- el-Lebidî, Muhammed Semir Necip. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'n-nahviyye*. Beyrut: Daru'l-Furkân, 1985.
- er-Râcihî, Abduh. *İlmü'l-Lügati't-tatbiki ve Ta'limi'l-Arabiyye*. İskenderiye: Dâru'l Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1995.
- eş- Şâmân, Muhammed b. Süveylim. *Kavâidü'l-lügati't-Türkiyye*. Riyâd: Kral Suud Üniversitesi, 1994.
- Feyyâz, Süleyman. *en-Nahvü'l-Asrî*. Kahire: Merkezü'l-Ehrâm li't- Tıbâa ve'n-Neşr, 1995.
- Hassân, Tammâm. *el-Lügatü'l-Arabiyye Mânahe ve Mebnâ*. Fas: Dârü's-sekâfe, 1994.
- İbn Hişâm el-Ensâri. *Katrü'n-Nedâ*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Medkûr, Ali ve İman Herîdî. *Ta'limu'l- Lügati'l Arabiyye li Gayri'n- Nâtikine Bihe*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-A-rabî, 2006.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *en-Nahvu'l-esâsi*. Kuveyt: Menşûrâtü Zâti's-Selâsil, 1994.

# العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

مُلخّص: يتناول هذا البحث صور نفي الفعل للدلالة على النهي ودلالاته وسياقاته كأحد أشكال العدول من الخبر إلى الإنشاء، وقد قسم الباحث هذا البحث حسب صور ورود هذه الظاهرة في القرآن الكريم، ثم قام مستخدماً المنهج الوصفي بتصنيف هذه الصور حسب السياقات الواردة فيها؛ لأن السياق كفيل إلى درجة كبيرة ببيان دلالة هذا التحول، وقد استعان الباحث بالسياق العام للآيات التي وردت فيها هذه الظاهرة، وكذلك السياق الداخلي للآيات المتمثل في الكلمات والجمل المجاورة للنفي، كما استعان ببعض القراءات القرآنية التي وردت بالنفي أو بالنهي. الكلمات المفتاحية: الخبر، الإنشاء، النهي، العدول.

## İnşa'dan Habere Udül: "Kur'an-ı Kerim'de Olumsuzluk (Nefiy) Bildiren Fiilin Nehye Delaleti" Örneği

Öz: Bu çalışmada, Haberden İnşa'ya Udül biçimlerinden biri olarak nefiy fiil imgelerinin nehye delaletleri ve bağlamları ele alınmıştır. Araştırmacı, çalışmayı deskriptif metoduyla Kur'an-ı Kerim'de bu olguların geçtiği biçimlerine göre bölmüş ve daha sonra bu olguları içerdiği bağlamlara göre sınıflandırmıştır. Zira bağlam, bu dönüşümün delaletini açıklama konusunda oldukça önemlidir. Araştırmacı, bu olguların geçtiği ayetlerin genel bağlamlarından faydalanmıştır. Aynı şekilde nefye yakın/bitişik olan kelime ve cümlelerde örnek gösterilen ayetlerin iç bağlamlarına başvurduğu gibi nefiy veya nehyin geçtiği bazı Kur'an kıraatlerinden de istifade etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Haber, İnşa, Nehiy, Nefiy, Udül.

## The Alteration from the Non-Informative Sentences to Informative Sentences "Example of the Indication of Negation Verbs to the Prohibition Verbs in the Qur'an"

**Abstract:** This research deals with indications of negation verbs to prohibition verbs which is one of the style of the alteration from non-informative sentence to the informative sentence. The researcher has been divided this search according to the existence of these images in the Quran. Then, he classified these images according to its existing contexts because the context is important to explanation of the indication of alteration. The researcher has profited by the general context of the ayahs in which this phenomenon was mentioned. As well as He has referred the internal context of the ayahs in which their words and phrases are nearby negation verbs, he has mentioned some Quranic readings which includes negation or prohibition verb forms.

**Keywords:** Informative, Non-Informative, Negation, Prohibition, Alteration.

Asem Hamdy Ahmed  
ABDELGHANY 

\* Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: aassem\_hamdi@yahoo.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9751-7759>

## مقدمة:

تتنوع الأساليب في اللغة العربية بين الخبر والإنشاء؛ فالخبر يختلف عن الإنشاء إذ إن الخبر له وجود خارجي قبل النطق به؛ فإذا كان الكلام مطابقاً للواقع أو محتمل الوقوع كان خبراً صادقاً وإن خالف الواقع كان كاذباً أما الإنشاء فليس له وجود خارجي، إنها يكون وجوده عند النطق به «فأنت تنشئه إنشاءً كأسلوب الأمر والنهي والاستفهام...»<sup>(١)</sup>

والتنوع بين أساليب الخبر والإنشاء من خصائص أسلوب القرآن، وقد ذكر البلاغيون والمفسرون فائدة كل في موضعه ومناسبته للسياق الوارد فيه.

غير أن الذكر الحكيم قد يعدل عن المألوف في استخدام الخبر والإنشاء فيعدل عن أسلوب الإنشاء إلى الخبر لأغراض، وقد حفل القرآن الكريم بذلك، ويتناول هذا البحث استخدام النفي للدلالة على النهي في القرآن الكريم، كشكل من أشكال العدول عن الإنشاء إلى الخبر، باحثاً في سياقات هذا العدول ودلالاته.

والعدول لغةً من «الميل والابتعاد» ف «عَدَلَ عن الشيء يَعِدِلُ عَدْلًا وَعُدُولًا حَادٍ وَعَنِ الطَّرِيقِ جَارٍ وَعَدَلَ إِلَيْهِ عُدُولًا رَجَعَ وَمَا لَهُ مَعِدِلٌ وَلَا مَعْدُولٌ أَي مَصْرَفٌ وَعَدَلَ الطَّرِيقُ مَالَ وَيُقَالُ أَخَذَ الرَّجُلُ فِي مَعِدِلِ الْحَقِّ وَمَعِدِلِ الْبَاطِلِ أَي فِي طَرِيقِهِ وَمَذْهَبِهِ وَيُقَالُ انْظُرُوا إِلَى سُوءِ مَعَادِلِهِ وَمَذْمُومِ مَدَاخِلِهِ أَي إِلَى سُوءِ مَذَاهِبِهِ وَمَسَالِكِهِ.»<sup>(٢)</sup>

ويتدقيق النظر إلى هذه الدلالة يمكن تلمس العلاقة بين المعنى اللغوي للعدول ومعناه الاصطلاحي فالعدول عن الطريق الحيد عنه أي عن الطريق الأساس، وكذلك معنى عدلت الشيء عن وجهه ربما يكون أقرب إلى المعنى الاصطلاحي إذ تحل الاستعمالات اللغوية في المعنى الاصطلاحي محل الشيء في هذا المعنى اللغوي.

وفهم ذلك من كلام الإمام عبد القاهر الجرجاني إذ يقول: «وغرضي بهذا أن أعلمك أن من عدل عن الطريقة في الخفي، أفضى به الأمر إلى أن ينكر الجلي،»<sup>(٣)</sup> ويقول أيضاً: «وإذا عدل باللفظ

١ بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١/ ٤١٩ .

٢ أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت). مادة (عدل).

٣ أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، (جدة: دار المدني، د.ت)، ٣١٤.

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

عما يوجبه أصل اللُّغة، وصف بأنه مجاز،<sup>(٤)</sup> ويقول السكاكي: «والتأخرون كثيراً ما وقعوا في التطويلات وتدوينهم لما دونوا من الأسفار إلا لعدولهم في العكس عن حفظ الجهة وأول حاملٍ حملهم - فيما أرى - على العدول عنه المتعارف العامي.»<sup>(٥)</sup>

ويفهم من هذا الارتباط بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي أن العدول إجراء يعدل فيه المتكلم عن طريق معروف للكلام إلى طريق آخر لهدف، وهذا الطريق المعروف قد يكون أصل اللغة كما عناه الإمام عبد القاهر، أو قد يكون لكثرة استعماله متعارفاً عاماً كما قال السكاكي.

وهو بذلك وسيلة للمتكلم لبلوغ هدف ما لكنها وسيلة فذة ذكية كما يتبين من تحليل طرقها وأهدافها؛ لذلك كان لهذا المصطلح حضور قوي في التراث البلاغي العربي، إذ تتبع البلاغيون صورته وهو ينتقل بشكل مفاجئ للمتلقي بين أساليب متغايرة لسير النص، ووضع البلاغيون مصطلحات كثيرة لتوصيف ظواهره فكان منها الالتفات، والخروج على مقتضى الظاهر،... إلا أنها تشير في نهاية الأمر إلى مفهوم المغايرة التي يحيل إليه مصطلح العدول.

وقد ربط البلاغيون عامة وأصحاب كتب الإعجاز خاصة بين هذا المفهوم والخصوصية التي يتميز بها النص القرآني، فقال الرماني: «إن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة منه الشعر، ومنها السجع، ومنها الخطب، ومنها الرسائل، ومنها المنشور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة.»<sup>(٦)</sup>

وقد ورد مصطلح العدول عند عبد القاهر أيضاً للدلالة على أن ترك طريقة في الصياغة إلى طريقة أخرى، أليق في التعبير عن المعنى. فعندما تحدث عن الإظهار والإضمار والهدف منها قال بعد أن ذكر قول الشاعر:

ولو شئت أن أبكي دما لبكيتيه عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

قال: «فقياس هذا لو كان على حد «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى»<sup>(٧)</sup> أن يقول: لو شئت بكيت دما، ولكنه كأنه ترك تلك الطريقة، وعدل إلى هذه لأنها أحسن في هذا الكلام خصوصاً، وسبب

٤ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٩٥.

٥ يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الثانية ١٩٨٧)، ١٠١.

٦ الخطابي، والرماني، وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت)، ٨٨.

٧ الأنعام: ٣٥.

حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره. ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به»<sup>(٨)</sup> وبالتالي فإن العدول في رأي عبد القاهر إمكانية أسلوبية يستطيع بها الكاتب أن يعبر بها عن معاني متفردة لا تأتي بالنمط المشهور من الكلام. ويقاس على ذلك ما نحن بصدده الآن فقد عدل الذكر الحكيم عن النهي الصريح إلى استخدام النفي للدلالة على النهي.

والناظر بشكل عام إلى الأمور التي تُهَي عنها وجاءت في شكل النفي يلاحظ أنها في أغلبها جاءت في سياق التشريع في الأمور المحرمة؛ لذلك كان النفي أبلغ في الزجر عنها، وذلك ينبع من دلالة النفي على عدم الوقوع أصلاً من المخاطبين؛ فكان النفي أدل على ثبات التحريم ودوامه بخلاف النهي وهو ما لاحظته صاحب روح المعاني ففي تفسير قوله تعالى «لا يمسه إلا المطهرون» يقول: «وهو بمعنى النهي بل أبلغ من النهي الصريح، وهذا أحد أوجه ذكرها للعدول عن جعل - لا - ناهية»<sup>(٩)</sup> وهو أبلغ من النهي الصريح لأنه أكثر ثبوتاً في التحريم؛ لأن النهي الصريح قد تعتوره عوارض أحياناً، فالمعنى «لا ينبغي أن يمس القرآن إلا من هو على طهارة من الناس فالنفي هنا نظير ما في قوله تعالى: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً»<sup>(١٠)</sup>، وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه»<sup>(١١)</sup>... وهو بمعنى النهي بل أبلغ من النهي الصريح»<sup>(١٢)</sup>.

وقد صرح الحرالي فيما نقله عنه البقاعي بذلك رابطاً بين تفاوت خطاب النفي والنهي في القرآن الكريم وما ينبني عليهما من أحكام في الفقه فقال في تفسير قوله تعالى «الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ» قال: «فمنع في الحج من الإقبال على الخلق بما فيه كره من رفت ومسابة وجدال حتى لا يقبل الخلق على الخلق في الحج إلا بما الإقبال فيه إقبال على الحق بالحقيقة فما ينزه الحق تعالى عن مواجهته بما يتحامى مع الخلق في زمن الحج كما تحومي ما يختص بالنفس من الأحداث في عمل الصلاة؛ وفي وروده نفيًا لا نهيًا إعلام بأنه مناقض

- ٨ أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢)، ١٦٤ .  
٩ أبو الفضل شهاب محمود الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م)، ١٤/١٥٣ .  
١٠ النور: ٣.  
١١ محمد بن إسحاق أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١م)، ٢٣١٠ .  
١٢ الألويسي، روح المعاني، ١٤/١٥٣ .

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

لحال الحج حين نفى لأن شأن ما يناقض أن ينفى وشأن ما لا يناقض ويخالف أن ينهى عنه، كما قال فيما هو قابل للجدال «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن»<sup>(١٣)</sup> وبين خطاب النهي والنفي فوت في الأحكام الشرعية يبنى الفقه في الأحكام على تحقيقه في تأصيلها والتفريع عليها.<sup>(١٤)</sup>

وقد أسهم المفسرون كالزخشري وأبي حيان والبقاعي وغيرهم في الكشف عن أسرار استخدام النفي بمعنى النهي ولكن حديثهم هذا كان متناثراً في بطون التفاسير.

ومن ناحية أخرى تحدث البلاغيون عن الخبر الذي يوضع موضع الإنشاء إلا أنهم لم يهتموا بهذا الجانب من الدراسة فقد كان حديثهم عن هذا الموضوع لمجرد التمثيل على أن وضع النفي موضع النهي شكل من أشكال دلالة الخبر على الإنشاء.

### أشكال نفي الفعل للدلالة على النهي:

الصورة الأولى: الفعل التام المنفي: وذلك مثل قوله تعالى «لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا»<sup>(١٥)</sup>

الصورة الثانية: النهي بطريق الفعل الناقص المنفي

والمراد من هذه الصيغة «مجيء الجملة بصيغة النفي، لكن معناها يفيد النهي، وهذا كثير في القرآن الكريم، ومن أمثلته قوله عز وجل: { ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين { (التوبة: ١١٣)، فنهى الله نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معاً عن الاستغفار للمشركين، بعد أن رخصه للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة في قوله: { استغفر لهم أو لا تستغفر لهم { (التوبة: ٨٠). ومنه أيضاً قوله عز وجل: { ما كان للمشركين أن يعمرؤا مساجد الله { (التوبة: ١٧)، وكذلك قوله تعالى: { قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق { (المائدة: ١١٦).<sup>(١٦)</sup> وقد لاحظ الدكتور أبو موسى أن في هذه الصيغة «أثرة غضب، ونبرة تهديد»<sup>(١٧)</sup>

١٣ العنكبوت: ٤٦.

١٤ برهان الدين البقاعي إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط بن علي بن أبي بكر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (مسقط: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م، ١/ ٣٧٥).

١٥ النساء: ١٩.

١٦ صيغة النهي في القرآن الكريم، <https://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=176901>.

١٧ بتاريخ ٣/ ٤/ ٢٠١٩م.

١٧ د. محمد حسنين أبو موسى، من أسرار التعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٣٩٢هـ)، ٣٢٦.

## سياقات نفي الفعل للدلالة على النهي:

أولاً: التشريع:

وفكرة النفي في هذا السياق تنبني على أن هناك أصلاً للفطرة أو قاعدة وهذا المنهي عنه يخالف هذه الفطرة أو القاعدة فالنفي يدل بكونه خبراً في الأصل على الفطرة أو القاعدة، ولذلك يفيد النفي المبالغة في النهي عما يخالف الطبع السليم وأصل الفطرة. ومن هذا السياق:

١- قوله تعالى «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ.»<sup>(١٨)</sup>

إذ جاء النفي دالاً على النهي في قوله «لا تكلف نفس إلا وسعها»<sup>(١٩)</sup> والنفي هنا مرتبط بكلمة «بالمعروف» فقد يكون النفي «لا تكلف نفس إلا وسعها» تفسيراً «للمعروف» وعندئذ يكون النفي هنا دالاً على النهي فكل منها مأمور بألا يكلف الآخر فوق طاقته.

وقد يكون «لا تكلف نفس إلا وسعها» خبراً وليس إنشأً وبذلك تخرج من هذا الباب وهذا ظاهر رأي الجمهور الذي نقله أبو حيان قائلاً: «وقراءة الجمهور «لا تكلف نفس» مبنى للمفعول، والفاعل هو الله تعالى، وحذف للعلم به»<sup>(٢٠)</sup> فإسناد فعل التكليف معنىً إلى الله تعالى يوحي بأن ذلك خبر لا إنشأ.

٢- قوله تعالى «وَالْمُطَلَّقاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ،»<sup>(٢١)</sup>

٣- وقوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.»<sup>(٢٢)</sup>

١٨ البقرة: ٢٣٣.

١٩ وقد ورد كذلك في بعض التفسيرات اعتبار قوله تعالى: «لا تضار والدة بولدها» نفي دالاً على النهي، فقد قرأها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب برفع الراء لفظ النفي لا النهي، وعلى ذلك تكون نهيها جاء عن طريق النفي لا النهي الصريح، ويؤيده قراءة حفص بالنهي الصريح بفتح الراء «لا تضار» مبالغة في النهي. انظر: الألويسي، روح المعاني، ١٤٧/٢.

٢٠ أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيط، (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، ٥٠٢/٢.

٢١ البقرة: ٢٢٨.

٢٢ النساء: ١٩.



العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

ففي كلا الشاهدين نجد القالب «لا يحل» وهذا القالب جاء في الآية الأولى بعد جملة خبرية دالة على الإنشاء «يتربصن بأنفسهم» فهذا خبر يأخذ شكل القاعدة التي لا حياد عنها، وهذا يؤكد قصد الإنشاء في «لا يحل» فيكون بذلك قد عطف معنى النهي على معنى الأمر، ولخطورة الأوامر والنواهي جاءت في شكل الخبر ويؤيده أن مخالفتها تضر بالإيمان وهذا مفهوم من قوله تعالى «إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»،<sup>(٢٣)</sup> يقول الألوسي «إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» شرط لقوله تعالى: لا يَحِلُّ لَكُنْ لَيْسَ الغرض منه التقييد حتى لو لم يؤمن كالكتابات - حل لهنَّ الكتمان - بل بيان منافاة الكتمان للإيمان وتهويل شأنه في قلوبهنَّ، وهذه طريقة متعارفة يقال: إن كنت مؤمناً فلا تؤذ أباًك.»<sup>(٢٤)</sup>

وفي الآية الثانية جاء النهي عن الحل في سياق النهي عن ظلم النساء وقد أثر الذكر الحكيم النهي في قوله تعالى «لا يحل لكم» ولم يقل «لا ترثوا النساء كرها»، وقد اعتبر الطاهر بن عاشور أن صيغة «لا يحل» نهي صريح يقول «وصيغة (لا يحل) صيغة نهي صريح لأن الحل هو الإباحة في لسان العرب ولسان الشريعة فنفيه يرادف معنى التحريم»،<sup>(٢٥)</sup> وهذا مخالف للأصل إذ إن صيغة النهي الصريح ليس لها إلا صيغة «لا الجازمة.»<sup>(٢٦)</sup>

وقد ذهب الألوسي إلى أن قوله تعالى «لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً»<sup>(٢٧)</sup> نفي وهذا مفهوم من قوله «الجملة الأولى - يقصد قوله تعالى «لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً»<sup>(٢٨)</sup> - في معنى النهي إذ معناها لا ترثوا النساء كرها فإنه غير حلال لكم»،<sup>(٢٩)</sup> فقوله في معنى النهي يوحى بأنها ليست نهياً لفظاً وإنما هي نفي أريد به النهي. للتفسير من هذا الفعل القبيح الذي يخالف سنة الله في خلقه، ويؤكد ذلك مجيء لفظ «كرها» بما يحمله من التنفير «فخاطب النفوس بأبشع ما في الموقف

٢٣ البقرة: ٢٢٨.

٢٤ الألوسي، روح المعاني، ٢/٥٢٨.

٢٥ الطاهر محمد بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للطباعة والنشر، ١٩٨٤م) ٤/٢٨٢.

٢٦ الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدع، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م)، ١٤٣. يقول القزويني: «ومنها - يقصد أنواع الإنشاء - النهي وله حرف واحد وهو لا الجازمة.»

٢٧ النساء: ١٩.

٢٨ النساء: ١٩.

٢٩ الألوسي، روح المعاني، ٢/٤٥٠.

فتنقاد مطواعة.»<sup>(٣٠)</sup> وربما أثر الكره ذكرا للأغلب فالمراد «نفي الوراثة في حال الطوع والكرهه، لا جوازها في حال الطوع استدلالاً بالآية، فخرج هذا الكره مخرج الغالب، لأن غالب أحوالهن أن يكنّ مجبورات على ذلك.»<sup>(٣١)</sup>

٤- قوله تعالى « الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ.»<sup>(٣٢)</sup>

إذ جاء النفي دالا على النهي في موضعين من الآية، الأول: لا ينكح، والثاني: لا ينكحها، وفي هذا الشاهد رأيان:

الأول: أن النفي بمعنى النهي وهو عند الزمخشري «أبلغ وأكد كما أن (رحمك الله) و(يرحمك) أبلغ من (ليرحمك).»<sup>(٣٣)</sup>

الثاني: أن يكون خبرا محضاً «على معنى: أن عاداتهم - يقصد الزناة - جارية على ذلك وعلى المؤمن أن لا يدخل نفسه تحت هذه العادة ويتصون عنها.»<sup>(٣٤)</sup>

إلا أن قراءة عمرو بن عبيد تؤكد معنى النهي «لا ينكح» بالجزم على النهي،<sup>(٣٥)</sup> ووجه ذلك كما قال الألويسي «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً تَقِيحُ لِأَمْرِ الزَّانِي أَشَدَّ تَقِيحُ بَيَانُ أَنَّهُ بَعْدَ أَنْ رَضِيَ بِالزَّانَا لَا يَلْبِقُ بِهِ أَنْ يَنْكِحَ الْعَفِيفَةَ الْمُؤْمِنَةَ فَبَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ سَهِيلِ وَالثَّرِيَا

فَتَرَى هَذِهِ شَامِيَةً إِذَا مَا اسْتَقَلَّتْ وَتَرَى ذَلِكَ إِذَا مَا اسْتَقَلَّ يَمَانِيَا»<sup>(٣٦)</sup>

وإنما يلبق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه ليوافق - كما قيل - شن طبقه أو مشرقة هي أسوأ منه حالا وأقبح أفعالا «فلا ينكح» خبر مراد منه لا يلبق به أن ينكح كما تقول: السلطان لا يكذب أي لا يلبق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة.... والإشارة في قوله سبحانه: «وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»

٣٠ محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م)، ٢٦٠.

٣١ أبو حيان، البحر المحيط، ٥٦٧/٣.

٣٢ النور: ٣.

٣٣ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ)، ٢١٣/٣.

٣٤ الزمخشري، الكشف، ٢١٣/٣.

٣٥ الزمخشري، الكشف، ٢١٣/٣.

٣٦ هذا بيت شعر لعمر بن أبي ربيعة، وهو كناية عن البعد والاستحالة.

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

يحتمل أن تكون للزنا المفهوم مما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي.<sup>(٣٧)</sup>

فدلالة النفي على النهي نابعة - كما يفهم من كلام الألويسي - من أن المنهي عنه ليس من صفات المؤمن ولا يليق بالمؤمن أن يأتيه وذلك يشكل قاعدة إيمانية عبر عنها بشكل الخبر، ثم يربط ذلك بلفظ التحريم الوارد في آخر الآية الذي يدل على أن ما سبق كان من النواهي.

٥- قوله تعالى «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»<sup>(٣٨)</sup>

فقد ذهب الأئمة مالك وأبو حنيفة والشافعي في مسألة اشتراط الطهارة في «مس» المصحف إلى أن الطهارة شرط في مس المصحف، وذهبت الظاهرية إلى أنها ليست بشرط في ذلك. والسبب في اختلافهم في تحديد مفهوم (المطهرون) وتحديد النوع النحوي للجملة المنفية في قوله تعالى: «لا يمسه إلا المطهرون»، فالمالكية والشافعية والحنفية تفهم أن المقصود بلفظ (المطهرون) بنو آدم، وأن الجملة الخبرية المنفية تفيد النهي، فكان معنى الآية: لا يجوز أن يمس المصحف إلا آدمي طاهر. أما الظاهرية فتفهم من لفظ (المطهرون) الملائكة، ومن الجملة الإخبار المنفية، فرأت أنه ليس في الآية دليل على اشتراط هذه الطهارة في مس المصحف، فبقي الأمر على الإباحة. وقد احتج جمهور الفقهاء لمذهبهم في اشتراط الطهارة بأدلة أخرى من الآثار المنقولة.<sup>(٣٩)</sup>

والسياق - الذي وردت فيه الآية - سياق تنزيه القرآن عن كل نقص ودناءة في قوله «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»<sup>(٤٠)</sup> وللتعبير عن هذه المعاني أثر الذكر الحكيم الخبر دون الإنشاء؛ فالجمل كلها خبرية، وهذا يَرَّجِحُ أن يكون «لا يمسه إلا المطهرون» خبراً أيضاً لا إنشاء كما حكاه صاحب البحر المحيط<sup>(٤١)</sup> ويؤكد ذلك قراءة عبد الله بن مسعود<sup>(٤٢)</sup> «ما يمسه إلا المطهرون» فما نافية على كل حال، فهي - إذن - نفي في معنى النهي؛ لورودها بين الأخبار من ناحية وتأكيد قراءة ابن مسعود من ناحية أخرى «فإذا جعلناه نهيًا جاء

٣٧ الألويسي، روح المعاني، ٩/ ٢٨٣، ٢٨٢.

٣٨ الواقعة: ٧٩.

٣٩ د. أحمد شيخ عبد السلام، «نحو علم لغة خاص بالعلوم الشرعية»، مجلة جامعة أم القرى، ٢١، رمضان ١٤٢١ هـ: ٢٣٦.

٤٠ الواقعة: الآيات من ٧٧ حتى ٨٠.

٤١ أبو حيان، البحر المحيط، ١٠/ ٩٣.

٤٢ أبو حيان، البحر المحيط، ١٠/ ٩٣.

معناه أجنبيا معترضا بين الصفات، وذلك لا يحسن في وصف الكلام»<sup>(٤٣)</sup> وقد ذكر كثير من المفسرين هذا الوجه مثل الألوسي إذ يقول: «وهو بمعنى النهي بل أبلغ من النهي الصريح، وهذا أحد أوجه ذكرها للعدول عن جعل - لا - ناهية»<sup>(٤٤)</sup> وهو أبلغ من النهي الصريح لأنه أكثر ثبوتا في التحريم؛ لأن النهي الصريح قد تعتوره عوارض أحيانا، فالمعنى «لا ينبغي أن يمس القرآن إلا من هو على طهارة من الناس فالنفي هنا نظير ما في قوله تعالى: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً»<sup>(٤٥)</sup> وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه»<sup>(٤٦)</sup>... وهو بمعنى النهي بل أبلغ من النهي الصريح»<sup>(٤٧)</sup> ودلالة السياق القريب من القسم بمواقع النجوم - في قوله «فلا أقسم بمواقع النجوم»<sup>(٤٨)</sup> - تلتحم مع مجيء النفي عن طريق العدول دالا على النهي لتؤكد عظمة هذا الكتاب فالسياق كله يفيض بالعظمة، كما يلاحظ الناظر إلى الآيات تفضيل الذكر الحكيم لـ «مطهرون» على «الطاهرون» مبالغة في الطهر والبعد عن الدنس، وهذا ما لاحظته الزمخشري في قوله تعالى «وَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ»<sup>(٤٩)</sup> يقول «فإن قلت: هلا قيل طاهرة قلت: في «مطهرة» فخامة لصفتين ليست في طاهرة وهي الإشعار بأن مطهرا طهرهن. وليس ذلك إلا الله عز وجل المرید بعباده الصالحين أن يجولهم كل مزية فيما أعد لهم»<sup>(٥٠)</sup>

وكذلك التعبير بالمس «لا يمسه» ينفي أقل شيء، ونفي الأقل يعني نفي الأكثر بطريق الأولى. وهذا ما يتضافر مع دلالة النفي على النهي من تأكيد تحريم المنهي عنه من جذوره.

إلا أن ابن العربي لم يعد هذه الآية نفيا بمعنى النهي يقول «قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ» أَرَادَ نَفْيَهُ مَشْرُوعًا لَا مَوْجُودًا، فَإِنَّا نَجِدُ الرَّفَثَ فِيهِ وَنُشَاهِدُهُ. وَخَبَرُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ بِخِلَافِ مُحْبِرِهِ، فَإِنَّمَا يَرْجِعُ النَّفْيُ إِلَى وُجُودِهِ مَشْرُوعًا لَا إِلَى وُجُودِهِ مَحْسُوسًا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ». مَعْنَاهُ شَرَعًا لَا حِسًّا، فَإِنَّا نَجِدُ الْمُطَلَّقَاتِ لَا يَتَرَبَّصْنَ،

٤٣ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ)، ١٥/٣٨٦.

٤٤ الألوسي: روح المعاني ١٤ / ١٥٣.

٤٥ النور: ٣.

٤٦ البخاري، صحيح البخاري، ٢٥٨١.

٤٧ الألوسي، روح المعاني، ١٤ / ١٥٣.

٤٨ الواقعة: ٧٥.

٤٩ البقرة: ٢٥.

٥٠ الزمخشري، الكشاف، ١ / ١١٠.

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

فَعَادَ النَّهْيُ إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، لَا إِلَى الْوُجُودِ الْحِسِّيِّ. وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ وَاِرْدٌ فِي الْأَدْمِيِّينَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ أَنَّ مَعْنَاهُ لَا يَمَسُّهُ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِشَرِّعٍ؛ فَإِنْ وُجِدَ الْمَسُّ فَعَلَى خِلَافِ حُكْمِ الشَّرِّعِ، وَهَذِهِ الدَّقِيقَةُ هِيَ الَّتِي فَاتَتْ الْعُلَمَاءَ فَقَالُوا: إِنَّ الْخَبَرَ قَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى النَّهْيِ، وَمَا وُجِدَ ذَلِكَ قَطُّ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يُوجَدَ فَإِنَّهُمَا يَخْتَلِفَانِ حَقِيقَةً وَيَتَضَادَّانِ وَصْفًا،<sup>(٥١)</sup> ورأى ابن العربي هذا ينقض المسألة من بابها فإن كل الشواهد التي ذكرها قد وجهها على أنها خبر عن أحكام الشرع أي ما استقر كالخبر وثبت في الدين إجمالاً، ودليله في ذلك مسألة الصدق والكذب، وأن ذلك قد يخالف النسبة الخارجية في احتمال حدوث هذا الكلام، إلا أن ذلك يؤكد مذهب أغلب المفسرين بأن المعنى إنشائي وليس خبرياً، فإن الإنشاء لن يُحْتَمَلَ معه الصدق والكذب، كما أن احتكام ابن العربي على أن النهي هنا لصياغة الحكم الشرعي يؤكد أيضاً مذهب المفسرين؛ فإن الحكم الشرعي إنما بني ليطلب به المسلمون، وتلك المطالبة إنما تأتي عن طريق الإنشاء لا عن طريق الخبر.

وقد رجح كذلك ابن تيمية كونه خبري اللفظ والمعنى وساق لذلك أدلة فقال: «والصحيح اللوح المحفوظ الذي في السماء مراد من هذه الآية وكذلك الملائكة مرادون من قوله المطهرون لوجوه:

أحدها: إن هذا تفسير جواهر السلف من الصحابة ومن بعدهم حتى الفقهاء الذين قالوا: لا يمس القرآن إلا ظاهر من أئمة المذاهب صرحوا بذلك وشبهوا هذه الآية بقوله: «كَلَّا إِنَّهَا . تَذِكْرَةٌ . فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ . فِي صُحُفٍ مُكْرَمَةٍ . مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ . بِأَيْدِي سَفَرَةٍ . كِرَامٍ بَرَرَةٍ» [عبس: ١١ - ١٦].

وثانيها: أنه أخبر أن القرآن جميعه في كتاب، وحين نزلت هذه الآية لم يكن نزل إلا بعض المكّي منه، ولم يجمع جميعه في المصحف إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

وثالثها: أنه قال: «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» [الواقعة: ٧٨]، والمكنون: المصون المحرر الذي لا تناله أيدي المضلين؛ فهذه صفة اللوح المحفوظ.

ورابعها: أن قوله: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» [الواقعة: ٧٩]، صفة للكتاب، ولو كان معناها الأمر، لم يصح الوصف بها، وإنما يوصف بالجملة الخبرية.

وخامسها: أنه لو كان معنى الكلام الأمر لقليل: فلا يمسّه لتوسط الأمر بما قبله.

٥١ ابن العربي محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الخاتمي الطائفي الأندلسي، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ٤/١٧٤.

وسادسها : أنه لو قال : « الْمُطَهَّرُونَ » وهذا يقتضي أن يكون تطهيرهم من غيرهم ، ولو أريد طهارة بني آدم فقط لقليل : المتطهرون ، كما قال تعالى : « فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ » [التوبة : ١٠٨] ، وقال تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » [ البقرة : ٢٢٢ ] .

وسابعها : أن هذا مسوق لبيان شرف القرآن وعلوه وحفظه. <sup>(٥٢)</sup>

٦- قوله تعالى « لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ مِنْهُنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ: » <sup>(٥٣)</sup>

وقد جاءت الآية في سياق ما يسعد أزواج الرسول (ص) إثر إعراضهن عن الدنيا واختيارهن الله ورسوله ، « فالمراد يحرم عليك نكاح النساء من بعد... أي من بعد التسع اللاتي في عصمتك اليوم ، أخرج ابن سعد عن عكرمة قال: لما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم أزواجه اخترته فأنزل الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هؤلاء التسع اللاتي اخترتك أي لقد حرم عليك تزويج غيرهن، .. وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال في الآية حبسه الله تعالى عليهن كما حبسهن عليه الصلاة والسلام. <sup>(٥٤)</sup>

إذن فالآية نفي دال على النهي ، وهذا لائق به عليه السلام من سرعة الامتثال التي كثيرا ما فسر بها العلماء النفي الدال على النهي ، ويؤيد هذا النهي قوله تعالى « من بعد » بعد النفي فمن « زائدة لتأكيد النفي ، وفائدته استغراق جنس الأزواج بالتحريم، <sup>(٥٥)</sup> وقد ر بعض العلماء المضاف إليه بعد « من بعد » بكلمة اختيارهن أي اختيارهن الله تعالى ورسوله. <sup>(٥٦)</sup>

٧- قوله تعالى « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ. » <sup>(٥٧)</sup>

٥٢ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، شرح العمدة، (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٧م)، ٣٨٤.

٥٣ الأحزاب: ٥٢.

٥٤ الألويسي، روح المعاني، ١١ / ٢٤١.

٥٥ أبو حيان، البحر المحيط، ٨ / ٤٩٧.

٥٦ الألويسي، روح المعاني، ١١ / ٢٤١.

٥٧ آل عمران: ١٦١.

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

وفي الآية وجهان: أحدهما أن يبرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك وبينه وبينه على عصمته بأن النبوة والغلول متنافيان، لثلا يظن به ظان شيئاً منه وألا يستريب به أحد كما روى: أن قطيفة حمراء فقدت يوم بدر. فقال بعض المنافقين: لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها. (٥٨)

والثاني: أن يكون مبالغة في النهي لرسول الله صلى الله عليه وسلم على ما روي: أنه بعث طلحة وغنم غنائم فقسمها ولم يقسم للطلحة فنزلت. يعني: وما كان لنبي أن يعطي قوماً ويمنع آخرين بل عليه أن يقسم بالسوية. وسمى حرمان بعض الغزاة غلولا تغليظاً وتقبيحاً لصورة الأمر. (٥٩)

ويؤيد الوجه الأول قراءة ابن مسعود «أن يُعَلَّ» على البناء للمجهول يقول ابن عطية «وأما قراءة من قرأ «أن يُعَلَّ» بضم الياء وفتح الغين، فمعناها عند جمهور من أهل العلم: (٦٠) أن ليس لأحد أن يغله: أي يخونه في الغنيمة، فالآية في معنى نهى الناس عن الغلول في المغنم والتوعد عليه، وخص النبي بالذكر وإن كان ذلك محظوراً مع الأمراء لشنعة الحال مع النبي صلى الله عليه وسلم، لأن المعاصي تعظم مع حضرته لتعين توقيره. (٦١)

وباعتبار الصيغة على الاحتمال الأول يكون الإخبار لفظاً ومعنى، لكنها «لا تخلو عن رمز إلى نهى عن اعتقاد ذلك في تلك الحضرة المقدسة». (٦٢)

وعلى الاحتمال الثاني يكون نفيًا دل على النهي، فقد «وردت هذه الصيغة نهيًا في مواضع من التنزيل كقوله تعالى: ما كان لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى [الأنفال: ٦٧] ما كان لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا

٥٨ الزمخشري، الكشاف، ٤٣٤ / ١. وروي أيضا: أنها نزلت في غنائم أحد حين ترك الرماة المركز وطلبوا الغنيمة وقالوا: نخشى أن يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أخذ شيئاً فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لو يقسم يوم بدر، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: ألم أعهد إليكم أن لا تتركوا المركز حتى يأتيكم أمري، فقالوا: تركنا بقية إخواننا وقوفاً، فقال صلى الله عليه وسلم: بل ظننتم أننا نغل ولا نقسم لكم.

٥٩ الزمخشري، الكشاف، ٤٣٤ / ١.

٦٠ ذكر الألويسي في تأويل هذه القراءة ثلاثة وجوه، يقول: «أحدها أن يكون ماضيه أغللته أي نسبته إلى الغلول كما تقول أكفرت أي نسبته إلى الكفر قال الكميت: وطائفة قد «أكفرتني» بحبكم وطائفة قالت مسيء ومدنّب، والمعنى ما صح لنبي أن ينسبه أحد إلى الغلول، وثانيها أن يكون من أغللته إذا وجدته غالا كقولهم أهدته وأبخلته وأجبتته بمعنى وجدته كذلك والمعنى ما صح لنبي أن يوجد غالا، وثالثها أنه من غل إلى أن المعنى ما كان لنبي أن يغله غيره أي يخونه ويسرق من غنيمته، ولعل تخصيص النبي بذلك وإن كان لا يجوز أن يغل غيره من إمام أو أمير إما لعظم خيانتته أو لأنه القائم بأمر الغنائم فإذا حرمت الحياة عليه وهو صاحب الأمر فحرمته على غيره أولى كذا قيل، وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى توجيه التخصيص بما ذكر بعد الالتفات إلى سبب النزول والنظر إلى ما سيأتي بعد» روح المعاني ١ / ٣٢١.

٦١ ابن عطية، المحرر الوجيز، ٣٨ / ٢.

٦٢ الألويسي، روح المعاني، ٣٢١ / ٢.

لِلْمُشْرِكِينَ [التوبة : ١١٣] وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ [الأحزاب : ٥٣] وكذا للامتناع العقلي كقوله تعالى : ما كنا لله أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَكِدٍ [مريم : ٣٥] وما كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا [النمل : ٦٠].<sup>(٦٣)</sup>

والظاهر من السياق المحيط بالآية أنه يدل على استبعاد الظن به فكان النفي دالا على نهي غيره ظن الغلول به، كما جاءت كلمة «نبي» نكرة للعموم ولم يقل «النبي» تحديدا لمحمد (ص)، أي: «أي نبي كان فضلاً عن سيد الأنبياء وإمام الرسل»،<sup>(٦٤)</sup> - إذن - فالإخبار هنا يشكل قاعدة أزلية قديمة تفيد بتنزيه الرسل عن الغلول، وبالتالي ينهى الناس عن الظن بهم سوءاً.

### ثانيا : سياق الوحي والنبوة:

١ - قوله تعالى «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»<sup>(٦٥)</sup>

حيث ذكر فيها احتمالات ذكرها الزمخشري في تفسيره، يقول «بشره الله بإعطاء آية بينة وهي: أن يقرأ عليه جبريل ما يقرأ عليه من الوحي وهو أمي لا يكتب ولا يقرأ فيحفظه ولا ينساه» إلا ما شاء الله»، فذهب به عن حفظه برفع حكمه وتلاوته كقوله: «أو ننسها» البقرة : ١٠٦ وقيل: كان يعجل بالقراءة إذا لقنه جبريل فليل: لا تعجل فإن جبريل مأمور بأن يقرأه عليك قراءة مكررة إلى أن تحفظه؛ ثم لا تنساه إلا ما شاء الله ثم تذكره بعد النسيان... وقيل قوله: «فلا تنسى» على النهي والألف مزيدة للفاصلة كقوله: «السيلا» الأحزاب: ٦٧، يعني: فلا تغفل قراءته وتكريره فتساه إلا ما شاء الله أن ينسيكه برفع تلاوته للمصلحة.<sup>(٦٦)</sup>

وعلى ذلك فإن هناك احتمالين للتأويل:

الأول: أن تكون «لا» نافية نفياً حقيقياً فهذا وعد من الله بعدم النسيان، وتطمين للرسول (ص).

الثاني: أن تكون نهيًا ولم يحذف حرف العلة للفاصلة كما في قوله تعالى السيلا.

٦٣ الألويسي، روح المعاني، ٢/ ٣٢١.

٦٤ إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب

الإسلامي، ١٩٨٤) ٢/ ١٣٤.

٦٥ الأعلى: ٦.

٦٦ الزمخشري، الكشاف، ٤/ ٧٣٨.



العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

وقد تعقب الألوسي الوجه الثاني لأسباب منها أن النسيان «ليس بالاختيار فلا ينهى عنه إلا أن يراد مجازاً ترك أسبابه الاختيارية أو ترك العمل بها تضمنه المقروء وفيه ارتكاب تكلف من غير داع، وأيضاً رسمه بالياء يقتضي أنها من البنية لا للإطلاق وكون رسم المصحف مخالفاً تكلف أيضاً.»<sup>(٦٧)</sup>

والناظر إلى السياق العام للآيات يجد أن السياق سياق تبشيرٍ للرسول (ص) بدليل قوله تعالى بعدها «ونيسرك لليسرى»، وهذا يقتضي أن يكون المعنى أيضاً تبشير فيكون المعنى وعداً بعدم النسيان، والناظر كذلك إلى السياق القريب، يجد قوله تعالى «إلا ما شاء الله» فهذا استثناء من الخبر أي فلن تنسى إلا ما يريد الله أن تنساه «برفع حكمه وتلاوته». إذن فالسياق العام للآيات وكذلك السياق الخاص ينفي أن تكون «فلا تنسى» نهياً.

٢- قوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا.»<sup>(٦٨)</sup>

فقد جاء النفي دالاً على النهي في هذه الآية عن رد قضاء الله ورسوله، فهي تعطي ولاية كاملة للرسول (ص) ويؤيد ذلك سياق الآية، فإنه في بيان قوله تعالى «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم.»<sup>(٦٩)</sup>

يقول ابن عطية: «قوله تعالى: {وما كان} لفظه النفي ومعناه الحظر والمنع من فعل هذا، وهذه العبارة «ما كان» و«ما ينبغي» ونحوها تحيى لحظر الشيء، والحكم بأنه لا يكون، وربما كان امتناع ذلك الشيء عقلاً كقوله تعالى: {ما كان لكم تنبتوا شجرها} [النمل: ٦٠]، وربما كان العلم بامتناعه شرعاً كقوله {وما كان لبشر أن يكلمه الله} [الشورى: ٥١]، وربما كان حظره بحكم شرعي كهذه الآية.»<sup>(٧٠)</sup>

ويظهر من قول ابن عطية هنا فهمه العميق للمسألة فقد استقصى معنى هذا القلب في الذكر الحكيم وأشار باختصار إلى فائدة هذا النوع من العدول في هذا السياق بقوله «والحكم بأنه لا يكون» إذا إن ذلك راسخ في أصل الشرع ولا ينبغي الحيد عنه أبداً هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنها تدل على الامتناع عقلاً.

٦٧ الألوسي، روح المعاني، ١٥ / ٣١٦.

٦٨ الأحزاب: ٣٦.

٦٩ الأحزاب: ٦.

٧٠ ابن عطية، المحرر الوجيز، ١٣ / ٧٥.

٣- قوله تعالى: «وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا.»<sup>(٧١)</sup>

وقد وردت هذه الآية في سورة الأحزاب والسياق العام لهذه السورة «الدفاع عن رسول الله (ص) فيما أُوذِيَ به من أنواع الإيذاء، قتال الأحزاب له، ومعاونة المنافقين لهم، وطعن المنافقين في نكاحه عليه السلام بزینب (ر)، واشتغال بعض المسلمين بالأحاديث في بيته (ص) وغير ذلك مما يتأذى به.»<sup>(٧٢)</sup>

وآثر النفي على النهي الصريح للدلالة على النهي هنا للدلالة على أن ذلك لا يمكن حدوثه منهم كمؤمنين.

### ثالثا: سياق قدح بني إسرائيل:

١- قوله تعالى «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ، وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ.»<sup>(٧٣)</sup>

إذ جاء النفي بمعنى النهي في ثلاثة مواضع: في قوله «لا تعبدون إلا الله»، وفي قوله «لا تسفكون دماءكم»، وفي قوله «لا تخرجون أنفسكم».

أما الموضع الأول فقال الفراء أنه نهي لقوله بعد ذلك «وقولوا للناس حسنا»<sup>(٧٤)</sup> وتوجيه ذلك يكون - كما قال الألوسي: بحصول التناسب المعنوي بينهما بالعطف إذ إن كلا منهما إنشاء، وإن كان يجوز عطف الخبر على الإنشاء،<sup>(٧٥)</sup> وقد أكد الألوسي ذلك بورود قراءة لابن مسعود على النهي «لا تعبدوا.»<sup>(٧٦)</sup>

٧١ الأحزاب: ٥٣.

٧٢ أبو موسى، من أسرار التعبير القرآني، ٣٩.

٧٣ البقرة: ٨٣، ٨٤.

٧٤ الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، (القاهرة: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م)، ١/٥٣.

٧٥ الألوسي، روح المعاني، ١/٣٠٧.

٧٦ الألوسي، روح المعاني، ١/٣٠٧.

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

ويرجح ذلك بداية الآية التي تتحدث عن الميثاق بما يحمل من أوامر ونواه «وإذ أخذنا ميثاق...»<sup>(٧٧)</sup> ويطرد سياق الحديث عن الموائيق مرتباً بالأوامر والنواهي في الذكر الحكيم كما في قوله تعالى «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين.»<sup>(٧٨)</sup>

وقد بين الزمخشري أن الهدف من استخدام النفي للدلالة على النهي هو المبالغة في الامتثال كما يقول تذهب إلى فلان، تقول له كذا، تريد الأمر، وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي، لأنه كان سورع إلى الامتثال والانتفاء، فهو يجبر عنه،<sup>(٧٩)</sup> وتبعه الألويسي قائلاً أن ذلك «أبلغ من صريح النهي لما فيه من إيham أن المنهي كأنه سارع إلى ذلك فوقع منه حتى أخبر عنه بالحال أو الماضي أي ينبغي أن يكون كذلك فلا يرد أن حال المخبر عنه على خلافه.»<sup>(٨٠)</sup>

والسياق الذي وردت فيه الآيتان السابقتان سياق قده لبني إسرائيل وذم لهم وهذا ظاهر في الآيات السابقتان لهاتين الآيتين يقول الله تعالى « أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعُضُوبِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٧٦) أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (٧٧) وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٧٨) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسْتَ بِرَسُولٍ إِلَيْنَا وَمَا نَحْنُ بِرُسُلٍ فَخِذْ أُولَئِكَ بِمَا عَدُودَهُمْ قُلْ أَتُحَدِّثُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٨٠) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨١) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨٢) ».<sup>(٨١)</sup>

٧٧ البقرة: ٨٣.

٧٨ آل عمران: ٨١. ومثله قوله تعالى: « أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ. » الأعراف: ١٦٩، وقوله تعالى: « أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ. » آل عمران: ١٨٧.

٧٩ الزمخشري، الكشاف، ١/ ١٥٩.

٨٠ الألويسي، روح المعاني، ١/ ٣٠٧.

٨١ البقرة: من ٧٥ حتى ٨٢.

وعلى ذلك فإن قوله تعالى «وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل» بعد هذا السياق يأتي لإقامة الدليل والحجة عليهم وهذا ما يؤكده البقاعي بقوله «ثم شرع سبحانه يقيم الدليل على أنهم ممن أحاطت به خطيئته.»<sup>(٨٢)</sup> وعلى ذلك فإن تأويل دلالة النفي على النهي هنا بالمسارعة إلى الامتثال غير مناسبة لهذا السياق فإن طلب المسارعة إلى الامتثال يكون للمطيعين لا لمن اعتادوا مخالفة الأوامر، وعلى ذلك يكون تأويل البقاعي أقرب إلى متطلبات السياق ويكون لإقامة الحجة عليهم.

كما أن هذا النفي الدال على النهي أعقب بما يدل صراحة على إعراضهم عن الطاعة لا امتثالهم، فقال تعالى «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ.»<sup>(٨٣)</sup> كما لا يخفي استخدام القرآن الكريم لحرف العطف «ثم» دون غيره للدلالة على اتساع الزمن بين أخذ الميثاق وبين تعمدهم نقض هذا العهد.

والألوسي وإن كان قد نقل عن الزمخشري تأويله النفي بالأمر بالمسارعة إلى الامتثال إلا أنه أدرك أن السياق غير موافق لذلك فأعقب ذلك بقوله «أي ينبغي أن يكون كذلك، فلا يرد أن حال المخبر عنه على خلافه.»<sup>(٨٤)</sup>

ويؤكد كلام الألوسي أن الذكر الحكيم فضّل ذكر «بني إسرائيل» دون اليهود والنصارى فكان حقيقاً بهم أن يمتثلوا بل ويسارعوا إلى الامتثال إلى شرف نبيهم الذي تشرّفوا بالنسبة إليه إلا أنهم لم يفعلوا.

ويشبه ذلك النفي في الآية الثانية «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ.»<sup>(٨٥)</sup> فالقرآن الكريم اعتنى هنا بشأن حفظ الدم وعدم الإخراج وقد جاء النهي عن سفك الدم والإخراج عن طريق النفي، ولعل السامع يتبته هنا إلى الإضافة في «أنفسكم» و«دماءكم» إذ أضافهما إلى ضمير المخاطبين، فالمرء لا يسفك دم نفسه، ولا يخرجها من داره، فكان الأصل: لا يسفك بعضكم دماء بعض، ولا يخرج بعضكم بعضاً لاتصالكم نسبا ودينا،<sup>(٨٦)</sup> ولذلك آثر النفي دون النهي الصريح مبالغة في الحمل على مراعاة حقوق الميثاق بتصوير المنهي عنه بصورة تكرهها النفس، وتنفر عنها كل طبيعة.<sup>(٨٧)</sup>

٨٢ البقاعي، نظم الدرر، ١/ ١٧٩.

٨٣ البقرة: ٨٣.

٨٤ الألوسي، روح المعاني، ١/ ٤٨٥.

٨٥ البقرة: ٨٣، ٨٤.

٨٦ أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م)، ١/ ١٢٤.

٨٧ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ١/ ١٢٤. ويكثر الإضافة إلى ضمير المخاطبين للعناية بالأوامر والنواهي في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: «فسلموا على أنفسكم». النور: ٦١، وقوله تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم». النساء: ٥.

العدول عن الإنشاء إلى الخبر: «نفي الفعل للدلالة على النهي في القرآن الكريم» نموذجاً

### الختام:

عبر هذه الدراسة للآيات التي ورد فيها نفي الفعل للدلالة على النهي توصل الباحث للعديد من النتائج منها:

- جاء الفعل المنفي الدال على النهي في القرآن الكريم على شكلين: الفعل التام المنفي والفعل الناقص المنفي.

- يعتبر نفي الفعل للدلالة على النهي أحد أشكال العدول عن الإنشاء إلى الخبر إذ إن النهي في أصله خبر إلا أنه جاء هنا دالاً على الإنشاء.

- السياق له دور فعال في بيان دلالة هذا التحول من الإنشاء إلى الخبر.

- جاءت شواهد هذا النوع من العدول في أغلبها في سياق التشريع.

- ورد النهي دالاً على الإنشاء في القراءات القرآنية وقد أيدت بعضها بعضاً في ذلك فأحياناً يرد النهي في قراءة، ويرد النهي في قراءة أخرى.

- النهي الذي جاء عن طريق النهي كان للأمور المحرمة الخطيرة، فجاء النهي هنا لتأكيد النهي كما أكد المفسرون.

## المصادر والمراجع:

- الألوسي، أبو الفضل شهاب محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثاني*، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. *صحيح البخاري*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١م.
- البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط بن علي بن أبي بكر، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، مسقط: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، *شرح العمدة*، الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٧م.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر، *أسرار البلاغة في علم البيان*، جدة: دار المدني، د.ت.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر، *دلائل الإعجاز*، تحقيق: محمد محمود شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، *البحر المحيط*، بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.
- الخطابي، والرمانى، وعبد القاهر الجرجاني، *ثلاث رسائل في إعجاز القرآن*، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت.
- الزخشرى جار الله، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- السبكي، بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العادي. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
- ابن عاشور، الطاهر محمد. *التحرير والتنوير*، تونس: الدار التونسية للطباعة والنشر، ١٩٨٤م.
- عبد السلام، أحمد شيخ. «نحو علم لغة خاص بالعلوم الشرعية»، *مجلة جامعة أم القرى* العدد ٢١، ١٤٢١هـ.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ابن العربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي. *أحكام القرآن*، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. *معاني القرآن*، القاهرة: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- القزويني، الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن. *الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الأفرريقي المصري. *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، د.ت.
- أبو موسى، محمد حسنين. *من أسرار التعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب*، بيروت: دار الفكر العربي، ١٣٩٢هـ.
- أبو موسى، محمد محمد. *دلالات التراكم دراسة بلاغية*، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

## Kaynakça

- Abdüs'selam, Ahmed Şeyh. "Nahv-i İlm-i Lügatin Hassın bi'l-ulumi'ş-şer'iyye." *Ümmü'l Kura Üniversitesi Dergisi* 21 (h.1421): 213-257.
- Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sahihu'l-Buhari*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır El-Nasır. Beyrut: Dar-u Tavk En-Necat, 2001.
- Ebü Hayyan el-Endülüsi, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan. *el-Bahru'l-Muhit*. Beyrut: Darü'l Fikri'l Arabi, ty.
- Ebü Musa, Muhammed Haseneyn. *Min esrârî't-tabiri'l-Kur'anî Dirasetün Tahliyyetün li sureti'l-Ahzâb*. Beyrut: Darü'l Fikri'l Arabi, h. 1392.
- Ebü Musa, Muhammed Muhammed. *Delaletü't-terakib-i Diraseti'l-belaga*. Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 1984.
- Ebu-Suud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa El-İmadi. *İrşadü'l-Akli's-selim ila Mezaya'l-Kitabi'l-Kerim*. Beyrut: Dar-ü İhya Et-Türasi'l Arabi, 1999.
- el-Cürcani, Ebu Bekir Abdülkahir. *Esrarü'l Belaga fi İlmi'l Beyan*. Cidde: Darül'l Medeni, 1991.
- el-Cürcani, Ebu Bekir Abdülkahir. *Delailü'l-icaz*, thk. Muhammed Mahmud Şakir. Kahire: Medeni Yayınları, 1992.
- el-Hattabi, er-Rumani, Abdülkahir Cürcani, *Selâsü Resâ'il fi 'icâzi'l-Kur'ân*. Kahire: Dar'ül Maarif, ty.
- el-Alusi, Ebu'l Fazl Şihab Mahmud. *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'il-Mesani*, thk. Ali Abdülbari Atiyye. Beyrut: Darül' Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- el-Bikai, Burhaneddin İbrahim b. Ömer b. Hasan b. Er-Rebat b. Ali b. Ebi Bekr. *Naẓmü'd-Dürer fi tenâsübî'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Darül' Kitab el-İslami, 1984.
- el-Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad. *Meani'l-Kur'an*. Kahire: Dar-ü Alim-l'kütüb, 1983.
- el-Kazvini, el-Hatib Celaeddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzah fi Ulum-i'l Belagati'l Meani ve'l-Beyan ve'l-Bedi*. Beyrut: Dar'ül Kütübi'l İlmiyye, 2003
- es-Subki, Bahaeddin Ebu Hamid Ahmed b. Ali b. Abdülkafi. *Arus'ül Efrâh fi Şerh-i Telhis-il Miftah*. Beyrut: Darül' Kütübi'l İlmiyye, 2017.
- es-Sekkaki, Yusuf b. Ebi Bekir b. Muhammed b. Ali. *Miftah'ül Ulum*. Beyrut: Darül' Kütübi'l İlmiyye, 1987.
- ez-Zemaşşeri Carullah, Ebu'l Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *El-Keşşaf an Hakaik-i Gavamizi't-Tenzil*. Beyrut: Darül' Kütüb'l Arabi, h.1407.
- İbn Teymiyye, Takuyiddin Ebu'l Abbas Ahmed b. Abdül' Halimb. Abdüs'selam b. Abdullah b. Ebi'l Kasım b. Muhammed El-Hanbeli Ed-Dimeşki. *Şerhu'l Umde*. Riyad: Darül' Asıme, 1997.
- İbn-i Aşur, Et-Tahir Muhammed. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: Ed'dar Et-Tunusiyye, 1984.
- İbn-i Atiyye, Ebu-Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temam. *el-Muharriru'l-veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Darül' Kütübi'l İlmiyye, h.1422.
- İbn-i Manzur, Ebu'l Fazl Cemaleddin el-İfriki el-Mısrî. *Lisanül'l Arab*. Beyrut: Dar-ü Sadır, 1980.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Arabi el-Hatimi et-Tai el-Endülüsi. *Ahkam'ül Kur'an*. Beyrut: Darül' Kütübi'l İlmiyye, 2003.





*Tercüme Yazı*  
*Translation*  
ترجمة





# Tasavvuf: Aşk ve Barış Yolu\*

**Nasrollah  
POURJAVADY**

Çev. Yusuf Bilal Kara\*\*

Dünya barışının sacayaklarından biri olan sevgi hakkında konuşmak ilk anda önemsiz gibi gelebilir. Aşk ve dostluğun olduğu yerde düşmanlığın, savaşın ve çatışmanın yaşayamayacağını herkes kabul eder. Ancak aşk ve barış arasındaki ilişkiye daha dikkatli bir inceleme, durumun görüldüğü kadar açık olmadığını göstermektedir. Bütün insanlığa hatta kâinattaki her şeye karşı sevgi ve şefkat beslemenin çoğu dinin temel öğretilerinden olduğunu biliyoruz fakat dinler tarihi pek çok savaşa hatta soykırımlara tanıklık etmiş durumdadır. Zamanımızda terör eylemleri dinî hedefler uğruna yapılmaktadır. Olanlar karşısında şu soruya cevap vermek zorundayız: Öncelikli hedefleri insanlığa barış, sevgi ve şefkat aşılama olan herhangi bir din kullanılarak masum insanları öldürmeye kasteden zulüm ve şiddet nasıl meşrulaştırılabilir?

Savaşlar yalnızca farklı din mensupları arasında değil aynı din içindeki farklı mezhep ve gruplar arasında da cereyan etmiştir. Hıristiyanlıktaki Protestan ve Katolik mezheplerinin geçmişte birbirlerine nasıl davrandıklarını veya günümüzde Müslüman ülkelerde Şii ve Sünni Müslümanların nasıl çekiştiklerini mevzubahis etmeyeceğiz. Merhametli ve müşfik bir Tanrı'ya taptıklarını iddia eden ve benzer ahlakî öğretileri benimseyen bu iki dinin mensupları bir başkasıyla veya birbirleriyle nasıl savaşılabılır? Dahası, aynı dinin iki ayrı mezhebine mensup kimseler aynı ve tek Tanrı adına birbirlerini nasıl öldürürler?

\* Nasrollah Pourjavady'nin kaleme aldığı bu makalenin İngilizce orijinali, "The Sufi Way of Love and Peace" başlığıyla Vincent J. Cornell (ed), *Voices of Islam: Voices of the Spirit*, cilt 2, (London: Praeger Publishers, 2007) künyeli eserde 157-165. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı. E-Posta: yusufbilal.kara@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6061968X>

İnanıyorum ki bu soruların cevapları, farklı din ve mezhep<sup>1</sup> taraftarlarının, dinlerinin vahiy veya aslî tasavvurlarını (*original vision*) yorumlamaları ve Tanrı ile insan arasında kurdukları ilişki türünde yatmaktadır. Bir dinin kutsal kitaplarında yer alan temel düşünceler, her bir dindeki muhtelif insanlar tarafından farklı bir şekilde okunabilir ve anlaşılabilir. Ayrıca insanlar Tanrılarıyla farklı ilişkiler kurabilirler. Kelamcı (mütekellimûn) ve özellikle Endülüslü sûfî İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ekolünün takipçisi bazı sûfîlerin dilini kullanmak gerekirse; Tanrı birçok isim ve sıfat sahibidir. İnsanlar farklı durum ve zamanlarda ilahî isim ve sıfatların biri veya birkaçı vasıtasıyla Tanrıya yaklaşarak O'nunla özel bir ilişki içerisine girmektedir.

İslam'da Tanrı'nın farklı isimlerinden bazı örnekler vererek bu noktayı biraz daha açabiliriz. Bunlardan biri kelime anlamı, zengin olan ve kendi kendine yetmenin ilahî sıfatını ifade eden el-Ganî'dir. İnsanlar ve bütün yaratılmışlar fakir ve ona muhtaç iken Allah el-Ganî olarak zikredilir.<sup>2</sup> (Fâtır, 35/15) Bütün yaratılmışlar kendi kendine yeterli olan Allah'la benzer ilişki içerisindedir. Çünkü mevcudiyetleri için O'na ihtiyaç duyarlar. Tanrı, insanoğlunun İlahi Varlık'la girebileceği diğer ilişkilerin adı olan Rab olarak da isimlendirilir. (Örnek olarak Kur'an'ın ilk ayetine bakılabilir: Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'adır.) Bir kişi Allah'ı, Rabbi olarak kabul ederse o halde kişi Rabbinin merbûbu veya O'nun kölesi/abdidir. Kişi Allah'a ibadet ettiğinde O'nunla başka bir ilişki içerisine girer. Bu ilişkide insan ibadet eden (âbid) iken Allah ibadet edilen yani ma'buddur.

Allah ile insan arasında en önemli münasebetlerden biri genellikle kulluk olarak tercüme edilen ubudiyettir. Ancak terim, tam olarak kölelik anlamına gelmektedir. Allah, efendi ve hükümdardır fakat insan O'nun kulu ve kölesidir. Müslümanların özellikle sûfîlerin dini düşüncelerinde önemli bir rol oynayan bir diğer münasebet sevgidir. Bu ilişkiye göre Allah, mâşuk kul ise âşıktır. Sûfîler insanın, bir sevgili olarak Allah'la "sevişerek" nihayetinde O'nunla bir birlik durumuna (vissal) ulaşacağını ifade etmektedirler.<sup>3</sup>

- 1 Arapça mezhep kelimesi yol, patika, birinin ilerlediği yol anlamına gelmektedir. Arapça kullanımında yaygın olarak çağrıştırdığı anlam, İslam hukukunun belli bir mektebi açısından usul veya yöntemdir. Bu yüzden mezhep denildiğinde İslam hukukunun bir mektebi "uygulama okulu" eşanlamlı olarak anlaşılır. Farsçada bu anlam resmi doktrinlerdeki inancı kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu sebeple Pourjavady mezhebi, din veya mezhep anlamında kullanmıştır. (5 numaralı dipnot dışındaki dipnotlar, tercümesini yaptığımız makalenin içinde bulunduğu *Voice of Islam* isimli eserin editörü tarafından eklenmiştir.)
- 2 Bu ayette el-Ganî ilahî ismi mutlaklık çağrışımını da taşır: "Ey insanlar, siz fakir ve Allah'a muhtaçsınız, Allah ise her bakımdan sınırsız zengin ve övülmeye layık olandır."
- 3 Sevişmek (*make love*) ve bir olmak (*union*) kelimeleri literal anlamlarıyla değil mecazî ve mi-

İnsan ve Allah arasındaki bu iki münasebet -efendi/köle ve mâşuk/âşık- yüzyıllar boyunca Müslümanların yaşayışları üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Müslümanların dini tecrübesinde her ikisi de var olduğu halde her biri kendine has bir karakter edinmiş, farklı şekillerde Müslümanların zihniyetlerini, sosyal ve kültürel yaşamlarını şekillendirmiştir. Efendi-köle münasebetinin temel özelliği teslim olmaya (*submission*) karşı hâkimiyet ve güçtür. Kur'an'daki ifadesiyle, Allah katında din İslam'dır (teslimiyettir). (Â-i İmrân, 3/19) Rab, kulun iradesine etki edip hükmederken kul bütünüyle Allah'a boyun eğmelidir. Nitekim bir Arap atasözü, köle ne olursa olsun efendisinin yed-i kudretindedir, demiştir. Kul hiçbir şeye hatta kendine bile sahip değildir. Bu nedenle Allah ile insan arasındaki münasebetin bir tasviri olarak 'abd kelimesi, en iyi şekilde kul olarak tercüme edilmektedir. İnsanlığın Rabbine boyun eğmesi bir kimsenin ifa ettiği ibadetlerde farklı şekiller alır. Bu, sembolik olarak bir kimsenin ibadet esnasında kölenin, efendisinin önünde secdeye kapanması gibi farklı duruşlarla ifade edilir.

Allah ile insan arasındaki sevgi de kendine has özelliklere sahiptir ve özelliklerin bazıları efendi-köle ilişkisine benzemektedir. Örneğin âşık, mâşukun iradesine teslim (eslem, İslam ile aynı köktendir) olmalıdır, ancak bu yalnız kölelikten dolayı değil sevgiden ve mâşukla birleşme arzusundandır. Diğer bir deyişle kendisine olan sevgisinden dolayı âşık, mâşukiyle bir özdeşleşme arzusuna sahiptir. Âşık-mâşuk ilişkisi ile efendi-köle ilişkisi arasındaki diğer bir önemli farklılık, biri güç ve hâkimiyet ile nitelendirilirken diğeri sevgi ve güzellikle nitelendirilmesidir. İslam âlimleri, filozofları ve mutasavvıfları ilahi sıfatları cemâlî (güzellik) ve celâlî (azamet veya haşmet) olmak üzere iki farklı kategoriye ayırmışlardır. Allah ile insan arasındaki ilişkinin bu iki çeşidi bu iki sıfatın altında toplanabilir. Âşık-mâşuk ilişkisi Cemâl sıfatıyla nitelenirken, efendi-köle ilişkisi Celâl sıfatıyla nitelenir. Dinler tarihçisi Rudolf Otto tarafından meşhur edilen ifadeleri kullanarak şöyle diyebiliriz; âşık-mâşuk ilişkisi büyüleyici gizemi (*mysterium fascinans*) efendi-köle ilişkisi de büyük gizemi (*mysterium tremendum*) ifade eder.<sup>4</sup>

tolojik mahiyette anlaşılmalıdır. Sûfiler genellikle aşk ve visal gibi kelimeleri Allah ile insanın manevî ve mistik visal düşüncesini iletmek için karşılaştırma aracı olarak cinsî çağrışımlarıyla kullanır. Çünkü bir kişi sadece günlük hayatında yaşadıklarıyla birleşmenin yoğun duygularını karşılaştırabilir. Aşkın hedefi iki ruhun birde birleşmesi olduğu için bu mecaz, ârifin hedefini tanımlamak için de kullanılabilir.

4 Bu terimler Otto'nun kitabı olan *Das Heilige*'den gelmekte ve genellikle İngilizceye *The Idea of the Holy* şeklinde tercüme edilmektedir. Otto'ya göre insanın dinî tecrübesi iki sır arasındaki diyalektik ilişkiden kaynaklanmaktadır. *Mysterium tremendum*, insanların kontrollerinin dışındaki bilinmeyen güçlerden çekinmesini ve korkmasını ifade eder. *Mysterium fascinans* ise

Büyük gizemdeki güç duygusu ile büyüleyici gizemdeki arzu, sırasıyla Allah'a kul olanın ve O'nu sevenin benliğinde iki farklı psikolojik durumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kendisini Allah'ın kulu olarak gören bir kişinin dini zihniyeti, ilahî güzelliğe sevgili olmaya çalışan bir insanın dini düşünce yapısından farklıdır. Zihniyetteki bu farklılık her iki türdeki insanlarında diğer insanlarla kurdukları ilişkiler üzerinde bir etkiye de sahiptir. Nasıl ki kendilerini Tanrı'nın kulu olarak görenlerin zihniyetiyle mutlak güzelliğe tapan ve O'nu sevmeye çalışanların zihniyeti farklıysa, "Allah'ın gücü" fikriyle yoğrulmuş bir toplum ile "Allah'ın sevgisi" fikriyle mayalanmış bir toplum da aynı değildir. 12 yüzyıl önce gerçekleşen tarihî bir olayı rivayet ederek bu farklılığı gözler önüne sermeyi deneyeceğim.

877 yılında Gulam Halil ismindeki selefi bir Hanbelî tarafından Bağdad'daki bir grup sûfiye karşı suçlamalar öne sürüldü. Bu sûfiler, meşhur şeyh Ebu'l-Hüseyn Nûrî ve onun arkadaşları Rakkam ve Ebu Hamza idi. davalarının hikayesi ve celdanın infazı gerçekleştirmek üzereyken Nûrî'nin ne yaptığı Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvirî'nin (ö. 465/1071) *Keşfu'l-Mahcûb*'un da yer aldığı birkaç kaynakta yer almıştır:

"Gulam Halil sûfiler cemaatine rahat vermemek için Nurî, Rakkam ve Ebu Hamza'yı tutuklayıp halifenin sarayına sevk etti. Gulam Halil, onların zındık olduklarını iddia ederek ölmeleri için Halife'yi kışkırttı. Halife de derhal idam edilmeleri için emir verdi. Cellat Rakkam'a yaklaştığında Nurî kalktı son derece neşeli ve gönüllü olarak Rakkam'ın yerine geçmeyi teklif etti. Tüm seyirciler şaşkınlık içindeydiler. Cellat: "Genç adam, sen öne atılıyorsun ama bu kılıç rağbet edilerek önüne çıkılacak cinsten bir şey değildir, sıra daha sana gelmedi" dedi. Nurî: "Evet ama benim yolum isâr üzerine kurulmuştur. Yaşamak dünyadaki en değerli şeydir, bu yüzden kalan birkaç dakikayı kardeşlerim hatırına feda ediyorum. Zira dünyadaki bir dakika ahiretteki binlerce yıldan daha iyidir. Çünkü burası hizmet, ahiret ise kurbet makamıdır ki kurbet, hizmetle elde edilir." Nurî'nin duyarlılığı ve sözlerindeki incelik, (ne olduğu hakkında haberci tarafından bilgilendirilen) Halifeyi şaşırttı ve belli bir tarihe kadar üç sûfinin infazını tecil etti."<sup>5</sup>

Tanrı'nın, insanı bir mumun kelebeği çektiği gibi kendi iradelerine karşı kendisine çektiği gücü ifade eder. Mum alevi ve kelebek mecazi, ilahî öz mumunda insanın benliği yok olana onları çeken, Allah aşkının çekici gücünü ifade etmek için sûfiler tarafından sık sık kullanılmaktadır. Bk. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, (New York: Oxford University Press, 1958), 12-40.

5 Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvirî, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, trans. Reynold A. Nicholson, (London: 1976), 190-191.

Yukarıdaki menkıbe genellikle îsârın pratikte bir örneği olarak sûfilere tarafından aktarılır. Hücvirî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'unda da îsâr bölümünün başında yer almaktadır. Fedakâr bir hareket olarak îsâr, merhamet ve sevginin tecellilerinden biridir. Bu yüzden Nurî'nin cellada cevabında ifade ettiği bu ilke, hem sevginin hem de îsârın düsturuydu. Nurî ve sûfî arkadaşları, Allah'a yaklaşma ve O'na bağlanmadaki en iyi yolun sevgiden geçtiğini hissettiler. Gerçek şu ki, Nurî'ye karşı yapılan suçlamalardan biri kendisinin "O beni sever ben de O'nu" sözüydü. Nurî'nin arkadaşları için yaptığı îsâr, Allah aşkının neticesiydi. Halife ve celladının eylemi efendi-köle ilişkisindeki güç unsurunu temsil ederken Nurî'nin filiyatı âşık-mâşuk ilişkisindeki diğergamlığı (*selflessness of submission*) temsil etmektedir.

Nurî'nin düsturu apaçık geleneksel inançla uyumlu ve takdire şayan görünmektedir. O halde Gulam Halil niçin "O beni sever ben de O'nu" sözünden dolayı Nurî'yi mahkum etti? Bu problem Nurî'nin düşüncesini ifade ederken kullandığı kelimeye yatmaktadır. Allah ile insan arasındaki sevgi ilişkisini ifade etmede Müslümanlar tarafından yaygın olarak kullanılan kelime *hub*'dur. Aslında bu kelime Kur'an'da "Allah onları sever onlar da Allah'ı" (Mâide, 5/54) ayetinde geçen sevgi kelimesidir. Nurî de kendisini düşmanlarının suçlamalarına karşı savunurken aynı ayete gönderme yaptı. Ancak savunmasında *hub* yerine Arapça 'ışk kelimesini kullandığı için savunması kabul görmedi. Bu iki kelime arasındaki fark; *hub* genel olarak sevgi ve arkadaşlığı ifade etmek için kullanılıyorken arzulamak anlamındaki 'ışk, âşıklar yani bir kadın ve bir erkeğin arasında yani var olan sevgiyi ifade eder. Ki o zaman Allah ile bir kişinin ilişkisini ifade etmek için 'ışk kelimesinin kullanılması hakkında önemli bir tartışma vardı ve Nurî böyle ifade etmeye cüret eden ilk sûfilere biriydi. Bu tartışma Hıristiyan mistik Pseudo Dionysius'un (MS 5. yüzyıl) Allah aşkını ifade ederken mahabbet (*agape*) yerine Grekçe aşk (*eros*) kelimesini kullandığında yaşananla oldukça benzer gözükmektedir.<sup>6</sup>

6 Grekçe *eros* kelimesi Arapça "ışk" olarak kullanılan arzu ve özlem duymak anlamına gelmektedir. *Agape* ise bağlama bağı olarak Arapçadaki sevgi ve rahmet kelimeleriyle aynı anlamdadır. İlahî isimler hakkındaki konuşmasında Pseudo Dionysius, ilahî özlem, arzu veya tutku duygusunda, yaratılışı harekete geçiren gücü tanımlamak için *eros* kelimesini kullanmaktadır. Ancak çoğu Hıristiyan ilahiyatçı böyle bir bağlamda aşkın daha müşfik bir tarzını ifade eden *agape* kelimesini kullanmayı tercih eder: "İlahî arzu (*eros*) Kerim'in uğruna iyiyi arayan Kerim'dir. Dünyanın bütün iyiliklerini yaratan bu arzu (*eros*), Kerim'de daha önceden de vardı ve dünyanın zayıf kalmasına izin vermedi. Gücünün büyüklüğünü kullanmak için dünyanın yaratılışında onu hareket ettirdi." *Pseudo Dionysius: the Complete Works*, trans. Colm Luibheid and Paul Rorem, (New York: The Paulist Press, 1987), 79-80. Suriye kökenli olması muhtemel olan Pseudo Dionysius, etkili ilk dönem Hıristiyan mistik düşünürlerden biriydi. Eserleri, Nurî'nin döneminde Bağdat'taki Nesturiler arasında Grekçe ve Süryanice ve İbnü'l-Arabî zamanında XII. yüzyılın sonlarında İspanya'da Latince çevirileriyle biliniyordu.

Nurî, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ifade ederken 'ışk kelimesinin kullanılabilceği konusunda muhaliflerini ikna edemediyse de sûfiler bu kelimeyi giderek daha çok aynı amaç için kullanmaya başladı. Bu kelimenin ve türevlerinin (âşık ve mâşuk gibi) kullanımı, özellikle Farisî, şiiir vasıtasıyla mistik tecrübelerini ve inançlarını ifade etmeye başladıklarında daha popüler bir hal aldı. Miladi XII. yüzyılın başında 'ışk düşüncesi üzerine bütünyle bir metafizik inşa edildi.

İslam'daki mistik sevgi doktrinin en iyi anlatımlarından biriyle *el-Sevânih* ismini almış kabaca "Sevgi Üzerine Tefekkür"<sup>7</sup> olarak çevrilebilecek oldukça küçük bir kitapta karşılaşılabılır. Meşhur İslam âlimi Ebu Hamid Gazzalî'nin (ö. 505/1111) kardeşi Ahmed Gazzalî (ö. 520/1126) tarafından kaleme alınan *el-Sevânih* tamamı sevginin psikolojisi ve metafiziğini ele alan yetmiş kısa bölümden müteşekkildir. Meşhur şehit sûfi Hallac'ın (ö. 309/922) manevî bir mirasçısı olan Ahmed Gazzalî, Farisî şairler ve pek çok sûfi tarafından benimsenen aşka inanmıştır. Bu düşünceye göre aşk, sadece ilahî bir sıfata değil aynı zamanda Allah'ın özünüdür. Aşk en temel ilke, varlığın bütünü arke'si olduğu kadar, aynı zamanda var olan her şeyin hareket ettirici gücüdür.

Ahmed Gazzalî fikirlerini daha çok coşkulu menkıbeler ve mecazlar vasıtasıyla ifade etmiştir. Örneğin aşk, ebediyet yuvasından ayrılmış, yuvasına dönmeden önce kısa bir süreliğine geçici varlık dünyasına düşmüş bir kuş olarak anlatılır. Zâtî itibariyle Aşk mutlak birliktir (tevhid) fakat bu dünyadaki yolculuğunda âşık ve mâşuk olarak ikili zuhur etmektedir. Kusursuz âşık -NeoPlatonculukta akıl- birlik için yanıp tutuşan ve aslında koparılmış Ruh'tur. Aşkın kendisi âşığın aslı olduğu gibi mâşuğun da aslıdır. Mâşuk, âşığı aslına geri döndürerek kendini ispat eden cemâldir. Bu doğaüstü olayın fenomenal dünyada muadil bir mecazı bulunmaktadır. Aslında Ruh'un sevgiliye yaptığı yolculuk, insan marifetiyle başarılabilir. Cemal ile birlik halinde görünen insandaki Ruh, sevgilinin ta kendisidir. Bu mistik birleşme âşığın benliğini yok etmesiyle (fenâ) vuku bulmaktadır. Âşık benliğini Mâşuk'ta kaybettiğinde, geriye kalan sadece Aşk'la özdeş olan Mâşuk'tur. İşte İslam inancının temel ilkesi durumundaki tevhid bu şekilde gerçekleştirilmektedir.

Ahmed Gazzalî ve İranlı sûfi ve şairlerin açıklamış olduğu Zâtî Aşk doktrini, efendi-köle ilişkisine dayalı düşünceden farklı bir dünya ve insan görüşü sunmaktadır. Efendi-köle ilişkisinde insan daima köle, Allah her zaman efendidir. Her bir

7 Bk. Ahmad Ghazali, *Sawanih Aphorisms on Love*, ed. Helmut Ritter, (İstanbul: 1942).



tarafın pozisyonu sabitlenmiştir. Allah irade eder ve buyurur, kul ise itaat etmek zorundadır. Ancak âşık-mâşuk ilişkisinde âşık ile mâşuğun konumları sabit değildir. Diğer bir deyişle Allah ile insan arasındaki sevgi karşılıklıdır. Bazen insan âşık Allah mâşuk olurken bazen de Allah âşık insan mâşuktur. Bu nedenle Nurî, “Ben Allah’ı severim O da beni sever” dedi. Diğer bir meşhur sûfi Ebu’l-Hasan Harakanî (ö. 1034) “Bazen [Allah’ın] Ebu’l-Hasan’ıyım, bazen [Allah] benim Ebu’l-Hasan’ım” demiştir. Bu gibi sermest ifadeler Kur’an’ın “Allah onları sever onlar da Allah’ı” (Mâide, 5/54) ayetiyle aynı düşüncüyü ifade etmek için söylenmiştir.<sup>8</sup> Ayrıca sûfiler Allah’ın insana olan aşkının insanın Allah’a olan aşkıdan daha üstün olduğunu iddia etmişlerdi ve şayet Allah rahmeti, merhameti ve sevgisiyle insana lütfetmiş olmasaydı insanın, Allah’ı ve O’nun yarattıklarını asla sevmeyeceğini iddia etmektedirler.

İnsanın Allah’ın yarattıklarına karşı beslediği sevgi bize İslam’daki farklı karaktere sahip bir aşk ilişkisini göstermektedir. Efendi-köle ilişkisinde Allah, yarattıklarına karşı insanın teveccüh göstermesini emretmektedir. Diğer taraftan aşk ilişkisinde, insan Allah’ı sevdiği için bütün insanları daha doğrusu bütün yaratılmışları sever. Sonuçta Allah’ı ve yarattıklarını seven biri, aynı şeye tutkundur. Aşk doktrininin takipçileri olan Ahmed Gazzâlî ve diğer sûfiler aşkın, tek bir mahiyete sahip olduğuna inanmaktaydılar. Bu duygu ister Allah’ın insana isterse insanın Allah’a duyduğu veya insanın diğer insanlarla, bir kadınla erkek arasında ya da bir anneyle çocuğu arasında olsun hepsi aynıdır, farklılık özde değil içerik ve yoğunluktadır.

Aşkın teklifi fikri, Molla Sadra (ö. 1050/1640) gibi bazı filozoflar ve İsrakî filozof Sühreverdî’nin (ö. 587/1191) varlık ve nur hakkında söylediklerine benzemektedir. Bu filozoflara göre varlık (vücûd) nerede olursa olsun tek gerçekliktir. Aynı şey nur için de geçerlidir. Örneğin bir kandilin veya güneşin ışığı farklı derecelerde var olsalar da tek bir gerçekliktir. Varlıkları da, ister Allah’a ister insana veya var olan herhangi bir şeye dayansın bir ve aynı gerçeklik olmakla birlikte öznelerin her birinde bu gerçeklik, farklı derecelere sahiptir. Algıladığımız farklılıklar sadece tahakkuk derecesinin (*analogical gradation*) farklılığıdır: vücûd ve nur tek (*unitary*) gerçekliktir fakat farklı şeylerde farklı yoğunluk ve zayıflığa sahip olurlar.

8 Bu ifadenin yer aldığı ayetin tamamı şöyledir: “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah’ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

Zâtî birlik, aşkın tahakkuk dereceleri, vücûd ve nur hakkında söylediğimiz şey güzellik (cemâl) için de geçerlidir. Cemâl, ister mutlak veya izâfî ister manevî veya duyulur âlemde, ister insan vücudunda, günbatımında ya da bir çiçekte olsun tek bir gerçekliktir. Tek farklılık içeriği ve yoğunluğundadır. Cemâl tek gerçeklik olduğu için güzel bir şeyi sevmek ulvî veya mutlak Cemâl'i sevmenin bir tezahürüdür. Güneş ışığını görmek ve beğenmek, ister bir dağın üzerinde veya bir bahçede ya da yalnızca bir odanın penceresine doğru parlayan bir şua olsun nihayetinde nurun beğenisiidir. Aynı şekilde diğer insanları sevmek Allah'ı sevmektir. Tamamen seküler bir sevgi olmadığı gibi mahza seküler bir güzellik diye de bir şey yoktur. Tek problem bazen kişinin güzelliğın göreceli suretini sevmesi ve hata ederek onun mutlak Cemâl olduğunu düşünmesidir. İnsan örneğinde olduğu gibi güzelliğın izâfî bir suretini sevmek, âşığı Yüce Varlık'a, mutlak Cemâl'e doğru götüren bir köprü olarak işlev görmelidir.

Âşığın mâşukuyla birleşmesi manevi arayışın nihaî hedefidir. İlk dönem tasavvuf tarihinde bazı sûfiler bu hedefe dünyada değil, âşığın yalnızca cennete gittiğinde erişebileceğini düşündü. Müslümanlar da müminin, yalnızca cennette ru'yetullahı tecrübe edeceklerine inanmaktadır. Cennette Rabbine ulaşma ve O'nunla yüz yüze olma tecrübesi Kur'an'da cennette müminlerin Rablerinden bir selâmla (Yasin, 58) karşılanacakları ifade edilmektedir. Selâmlaşmanın yanı sıra *selâm*, barış ve esenlik anlamına da gelir. Bu yüzden Mâşuk'un âşığı bu şekilde selâmlaması önemlidir. Yukarıdaki ayet gösteriyor ki, mutlak huzur (*perfect peace*) cennettedir ve O'ndan kaynaklanır. Aslında el-Selâm, Kur'an'da zikredilen (Haşr, 23) ilahî isimlerden biridir. Mutlak huzur ve esenlik en mükemmel şekliyle cennette tecrübe edileceği için Kur'an cenneti Dâru's-selâm (Yûnus, 25) olarak da isimlendirmektedir.

Selâm ifadesi tam manasıyla müminler tarafından ahirette tecrübe edilecek olmasına rağmen insanlar bu dünyada da belli derecelerde ondan nasiplenebilmektedirler. Allah, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Nuh gibi peygamberlerine selâm göndermektedir. Dünyadaki barış duygusundaki selâm, müminlerin cennette yaşayacakları mutlak selâmın bir yansımasıdır. Selâm, yalnızca Allah'ın bu dünyada müminlere ve peygamberlerinin kalplerine verdiği bir şey değil aynı zamanda müminlerin birbirleriyle karşılaştıklarında barış ve huzur temennisidir.

İlahî sevgiliye âşık bir mümin için cennetteki selâmı bu hayatta da yaşaması muhtemel olmakla birlikte, biz ölüp cennete gidene kadar beklemek zorunda

mıyız? İslam tarihinin ilk iki ve üç asrında Müslümanlar genel olarak ru'yetullahın ve selâmetin yalnızca öldükten sonra deneyimleneceğine inanmaktaydılar. Ancak sonraki asırlarda özellikle sûfilerin aşk doktrinini geliştirmelerinin ardından Müslümanlar farklı bir şekilde de olsa bir kişinin bu dünyada böyle bir tecrübeye sahip olabileceğine inanmaya başladılar. Bir kimse cennette gözü ve kulağı aracılığıyla Rabbinin yüzünü görüp sesini duyabiliyorken Hakk'a âşık olan kimse de bu dünyada sadece kalpleriyle bu tecrübeyi yaşayabilir. Bunun tek istisnası mi'racında barışı ve esenliği tecrübe etmiş, Rabbinin bizatihi görmüş olan peygamber Hz. Muhammed'dir. Kur'an'a göre Hz. Muhammed gece boyu tan yeri ağarınca kadar esenliği yaşamıştır (Kadir, 5).

Peygamberin İlahî sevgiliye doğru yaptığı seyr, İslam tarihi boyunca birçok sûfi ve Allah dostu tarafından yaşanmış ve ondan hissedâr olunmuştur. Müslüman toplumlardaki bu sûfiler sayesinde müminler, Sevgili ile bir olma ve ru'yetullaha eşlik eden huzurun bereketini zevk etmeleri mümkün olmuştur. Bu manevi iç huzura yani selâma günümüz çalkantılı dünyasında kesinlikle daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Ondan herhangi bir pay elde etmek için biz Müslümanlar, Peygamber ve velîler tarafından gösterilen sevgi yolunu takip etmek zorundayız. Yalnızca bu yol vasıtasıyla Allah ile nefreti unutmayı ve bütün insanlığa karşı şefkati, bağışlamayı ve merhameti arzu etmeyi gerektiren âşık-mâşuk ilişkisine nâil olabiliriz. Ve's-selâm.



*Kitap Tanıtımları*  
*Book Reviews*  
تعريف الكتب





Ines AŞÇERİÇ-TODD

## Bosna'da Dervişler ve İslam: Müslüman Bosna Toplumunun Oluşumunda Tasavvufî Boyutlar

Çev. Haris Macić ve Özge Kobak, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, 264 sayfa, ISBN 978-605-7949-04-2

■ Metin SEYYAR\*

Osmanlı şehirlerinin gelişiminde dervişlerin ve loncaların rolü, Arap-İslam tarihi, kültürü ve literatürü üzerine çalışmaları olan Ines Aşçeriç-Todd'un kaleme aldığı bu eser, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar fethini müteakiben bazı bölgelerin –ki bu çalışma hem Osmanlı mirasına hem de Boşnakların İslam'ı kabul etme süreçlerine ışık tutuyor- iskânında tarikatların rolünü ve bu fetih süreci ile başlayan İslamlaşma sürecini ele almaktadır.

Yazar kitabında, Bosna'nın İslamlaşma süreci ve bölgedeki şehirlerin gelişim aşamaları ve bu aşamaları şekillendiren araçların temel nitelikleri hakkında bilgiler vermektedir. Söz konusu bu literatür çerçevesinde Balkan coğrafyasının İslamlaşma sürecini ele alan çok sayıda eser bulmak mümkündür. Bu çalışmaların başında Ömer Lütfi Barkan'ın makalesi<sup>1</sup> gelmektedir. Bu makale, Osmanlı fetihleri sırasında Güneydoğu Balkanlara yerleşen dervişleri konu edinmektedir.

Ayrıca Balkanların İslamlaşma süreci konusunda bu çalışmada ele alınan metotların dışında materyaller kullanılarak üretilen eserler de mevcuttur. Bu tür çalışmalarda genellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda tahrir defterleri, XVII. yüzyılda ki avarız defterleri ve cizye defterleri üzerinden Balkanların nüfusu hakkında veriler elde edilmiş ve bu veriler ışığında bölgedeki İslamlaşma süreci değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu tür çalışmaları yürüten akademisyenlerden Ömer Lütfi Barkan, Nikolai Todorov, Maria Todorova, Bruce McGowan, Michael Kiel, Antonina Zaljaskova, Trainan Stoianovich, Linda Darling, Donald Quataert, Heath Lowry, Tijana Krstic ve Suraiya Faroqhi'yi sayabiliriz.

Ketebe Yayınlarından çıkan ve Ines Aşçeriç-Todd'un Oxford Üniversitesi'nde

\* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balkan Çalışmaları. E-posta: mtnsyyr20@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4560-2438>

1 Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler," Vakıflar Dergisi II, (1942).

hazırladığı doktora tezinin geliştirilmiş hali olan bu kitap, ilk olarak Brill Yayınlarından *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi Dimensions to the Formation of Bosnian Muslim Society* ismiyle yayınlanmıştır. Yazar akademik çalışmalarını İslam ve Bogomilizm, Osmanlı Bosna'sında tasavvuf geleneğinin kentsel gelişmeye katkısı ve XVI. ve XIX. yüzyılları arasında Bosna ticaretinde etkili olan lonca teşkilatının Bosna'nın Müslümanlaşma sürecine olan etkisi gibi konular üzerine inşa etmektedir. Yazar halen Edinburgh Üniversitesi'nde öğretim görevliliğine devam etmektedir.

Ines, eserinde ortaya attığı düşüncelerini zengin bir kaynakça verisi (ana kaynak olarak kullanılan tapu tahrir defterlerinin yanı sıra; Sırpça, Boşnakça ve İngilizce birinci elden kaynaklar) ile sunmaktadır. Ayrıca kullandığı kaynakçanın ele alınan problematiği kuşatıcı bir şekilde desteklediğini anlatılarında görmek mümkündür. Çalışmada kullanılan temel argümanlardan biri olan görsellerden (haritalar ve fotoğraflar) muhtelif sayfalarda istifade edilmiştir. Ayrıca kitabın sonuna kaynakça ve dizin eklenmesi ihmal edilmemiştir.

Ele alınan bu çalışma, giriş kısmından başka, Bosna'da fetih, yerleşim ve şehir oluşumunu şekillendiren unsurları tedrici bir şekilde anlatan üç kısımdan ve toplamda on bir bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin ana hatlarıyla ihtiva ettikleri temel konuları sırasıyla şu şekilde gösterebiliriz: i) Bosna'nın Osmanlılar tarafından fethi ve dervişler, ii) Bosna'da ilk tekkeler, iii) Bosna kasabalarının kurucuları olarak dervişler, iv) Ahiler, Tarikatlar ve Bosna'daki loncaların dinî karakteri, v) Fütüvvet belgeleri: fütüvvetnâmeler, şecerennâmeler ve pirnâmeler, vi) Loncalarda cezalar, törenler ve kutlamalar, vii) Ahi Baba, viii) Loncalar ve devlet, xix) Loncalar ve İslamlaşma süreci, x) Hamzavî hareketinin altın çağı ve sonu, xi) Hamzavî tarikatının temelleri: Hamza Dede'nin tekkesi ve Tuzla bölgesinde İslamlaşma.

Yazar kitabın giriş kısmında, Bosna'nın İslamlaşma süreci hakkında yapılan önceki çalışmaları değerlendirmekte ve kendi araştırmasının alandaki literatüre nasıl bir katkı sağlamayı hedeflediğini tartışmaktadır. Bu anlamda İslamlaşma sürecinde, özellikle de Bosna'daki tarikatların başta askerî, iktisadî ve sosyal alanlarında farklı roller üstlendiği görülmektedir. Nitekim tarikatların muhtemel rolleri hakkında detaylı bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca heterodoks bir dinî anlayışa sahip seyyah dervişlerin yerleşimci özelliği ve toplumu kuşatıcı kuralları üzerinde durulmuştur.

Balkanların ilk fetihleri sırasında Osmanlı Devleti'nde halk arasında beğeni kazanan derviş hareketlerinin etkili olduğu bilinmektedir. Bu popüler dervişler aynı zamanda devletin en çok güvendiği gruplar arasındaydı. Nitekim bu savı destek-



leyen ayrı bir çalışmada Anton Minkov, yerleşimci Türk dervişlerin rolünün Müslüman nüfusun artmasında etkili olduğunu dile getirmiştir.<sup>2</sup>

Yazar, söz konusu İslamlaşma sürecini hızlandıran bir diğer etken olarak Bosnalı Bogomillerin Katolik kilisesinin din baskısından kurtulmak amacıyla Osmanlı Devleti'ne sığınmalarını dile getirmektedir. Bosnalı Bogomillerin dinî öğretilerinin İslam ile benzerliği süreci daha da hızlandırmıştır. Fakat İslam'a geçiş tedricî bir şekilde gerçekleşerek iki yüz yıla yakın bir süreyi kapsamaktadır.

Kitapta değerlendirmeye tabi tutulan ana argümanlardan biri de Osmanlı ordusunda yer alan derviş askerlerin durumudur. Bu bağlamda Bosna'nın fethini (1463) takip eden süreçte Osmanlı ordusunun karakteristik özelliği son derece önemlidir. Nitekim bölgede Osmanlı toplumunu oluşturan temel unsurlardan en önemlisi Osmanlı ordusudur. Yine bu bağlamda bu dervişlerin, fetihlerden Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinin erken birer temsilcisi rolünde oldukları da göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla bu dervişlerin, Osmanlı ordusu bölgeden ayrılırken fethedilen topraklarda kalmayı tercih edip söz konusu coğrafyanın İslamlaşması veya şehirlerinin oluşum süreçlerinde oynadıkları rollerin ne olduğu hususu üzerinde durulması gereken önemli bir hadisedir.

Yazarın ele aldığı meseleleri çözüme kavuşturmasında yardımcı olan bir başka konu Bosna'da bulunan mezar taşlarıdır. Nitekim bu mezar taşlarında medfun olan şahsın lakabından yola çıkılarak bölgede etkin olan tarikatlar veya dervişler hakkında malumat sahibi olunabilir.

Osmanlı fetihleri yerel geleneklerin ve yaşam kalıplarının devamlılığını esas alan bir yöntem belirlemiştir. Özellikle fetihten hemen sonraki dönemde ihtida hareketleri sosyal bir dönüşüme neden olacaktır. İslamiyet'e geçişi sağlayan ekonomik, psiko-sosyal ve dinî-kültürel unsurlar heterodoks temayüllere sahip dervişlerin tedricî çalışmaları ile gerçekleşmiştir. Nitekim Bosna şehirlerinin gelişiminde veya yeni kurulan şehirlerin yapılandırılmasında *derviş etkeni* ile *devlet etkeni* bir arada hareket etmiştir. Bu süreç daha çok bir bölgeye bir tekkenin inşa edilmesi ile başlanmıştır. Yazar bu bağlamda söz konusu iki etkeni ayrıntılı bir biçimde tartışmaya açmıştır.

Fetih ile başlayan süreçte yukarıda adı geçen iki etkenin yanı sıra, loncaların dinî karakteri de bu anlamda önemlidir. Esnaf loncalarının dinî karakteri ile bağlantılı

2 Anton Minkov, *Conversion To Islam In The Balkans: Kisve Bahası Petitions And Ottoman Social Life, 1670-1730* (Leiden, 1921).

olarak, bu loncaların devletle olan ilişkisi de bir diğer önemli tartışma meselelerinden birdir. Söz konusu bu loncaların kendi iç teşkilatlanmaları çoğu zaman devlet tarafından kayıt altına alınamamıştır. Başka bir ifadeyle belirli loncaların faaliyetleri hakkında mahkeme sicillerinde sağlanan bilgiler son derece kısıtlıdır. Bunun nedeni olarak, çoğu esnaf loncasının kendi davalarını kendi aralarında kurdukları mahkemeler ile çözmesi ve bunun kadiya intikal etmemesi gösterilebilir. Nitekim Osmanlı'da loncaların var oldukları süre boyunca kendi üyelerine yönelik bazı yaptırımları devletten bağımsız bir şekilde uyguladıkları yönünde çok sayıda bulgu mevcuttur. Yazara göre, loncalardaki fütüvvet unsurları lonca sistemini önemli ölçüde şekillendirdiği için, fetih ve İslamlaşma araştırmalarında lonca hayatının göz ardı edilmesi söz konusu olamaz.

Ele alınan çalışmada değinilen bir başka argüman *Ahi Baba kültürü*'dür. Bosna'nın fethi ile başlayan süreçte Ahi Baba'nın etkisi kayda değer bir durumdur. Yazara göre loncaların devlet karşısında ne kadar bağımsız olduğu meselesi anlaşılırsa, Ahi Baba'nın etkisi de o kadar daha iyi anlaşılır hale gelecektir. Ancak XIX. yüzyıla bazı belgelerde Bosna'daki Ahi Baba rolünün artık dereceli olarak zayıfladığı görülmektedir. Esnaf loncalarının bir tarikata bağlı olmasının temelinde, zanaatların geleneksel olarak manevî yolculuğun birer pratik tezahürü olarak görülmesi yatmaktadır.

Ele alınan bir diğer konu *lonca* ile *devlet* arasındaki ilişkidir. Burada iki önemli görüş ileri sürülmektedir. Birincisi, Osmanlı loncalarının özünde bağımsız olduğu ve kendi iç düzenlemeleri ile kendilerini devlete karşı koruma amacı içinde olduğu yönündedir. İkinci görüş ise loncaların tamamen devlet tarafından sıkı bir denetim altında tutulduğu ve esnafı denetlemek ve kontrol üzere devlet tarafından kurulduğu yönündedir. Yazar söz konusu loncaların bir taraftan fütüvvetin ilkeleri ile sıkı bir bağ içinde olmasını, diğer taraftan da Ahi Baba'nın otoritesi sayesinde güçlü dinî bir hüviyete kavuşmuş olmasını göz önünde bulundurarak onların büyük oranda bağımsız olduğu işaret etmektedir. Aslında loncaların devlet yönetimi ile şehir halkı arasında idari bir bağ kurma amacıyla olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim esnaf loncaları idare, üretim düzenlemeleri, iş ahlakı ve genel davranış kurallarının uygulanmasında devletten bağımsız şekilde hareket etmişleridir.

Bosna toplumunun şekillenmesinde önemli bir etkene sahip bir diğer durum Hamzavî hareketidir. Hamzavî hareketinin (Hamza Bali- Hamza Dede) doktrinleri XVI. yüzyıl Bosna'sında halk ve idareciler arasında en çok tutulan öğretiler

arasındaydı. Bu hareket, eskiden beri süregelen Melamî-Bayramî tarikatında var olan bazı öğretilerin radikalleşmesine neden olmuş ve devlet tarafından sert bir şekilde karşılık görmüştür. Hamza Dede tekkesinin bölgede inşa edilmesi (1519) ile bölgenin Müslümanlaşması arasında doğrudan kuvvetli bir ilişki vardır. Bu tekkenin öğretilerinin bölgede benimsenmesi ile birlikte Hamzavî ideolojisinin benimsenmesi uzun zaman almamıştır.

## Sonuç

Bosna'nın fethi ile birlikte şehirleşmede pozitif anlamda bir ilerleme kaydedilmiştir.<sup>3</sup> Bu şehirleşme öncelikle dinî bir kurumun inşasıyla başlamaktadır. Yeni kurulmuş bu şehir ve kasabalarda loncaların oluşturduğu şehir ekonomisinin hızlı şekilde şehir gelişimine katkı sağladığı tespit edilmiştir. Loncalara üye olan ailelerin ciddi bir şekilde artması, bölgede sosyal bir dönüşüme sebebiyet vermiştir. Böylece iktisadî anlamda gelişen toplumun ve bölgenin İslamlaşmasına katkı sağlamıştır. Balkanlarda İslamlaşma Osmanlı yönetiminin ilk iki yüz yılında şehir merkezinde daha yaygın iken, XVII. Yüzyıldan itibaren kırsal kesimde ihtida hareketlerinin hızla arttığı görülmektedir.

Sonuç olarak yazar, tasavvuf geleneğinin ve tarikatların Bosna'nın İslamlaşma sürecine nasıl etki ettiğini dile getirerek bu çalışmada fütüvvet, Ahi geleneği ve diğer İslami unsurları gülün katmanları gibi birbirlerini tamamlayan halkalar şeklinde anlatmıştır. Yazar kitabında, özellikle lonca teşkilatının, Ahi Baba kültürünün ve Hamzavî hareketinin söz konusu sürece olan etkisi üzerinde durmaktadır. Bunu destekleyen temel argümanlar fütüvvetnâme, şecerênâme ve pirnâmelerden elde edilmiştir.

3 Söz konusu bu düşüncelerin aksini iddia eden Balkan milliyetçileri olmuştur. Nitekim Osmanlı dönemi Balkanları ve milliyetçilik akımlarının etkisiyle 1878 sonrası Osmanlı Balkanlarını ele alıp değerlendiren Balkan tarihçilerinde bu algıyı görmek mümkündür. Nitekim Nicolai Todorov, Leften Strav Stravrianos gibi bazı Balkan tarihçilerin Osmanlı'nın Balkan coğrafyasına gelmesiyle bu coğrafyada bulunan kentlerin sosyo-ekonomik olarak gerilediği ve burada kentleşmenin giderek azaldığı iddiası buna örnek olarak gösterilebilir.



Ramazan UÇAR

## Güç ve Değer (İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme)

Ankara: Berikan Yayınevi, 2014. 142 sayfa, ISBN: 978.975.267.935.1

■ Emine Hilal PALTA\*

Din Sosyolojisi profesörü Ramazan Uçar'ın yazmış olduğu bu eser, sosyolojik bir bakış açısıyla Hz. Peygamber'i, onun eylemlerini ve inşa etmeye çalıştığı toplumsal yapıyı anlama gayretinin bir ürünüdür. Uçar, ilk dönem Müslüman toplumuna yönelik çözümlerinde toplumsal çatışma kuramını ve hususen Ralf Dahrendorf'un yaklaşımını temel almıştır. Kitapta çatışmacı perspektifin hâkimiyeti "yabancılaşma", "metalaşma", "alt-üst yapı", "şeyleşme" ve "güç" kavramlarının kullanımından da kolayca anlaşılacaktır. Kitabın daha en başında Uçar, analizlerinin İslam toplumunun kuruluşuna yönelik alışılagelmiş çözümlerle ve genel kabul gören doğrularla örtüşmediğini ifade etmektedir.

Kitabın ana temasını, ilk dönem Müslüman toplumunun inşası sürecinde "güç" ve "değer" çatışması ve bu çatışmanın toplumsal tezahürlerinin sosyolojik çözümlemesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda güç, kabileci bir anlayış üzerine kurulmuş ve değerlerini bu temelde üretmiş olan otoriteyi yani Kureyş'i temsil ederken, değer ise Hz. Peygamber'in temsil ettiği insanı merkezine alan değerler sistemini temsil etmektedir. Hz. Muhammed'in risaletinden sonra geleneksel güçlerle yeni değerler sistemi bir çatışma sürecine girmiş ve güç değerinin inşasını önlemek için elinden geleni yapmıştır. Buna karşılık değer, kendi sistemini inşa etmekten vazgeçmemiş ve bu doğrultudaki yaptırımlar ve caydırmalar karşısında hiçbir propagandaya boyun eğmemiştir. Bu çalışma ile yazar, Hz. Peygamber'in değer merkezli toplumsal inşa sürecini anlatma çabası içerisinde olmuştur. Yazar, kitabın girişinde Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun yapısını ve zihniyetini anlatmaktadır. Tarihi bir kişilik olan Hz. Muhammed'i ve mesajını sosyolojik açıdan okuma ve anlamının imkânını tartışan yazar, toplumsal değişmeyi temel alan bir yakla-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri. E-posta: emeha.93@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1465-6898>

şımla bu tartışmayı derinleştirmekte ve o dönemdeki mevcut toplumsal yapının, yabancılaşma olgusu ve toplumsal yabancılaşmanın çeşitli görünüşleri temelinde ele alınacağını söylemektedir.

Kitabın Birinci Bölümünde toplumsal değişme ve din konusu ele alınmaktadır. Toplumsal değişimin neliğine ve mahiyetine dair kısa bir girişin ardından toplumsal değişmeyi engelleyici ve/veya teşvik edici bir unsur olarak dine ve toplumsal değişimin din üzerindeki etkisine değinilmektedir. Din-toplumsal değişme münasebetinin çeşitli kuramsal perspektifler çerçevesinde değerlendirildiği çalışmada Hz. Peygamber'in karizmatik bir lider olarak bu değişimdeki başat rolünün vurgulandığı göze çarpmaktadır. Uçar'ın açıklamalarına göre, Hz. Muhammed'in risalet süreci toplumsal değişimin iyi bir örneği iken, vefatı ile başlayan süreç de karizmanın rutinleşmesinin tipik toplumsal göstergelerini içermektedir. Karizma ve rutinleşme dinamiği göz önüne alındığında ilk aşama toplumsal değişimde dinin teşvik edici yönünü, ikinci aşama ise rutinleşme sürecini ve bir bakıma da dinin toplumsal değişmeyi engelleyici yanını temsil etmektedir.

Uçar, Hz. Peygamber dönemi güç ve değer çatışmasını önce Mekke dönemi üzerinden ele almaktadır. Bu bölüm, Hz. Peygamber'in tebliğ öncesi, tebliğ süreci ve hicret ile sonuçlanan baskı ve yıldırma yönelik olayları kapsamaktadır. Mekke'nin siyasî, iktisadî ve dinî yapısının yanında, hicrete kadar vuku bulan önemli hadiseler ele alınmakta ve bu süreçte etkili olan isimler üzerinde durulmaktadır. Vurgu daha çok güç merkezli bir anlayışa sahip olan Kureyş'in zihniyet yapısı üzerinde odaklanmaktadır.

Kureyş'in sahip olduğu siyasî, sosyo-ekonomik ve dinî yapı yabancılaşmaya yol açmaktadır. Uçar'ın çatışma teorisini din sosyolojisine uygulaması nedeniyle buradaki yabancılaşma, ilahî/ezelî varlıkla birliğini yitiren insanın yabancılaşması, yaratan-yaratılan ve insanlar arası yabancılaşma anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed, böyle bir toplum yapısına sahip Kureyş'e peygamber olarak gönderilmiştir ve amacı insanî değerleri yeniden inşa ederek insanı Allah'a muhatap olma statüsüne yükseltmektir. Bu amacın topluma açıklanmasıyla/açıktan tebliğ edilmesi ile güç ve değer arasında çatışma da başlamıştır. Çatışmanın sonucu ise gücün değeri Mekke'den çıkartması olmuştur. Ancak değerın sürgün edilmesinden önce Mekke'de başlayan değişim süreci bir toplumsal devrime de kaynaklık etmiştir. Uçar'a göre, risaletten sonra başlayan değere yönelik değişim teorik temelli bir değişimdir. Uçar, Hz. Peygamber'e ilk iman edenlerin çoğunun onu ezilen ve sömürülen sınıfların sığınağı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıca Arapların dinî anlamda Yahudilere karşı eziklik hissettiklerinden bahsetmekte ve

Hız. Peygamber'in Medine'ye lider olarak davet edilmediğini, liderliğin hicretten sonraki süreçte kabul ve tasdik edildiğini vurgulamaktadır.

Üçüncü Bölümde, güç ve değer çatışmasının ikinci dönemi olan Medine dönemi ele alınmaktadır. Bölümün başında Hz. Peygamber ve müminlerin Medine'ye davet edilme nedenlerine değinilmiştir. Bu davette, Medinelilerin Akabe'de kendilerine tebliğ edilen mesaja duydukları ilginin yanı sıra, Hz. Peygamber'e uzaktan akraba olmalarının ve en önemlisi de Medine'de yaşayan Yahudilere üstünlük sağlama arayışlarının etkisi vardır. Kitapta anlatılana göre, Medine'ye hicretle teorik olarak başlayan değer merkezli bir toplumsal inşa süreci hayata geçirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda öncelikle namaz, oruç, hac ve kurban gibi ibadetlerin sosyolojik mahiyetini ele alan yazar, ardından güç ve değer çatışmasının görünür yüzü olan savaşları incelemektedir. Kitabın bu bölümünde Hz. Peygamber'in hedeflediği toplumsal sistemin nitelikleri anlatılmakta ve bu sistemin bazı temel normlarına yer verilmektedir. Üçüncü Bölüm Veda haccı ve Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili anlatımlarla son bulmaktadır.

Kitabın sonuncu bölümü olan Dördüncü Bölüm'de ise Hz. Peygamber tarafından inşa edilen değerlerin dört halife dönemindeki toplumsal temsili ve tekrar gün yüzüne çıkmaya başlayan güce karşı verilen mücadele anlatılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in vefatı ile inşa etmeye çalıştığı insan merkezli değer sistemi kabile merkezli bir anlayışa evrilmeye başlamıştır. Bu bağlamda yazar, tüm Müslümanlar nezdinde değerlerin yerleşme derecelerinin farklı olduğuna ve bu farklılığın gücün her fırsatta varlık alanına çıkmaya çalışmasına zemin hazırladığını vurgulamaktadır. Yazara göre, bu toplumsal zemin değerler sisteminin yaygınlaşması yerine, güce dayalı otorite anlayışının yeniden görünürlük kazanmasına yol açmıştır. Dört halife devrinden sonra, özellikle de Muaviye döneminin başlamasıyla Hz. Peygamber'in inşa ettiği değer gücün aracı haline dönüşmüştür. Kitapta değerlerin güç tarafından araçsallaştırılmasına ve bunun sosyolojik sonuçlarına özel bir önem atfedildiği görülmektedir.

Sonuç itibarıyla kitap, İslam öncesi Arap toplumunun yapısına, İslam toplumunun kuruluş ve gelişmesine, liderlik ve otorite biçimine toplumsal çatışma kuramının temel kavram ve yaklaşımları ile farklı bir açıdan bakma denemesidir. Konuyu din sosyolojisi sahasında yaygın olarak kullanılan yaklaşımlardan farklı bir kuramsal/kavramsal çerçevede ele alan çalışma, okura farklı bir bakış açısı sunma ve bazı kabulleri sorgulama amacındadır. Ramazan Uçar'ın bu çalışması özellikle din sosyolojisi alanında çalışma yapmak isteyenlere bilinen olaylara ve olgulara farklı bir pencereden bakabilmenin yöntem ve araçlarını sunmaktadır.





## İsmail CERRAHOĞLU Tefsir Tarihi

Ankara: Fecr Yayınları, 2015. 814 sayfa, ISBN: 978-975-6004-6

### ■ Muhammet ÇOL\*

Tanıtımı yapılacak olan *Tefsir Tarihi*<sup>1</sup> isimli eserin ilk baskısı Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından iki cilt halinde Ankara'da 1988 yılında yapılmıştır. Eserin sonraki basımlarını 1996 yılından itibaren Fecr Yayınları devam ettirmiştir. Eser 2005 yılında tek cilt haline getirilmiş olup bugüne kadar müteaddiden basılmıştır. Eserin son baskısı olan yedinci baskı, 2015 yılında yapılmış olup tanıtım esnasında bu baskıyı esas alacağız. Eser önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. *Tefsir Tarihi* isimli bu eserin tanıtımında "firka tefsirleri" bölümü üzerinde daha fazla duracağız. Zira eserin bölümlerinin herbiri ayrı ayrı incelenmeyi hak etmekle birlikte, çalışmamızın hacminin sınırlı olması bizi bazı konuları ön plana çıkartarak tanıtım ve değerlendirme yapmaya mecbur bırakmaktadır.

Giriş kısmında Cerrahoğlu, "Kur'ân-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır? Tefsir ve Te'vil Kelimelerinin Anlamı, Tefsir ve Tercüme Arasındaki Fark ve Kur'ân-ı Kerim'in Tefsirine Duyulan İhtiyaç" başlıkları altında konuya başlamıştır. Cerrahoğlu, birinci bölümde "Hz. Peygamber Zamanında Tefsir, Sahabe Devrinde Tefsir, Tâbiîler Devrinde Tefsir ve Tâbiîler Devrinden Sonraki Tefsir Hareketleri" başlıkları ile tefsir tarihinin belli başlı dönemleri hakkında bilgiler sunmuştur. İkinci bölümde ise "Lügatçılara Göre Tefsir, Firka Tefsirleri, Tasavvufî Tefsirler, Felsefî Tefsirler, Fıkhî Tefsirler, Rivayet ve Dirayet Yönünden Tefsirler ve Günümüz Tefsir Hareketleri" başlıkları altında tefsir çeşitlerine dair açıklamalar yapmıştır. Tefsir tarihini inşa etmenin farklı yollarının olduğunu belirten yazar, çalışmasında Kur'ân tefsirinde ortak bir paydada buluşan ve ekol haline gelenlerden hareketle bir yöntem benimseyeceğini vurgulamıştır (135).

\* Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: muhammetcol@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

1 Bu kitap tanıtımı çalışmasında eserin ismi metin içerisinde zikredilirken Tefsir Tarihi şeklinde büyük harf ve italik yazı biçimi ile kullanılacaktır. Normal tefsir tarihi ise küçük harf ve normal yazı biçimi ile yazılacaktır.

Tefsir tarihinin öneminden bahseden yazar, ilk dönemde tefsir denilince Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân hakkındaki beyanları anlaşıldığından, müfessirlerin tefsir lafzı yerine te'vil lafzını kullanmaya çalıştıklarını, sonraki süreçte ise bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılmaya başladığını söylemiştir (8-26). Müellif, "tefsirî tercümenin" caiz olup "harfî tercümenin" caiz olmadığını vurguladıktan sonra (30), herhangi ilmi eserin izahı nasıl ihtiyaçsa Kur'ân'ın da izahının ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir (36). Tefsirin kaynağının Kur'ân'ın bizzat kendisi olduğunu ve Kur'ân'ın en güvenilir tefsir çeşidi olduğunu (37) belirten yazar, Kur'ân'ın kendisinden sonraki ilk müfessirinin Hz. Muhammed olduğunu belirterek O'nun tefsir yöntemi hakkında bilgi vermiştir (56).

Hz. Peygamber dönemi tefsir faaliyetleri konusunu işledikten sonra, sahabe dönemi tefsir çalışmaları konusuna geçen yazar, bu dönem tefsir anlayışının analizini yapmıştır. Sahabenin sarsılmaz imanları ve nüzul sürecine şahitlikleri kendilerini tefsirde tartışılmaz otorite yapmıştır. Ancak sahabe, akıl yönüyle birbirlerinden farklılık gösterdikleri gibi, Kur'ân'ın tefsiri konusunda da farklılık göstermektedirler (59). Kur'ân'ı anlama konusunda sahabenin birbirleri ile eşit olduklarını söyleyen İbn Haldun'u Cerrahoğlu eleştirmiştir. Eleştirisinde de haklıdır. Zira aklı ve nakli konularında sahabe birbirlerinden farklılık göstermektedirler (59-61). Sahabe döneminde tefsir ilminin özelliklerine değinen yazar, "Kur'ân'ın tamamının tefsir edilmediğini, tefsirin ilim olarak tedvin edilmediğini, aralarındaki ihtilafın 'asl'da olmayıp 'fer'de olduğunu ve icmâlî mana ile iktifa edilip ahkâm ayetlerinden istinbatların fazla yapılmadığını" söylemiştir. Bu açıklamaları ile dönemin tefsir anlayışının fotoğrafını çekmiştir (72-73).

Tefsirde meşhur sahabilerden bahseden yazar, Kur'ân'ın istinsâhı meselesinde Hz. İbn-i Mes'ud ile Hz. Osman arasındaki tartışmanın normal olup fazla büyütülmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Bu konudaki ihtilafı insanî özelliklerden hareketle çözüme kavuşturmaya çalışmıştır (77-79). Hz. Peygamber'e yakınlığı ve Abbasîlerin cediti olması hasebiyle, tefsir rivayetlerini kendisine nispet etme hususunda İbn Abbas üzerinde insanların aşırıya gittiğini (uydurma rivayetler açısından) söyleyen müellif, onun ağzından ona ait olmayan çok şeyin söylendiğini ancak bu durumun onun değerini düşürmemekle birlikte, dikkatli olunması gerektiğini söylemiştir (83-84). İbn Abbas'ın, tefsir görüşlerini bir kitap haline getirmediğini belirten yazar *Tenvîru'l-Mikbas an Tefsiri İbn Abbas* ismiyle kendisine isnad edilen eserin ona ait rivayetlerin toplandığı bir kitap olmakla birlikte, buradaki nakillerin hadis kriterlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmıştır (86).

Cerrahoğlu, tâbiîn döneminin tefsir haritasını çıkarmıştır. Cerrahoğlu'nun tespit ettiği göre, bu dönemde Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmeye başlanmış, ihtilaflar çoğalmış, tafsilata girilmiş, tefsirin tedvin faaliyetleri başlamış, hadisten bağımsız müstakil tefsire dair eserler yazılmış ve isrâiliyyât tefsirde ağırlık kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla tâbiîn dönemi sahabe döneminden farklılık arz etmektedir (131-132). Tefsir Hz. Muhammed ile başlamış ve ona duyulan ihtiyaç her geçen gün artarak devam etmiştir. Tefsirin temel amacı, insanların zihnine kapalı gelen hususların açıklanmasıdır. Tefsire dair en eski matbu nüsha Süfyan-ı Sevri'ye aittir. Elimizdeki en eski tam metin ise Mukatil b. Süleyman'ındır. Bu metin Kur'ân'ın tamamını tefsir etmektedir. Taberî tefsirinin kendisine kadarki tefsirleri toplayıcı bir tarafı vardır. Müslümanlar her asırda tefsire dair eserler yazmışlardır. Görüldüğü gibi müellif, tâbiîn sonrasına kadarki tefsir hareketine dair önemli ve net bilgiler vermiştir. Cerrahoğlu bu kısımda sahabe, tâbiîn ve sonrası müfessirlerin önemli olanları haklarındaki müsbet ve menfi iddiaları da göz önünde bulundurarak bir takım açıklamalar yapmıştır (140-141).

İkinci bölümün ilk konusu lügavî tefsirdir. Fütuhattan sonra Arap olmayan unsurların Müslüman olmasıyla birlikte kültür karışımı ilerlemiş ve Arap dilinin orijinalliği bozulmaya başlamıştır. Bundan dolayı dil kaideleri kayıt altına alınmıştır. Ayrıca Araplar, siyasi ve idarî görevlerden dolayı ilimle çok meşgul olamamışlar, mevâlîler ise bu konuda öne çıkmışlardır. Ayrıca fetihler, birlikte yaşama tecrübesini beraberinde getirmiş olduğundan, lügata olan ihtiyaç her zamankinden daha fazla olmuştur (209-232). İkinci bölümün ikinci konusu fırka tefsirleri hakkındadır. Müellif fırka tefsirlerine teorik bilgilerden hareketle giriş yapmış ve fırka tefsirlerinin çoğunun günümüze ulaşmadığını baştan söylemiştir. Devamında yazar, mezhebî tefsirin herhangi bir fırkaya ait Kur'ânî anlayışa verilen isim olduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle mezhebî tefsir, kişinin mensup olduğu mezhebin veya ekolün görüşlerini esas alıp Kur'ân ayetlerini o esaslara göre tefsir etmesidir. Mu'tezile, Şi'â ve Havâric bunların başında gelmektedir (233-236). Cerrahoğlu, tüm ekollerin ve tefsir çeşitlerinin tarihsel ve fikrî sürecinden bahsettikten sonra tefsir anlayışlarını incelemiştir. Yazarın konuyla alakalı düşünceleri oldukça isabetli görünmekte olup faydalıdır.

Fırka tefsirlerinin ilk örneğini Mutezile ortaya koymuştur. Müellif, ekolün usul-i hamse başta olmak üzere, düşüncelerini ve bilgi anlayışlarını sistematik ve tutarlı bir şekilde incelemiştir. Mutezile'nin ideolojik sebeplerden ötürü tarihe mal olmuş olmakla birlikte, düşünce ve fikir dünyasında etkilerinin devam ettiğini

vurgulayarak ekolün günümüzü ilgilendiren boyutuna işaret etmiştir. Müellif günümüze ulaşan Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî'nin tefsire dair eserlerini inceleyerek haklarındaki menfi ve müsbet iddiaları eserlerinden hareketle tahlil ederek değerlendirmiştir (236/296). Söz konusu tefsirlerin ikinci örneği Şia ile vücut bulmuştur. Cerrahoğlu, imametin Hz. Ali ve evladına ait olduğunu iddia eden bu fırkanın siyasi hareket olarak ortaya çıkıp zamanla akidevi bir kimliğe büründüğünü ifade etmiştir. Hz. Ali'nin fazileti ile başlayıp onu peygamber ve ilah konumuna çıkararlara varıncaya kadar Şia'nın farklı kollarının olduğunu söylemiştir (296-297).

İsmailiyye/Batıniyye, Şia'nın gulatından olup beda düşüncesine inanmaktadırlar.<sup>2</sup> Cerrahoğlu'nun İsmailiyye'nin Kur'an tefsiri hakkındaki tespiti dikkat çekicidir. İsmailiyye mensupları, Kur'an kavramları üzerinde yaptıkları tahrifle yetinmeyip "Velâye ve Nurayn" adında iki sure uydurup Mushaf'a koymuşlardır. Bu Mushaf Hindistan Bankipore şehrindeki Genel Şark Kütüphanesi'ndedir. Bu apokrif (uydurma) mushafın normal mushaftan farklı olduğunu azılı müsteşrikler bile itiraf etmişlerdir (297-315). Cerrahoğlu'na göre, Şia'nın omurgasını oluşturan İmamiyye/İsnaaşeriyye'nin en büyük paradoksları elimizdeki Kur'an'ın tahrif olduğu düşüncesini gönüllerinde taşıyıp aynı Kur'an'ı baş tacı kabul etmeleridir. Zira onlara göre "Ahzab Suresi 73 ayet olmayıp 296 ayettir, Nur suresi 64 olmayıp 100 ayettir ve Hicr Suresi 99 olmayıp 190 ayettir." Bugün İmamiyye Şia'sı Tûsî, Tabersî ve Tabatabaî gibi âlimler sayesinde Kur'an'ın eksik olmadığına inanır. Ancak Küfî, Kummî ve Ayyaşî başta olmak üzere, hadis eserlerinde Kur'an'ın eksik ve tahrif olduğuna işaret eden rivayetlerin bolca bulunduğunu söylemektedirler (348-358).<sup>3</sup>

Yazar son olarak Şia'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu Zeydiyye ve tefsir anlayışları hakkında genel bilgiler vermiştir. Zeydiyye tefsirlerinden bahseden yazar, eser sayısının çok az olduğundan bahsederek Şevkanî (1834) ve *Fethu'l-Kadir* isimli eserinden bahsetmiştir (383-399). Yazarın Şevkânî'nin eserini burada değerlendirmeye alması tasnif açısından çok tutarlı olmamıştır. Zira Şevkanî, Zeydi eğitim gör-

2 Bu düşünce Cafer-i Sadık'ın oğlu İsmail'in babasından önce ölmesinden dolayı imametin oğlu Muhammed'e geçtiği şeklinde Şia içerisinde İsmailiyye gibi belirli bir kısma aittir. Bedâ'yı kabul edenler "ahkâmıda câri olan neshin ahbarda da câri olması" şeklinde izah etmektedirler. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş* (İstanbul: Dama Yayinevi, 2013), 202.

3 Bekir Topaloğlu tebdil-i Kur'an iddiasını bazı müelliflerin İmamiyye'ye nispet etmelerini eleştirmekte; İmamiyye ile Batıniyye'nin birbirlerine karıştırıldıklarını söylemektedir. Devamında ise İzmirli İsmail Hakkî'nin Ahbariyye ve Usuliyye olmak üzere İmamiyyenin ikiye ayırdığını; Ahbariyye'nin elimizdeki mushafa güvenmeyip Usuliyye'nin güvendiğini söylemektedir (Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, 228). Cerrahoğlu'nun konuyla alakalı açıklamaları İzmirli İsmail Hakkî ile uyusmaktadır. Dolayısıyla tebdil-i Kur'an iddiası bir bütün halinde değerlendirilmelidir.

mesine rağmen kabuğunu kırabilen bir müfessirdir. Yaşadığı dönemde selefî bir yol benimsemekle birlikte, mutlak müçtehid olarak yorum yapabilen bir âlimdir.

Fırka tefsirlerinin üçüncüsü Hariciler'e aittir. Haricilerin zuhuru ve düşüncelerinden bahseden müellif, onların tefsir anlayışlarını açıklamış, yirmi civarında farklı fırkaya ayrılan bu mezhebin dört kolunun meşhur olduğunu belirtmiştir. Bunlar "Ezârîka, Necedât, Sufriyye ve İbadiyye" şeklindedir. Bunlardan sadece İbadiyye günümüze ulaşmıştır. Günümüzde Harici denilince İbadîler akla gelmekte olup bilinen İbadî müfessirler de iki tanedir. İlk dönemden Hud b. Muhakkem el-Huvvârî ve son dönemden Muhammed b. Yusuf İtfiyîş'tir (1914). Cerrahoğlu fırka tefsirlerinin üçüne dair aynı üslup çerçevesinden kıymetli bilgileri sistematik bir şekilde sunmuştur (399-431).

İsmail Cerrahoğlu, tefsir tarihi yazımı hususunda Goldziher ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'yi örnek alarak tefsir tarihini ekol merkezli ele alması ve bu şekilde her bir müfessiri kendi başına değerlendiren klasik tabakât geleneğinden ayrılmasından dolayı eleştirilmiştir.<sup>4</sup> Hakkındaki eleştirilere cevap veren Cerrahoğlu, eleştirileri normal karşılamakla birlikte dünyada tefsir alanıyla meşgul olan araştırmacıların kendi aralarında bir ittifak ve birlik içinde olmadığını söylemiş; tefsir tarihi alanında ekol merkezli yaklaşımın daha faydalı olacağını belirtmiştir.<sup>5</sup> Cerrahoğlu'nun ekol merkezli takip ettiği tefsir tarihi anlayışı fayda açısından çok kıymetlidir. On dört asırlık tefsir tarihini tabaka tabaka incelemek yerine ekol merkezli incelemek hem tekrara düşmekten hem de savruk vaziyetteki bilgileri elde ederken sıkıntılara maruz kalmaktan araştırmacıları kurtarmaktadır. Zira bu yöntem sayesinde tabakalar arasındaki farklı görüşler sistematik bir şekilde elde edilmektedir. Nitekim ekol merkezli tefsir tarihçiliği günümüzde yaygınlık kazanmaya da devam etmektedir.

İkinci bölümün üçüncü başlığı tasavvufî tefsir hakkındadır. Yazar tasavvufî tefsir hakkında genel bilgiler verdikten sonra, Hz. Peygamber'in vefatıyla feyiz kaynağından uzaklaşılması ve yaşanan siyasi olayların zühd ve takva ilerleyişini artırdığını söyleyerek tasavvufun tarihçesi hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca yabancı tesirlerin etkisi ile bu zühd anlayışının felsefileştiğinden bahsetmiştir. Yazara

4 Konuyla alakalı detaylı inceleme için bakınız: Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 60-74; *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 247-274.

5 Hatice Teber, "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'de Tefsir Çalışmaları Üzerine," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, sayı 18 (2011): 233-240.

göre, ilk örnekleri sahabe döneminde mevcut olan ve ikinci yüzyılın başlarında sistemleşen tasavvuf çeşitli fırkaların İslam'a girmesi ile şekillenmeye başlamıştır. Tasavvufu sadece Yunan'ın felsefesine, Budizm'in ve Zerdüştlüğü'nün Nirvana'sına bağlamak doğru değildir. Zira tasavvufun batınî fırkalarla etkileşim içerisinde olduğu nasıl bir gerçekse, İslam dininin hamuruyla yoğrulduğu da aynı şekilde bir hakikattir. Ayrıca yazar, tasavvuf ile batınî gulat fırkaların birbirlerinden ayrı olduklarının altını çizmiş, işârî tefsirin makbul olanı ve olmayanı olduğunu da hatırlatmıştır. Yazar, işari tefsirlerden Tüsterî ve Sülemî'nin eserlerinin değerlendirilmesini yapmıştır. Taberî'nin kendinden evvelki rivayet tefsirlerini toplamış olması, nasıl kendisinin değerini artırmışsa Sülemî'nin işârî tefsirleri toplamış olması da aynı şekilde kıymetini arttırmıştır (432-452). Cerrahoğlu'nun konuyla ilgili açıklamaları hem tasavvuf hem de tasavvufî tefsir hakkında derli toplu bir bakış açısı sunmaktadır; dolayısıyla kıymetli olup önemli bir boşluğu doldurmuştur.

*Tefsir Tarihi* isimli bu eseri tefsir tarihine dair diğer eserlerden ayıran en önemli özelliklerden biri, filozofların ayetlere dair açıklamalarını felsefi tefsir başlığı altında müstakil bir konu olarak ele almasıdır. Felsefi tefsir, filozofların Kur'ân ayetleri hakkında yaptıkları felsefi açıklamalara denir. Kimileri Kur'ân tefsirinde felsefeyi uygun bulmaz iken, kimileri de felsefi tefsir yapmışlardır. Netice itibarıyla tam teşekküllü bir felsefi tefsir mevcut değildir. Felsefe metinlerinde ayetler tefsir edildiği için tefsir tarihi konularına felsefi tefsir de girmiştir. Müellif, İhvânü's-Safâ, Farâbî ve İbn Sinâ'dan örneklerle açıklamalarını sürdürmüştür (453-463). Felsefi tefsir adıyla tefsir ilmine felsefenin dâhil edilmesi orijinal bir yaklaşım olmakla birlikte eleştiriye açık bir konumda olmuştur. Zira felsefenin metafizik sahanın, tefsirin ise dini sahanın konusu olduğu söylenmiştir. Tefsir ve felsefenin uğraşı alanları farklı olduğu gerekçesi ile felsefi tefsirin tefsir tarihi konuları içerisine katılması eleştirilmiştir. Ancak Cerrahoğlu'nun eserinde bu konuya yer vermesi tüm eleştirilere rağmen çalışmanın orijinal yönlerindedir.<sup>6</sup>

İkinci bölümün beşinci başlığında yazar, fikhî tefsir hareketinden bahsetmiştir. Konusu ahkâm ayetleri olan fikhî tefsir mezheplerin teşekkülü ile daha da önemli hale gelmiştir. Nitekim fikhî mezheplerin ortaya çıkışıyla fikhî tefsirler belirli bir mezhebi müdafaa etmeyi amaçlamıştır. Cerrahoğlu, Mukatil b. Süleyman'ın *Tefsiru'l-Hamsi Mie Âyeti mine'l-Kur'ân* isimli eserinde mezhep taassubu gütmeyen ayetleri tefsir ettiğini söylemiş; kendisinden sonra yazılan ahkâm tefsirlerinde

6 Geniş bilgi için bakınız: Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn-i Sinâ Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003).

mezheb taassubunun öne çıktığını belirtmiştir. Konuyla alakalı çalışmalarda bu ayrıntıya dikkat edilmelidir. Zira bu durum önemlidir (463-522).

Müellifin aynı bölümün altıncı başlığında ele aldığı konu rivayet ve dirayet açısından tefsir çeşitleridir. Tefsirlere bakıldığında belirli özellikleri ile öne çıkarlar ya da tefsirler, müfessirler tarafından farklı tasniflere tabi tutulurlar. Bunlardan biri de rivayet ve dirayet şeklindeki tasniflendirmedir (523-687). Cerrahoğlu'nun eserinde zımnen belirttiği üzere, tefsirde rivayet ve dirayet olgusunun temelinde nakilci ve akılcı din anlayışı yatmaktadır. Değişen şartlar ve meydana gelen yeni gelişmeler sınırlı sayıdaki nasları akılcı merkezli yorumlamayı beraberinde getirmiştir. Dirayet ve rivayet olgusu bu şartlar bağlamında değerlendirilmelidir.

Bölümün son konusu günümüz tefsir akımlarıdır. Yazar, ilk beş asırdan sonra içtimâî hayatta durgunlukların başladığını ve bu durumun zamanla ilmî hayata da sirayet ettiğini söylemektedir. İlmî hayattaki durgunluk zamanla tefsir ilmine de yansımıştır. Avrupa'da meydana gelen ilmî ve fikrî hareketler İslam âleminde uyanmaya vesile olmuştur. Yazar çalışmasında konunun genişliğinden dolayı bu uyanışın İslam medeniyetine ve kültürüne katkıları üzerinde durmamış olmakla birlikte, asrımızdaki tefsir anlayışına ne gibi katkıları olduğunu açıklamıştır. Müellif, günümüzdeki tefsir hareketlerini "ilhâdî, mezhebî, ilmî ve içtimâî-edebî tefsirler" şeklinde dört grupta incelemiştir (688). Müellif, ilhadî tefsir hareketine "zındık/dinsiz tefsir hareketi" denebileceğinin altını çizmiştir. Sonrasında yazar, Mansur Fehmî, Taha Hüseyin, İsmail Mazhar ve İsmail Ahmet Ethem gibi şahısların eserlerindeki ilhadî düşüncelere örnekler getirmiştir (689-708). Günümüzdeki mezhebi tefsirleri açıklarken Cerrahoğlu, İsmaililik, Bâbîlik-Behâîlik, Ahmedîler ve Kâdiyânîlik hareketleri hakkında da bilgi vermiştir (708-742).

İlmî tefsir hareketinden de bahseden yazar, Kur'ân'ın bilimsel araştırmalara mani olmadığını ancak kendisinin de bir bilim kitabı olmadığı gerçeğinden hareketle konu hakkında önemli bilgiler vermiştir (742-776). Cerrahoğlu, bölümün son kısmında "İçtimâî ve Edebî Tefsir" hareketinden bahsetmiştir. Bu hareketin tefsirde donukluğu ortadan kaldırmayı amaçladığını vurgulamış, haklarındaki müsbet ve menfi eleştirileri değerlendirmiştir. Cerrahoğlu sonuç kısmında Kur'an ve Tefsir ile alakalı bazı konulara değinerek çalışmasını bitirmiştir (776-799).

Cerrahoğlu, alanında yeri doldurulamayan bu çalışmasında tefsir tarihi ile alakalı önemli bilgileri okuyucuya aktarmıştır. Çalışma, tefsir tarihi alanında bir köprü mesabesinde. Çünkü çağdaş tefsir tarihi yazımında modern ve klasik çalışma-

ları birbirine bağlamaktadır. Yazar, Taberî tefsirini incelerken bu kitabın ilk dönem tefsirlerinin bir koleksiyonu olduğunu vurgulamıştır. Tanıtımı yapılan bu eser de alanında aynı işlevi görmektedir. Zira Cerrahoğlu'nun çalışmasından hareketle ulaşılması zor pek çok önemli metnin içeriğine, örnek metinlerine ve genel bir değerlendirilmesine ulaşılmaktadır. Yazar, kitabının çeşitli yerlerinde günümüze ulaşmayan ilk dönem kaynaklarının Taberî ve İbn Ebi Hatim gibi rivayet tefsirlerinde yer aldıklarını; bu ikincil kaynaklardan hareketle ilk dönem kaynakları hakkında çalışmaların yapılabileceğini hatırlatmıştır. Bu hatırlatma gerçekten önemlidir. Cerrahoğlu, haklarında menfi yorumların yapıldığı kişilerin eserlerinden hareketle bu eleştirilerin doğruluğunu sorgulamıştır. Çoğu menfi sözlerin adı geçen şahısların eserlerinde olmadığını da tespit etmiştir. Ayrıca ekoller içerisindeki karizmatik şahsiyetleri incelerken bu kişilerin tefsire dair çalışmalarının detaylı incelemesini de yapmıştır. Dolayısıyla Cerrahoğlu'nun çalışması, şahıslar ve eserler hakkında ayrıntılı bilgi vermesi açısından da kıymetlidir. Ayrıca kitabın müellifi, çalışmasında tefsir tarihini ekol merkezli ele almış olması itibari ile tabaka merkezli tefsir tarihi incelemelerinden farklı bir üslup benimsemiştir. Yazar bu üslubuyla klasik dönem tefsir tarihi kitaplarındaki tabaka merkezli yaklaşımı bir kenara bırakarak on dokuzuncu yüzyılda Ignaz Goldziher ve Muhammed Hüseyin ez-Zehabî gibi kişilerin benimsediği ekol merkezli bir yaklaşımı benimsemiştir.

Eleştirilere konu olmakla birlikte felsefi tefsir ve günümüz tefsir hareketleri üzerine söylenenler eserin özgün yönlerindedir. Cerrahoğlu, başta bu iki kısım olmak üzere incelemesini yaptığı konuları ve ekolleri doğuşu, gelişmesi, başlıca simaları ve eserleri, genel tefsir kültürleri ve metodları itibariyle, müsbet ve menfi katkılar ışığında tasvir ve tahlil ederek açıklamıştır. Ayrıca müellifin, Zehebî'nin *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* isimli çalışması başta olmak üzere çok sayıda önemli kaynaktan hareketle kitabını hazırlamış olması eserin kıymetini arttırmıştır. Netice itibari ile *Tefsir Tarihi* ismini taşıyan ve modern dönem tefsir ilminde mühim bir konuma haiz olan bu kitap, hem konusunun mahiyeti hem de dilimizde alanında yazılan ilk eserlerden olması sebebiyle önemli bir çalışmadır. Ayrıca eserin ele aldığı konu ve metodoloji özgünlüğüyle, hem alana hem de başka alanlardaki Kur'ân merkezli çalışmalara kaynaklık ettiği ve etmeye devam edeceği görülmektedir.



## İmam Ebû Mansûr MÂTURİDÎ Nasîhatnâme (Pendnâme)

Nşr. Sıddık Korkmaz-M. Davud Hacızâde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 167 sayfa, ISBN: 978-605-326-881-4

■ Zeynep KIZILYAR\*

İmam Matûridî, itikatta ehl-i sünnetin imamıdır. Asıl adı İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed'dir ancak doğduğu yere nispet edilerek el-Matûridî olarak meşhur olmuştur. Semerkant'ın bir mahallesi ya da köyü olan Maturid'de doğmuş, 333/944'te de vefat etmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Mezarı ise Semerkant'ta bulunmaktadır.

Ebû Bekr el-Cüzcânî, Muhammed b. Mukâtil, Nusayr b. Yahyâ gibi hocalardan ders alan Matûridî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Muhammed Abdulkerim b. Musa, Ebu'l-Kasım es-Semerkandî gibi isimlere de hocalık yapmıştır. İmam Matûridî'nin Nasîhatnâme (Pendnâme) dışında pek çok eseri bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Te'vilâtu'l-Kur'ân.
2. Kitâbu'l-Makâlât.
3. Kitâbu't-Tevhîd.
4. Kitâbu Reddi Evâilî'l-Edille li'l-Ka'bî.
5. Kitâbu Reddi Tehzîbi'l-Cedel li'l-Cedel li'l-Ka'bî.
6. Kitâbu Beyâni Vehmî'l-Mu'tezile.
7. Reddû Kitâbi'l-Ka'bî fi Vâidi'l-Füssâk.
8. Reddû Usûli'l-Hamse li Ebî Amr el-Bâhilî.
9. Redd Kitâbi'l-İmâmi li Badî'r-Revâfız.

Nasîhatnâme (Pendnâme), Matûridî'nin eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda zikredilmemekte, İmam Matûridî de teliflerinde bu eserine atıfta bulunmamaktadır. Ancak kitabın neşrini gerçekleştiren yazarların ifade ettiğine göre bu eser, Fuad Sezgin'in kayıtları arasında yer almaktadır. Fuad Sezgin, eserin üzerinde yer alan bir nota dayanarak kitabın İmam Maturî-

\* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: zeynep.kizilyar@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6149-6615>

dî'ye ait olduğunu düşünmüş ve eseri doğrudan ona nispet etmiştir. Kaldı ki İmam Matûridî'ye nispet edilen veya bu şekilde olduğu düşünülen başka risaleler de bulunmaktadır.

Eser, Prof. Dr. Sıddık Korkmaz ve Muhammed Davud Hacızâde tarafından neşredilmiştir. Eser temelde Giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında eserin tanıtımı, el yazması nüshalarının nerelerde bulunduğu, hangi nüshanın neye göre tercih edildiği ve eserin İmam Maturîdî'ye nispet edilmesinin nedenleri gibi konular üzerinde kısaca durulmuştur. Bu bölümde ayrıca, Pendnâme'nin farklı nüshalarıyla ilgili olarak İrec Afşar'a da kısaca temas edilmiştir. İrec Afşar, Pendnâme'yi ilk tahkik edenler arasındadır.

Eserin ilk bölümü, Pendnâme'nin çevrisine ayrılmıştır. On bâbdan oluşan eserin tercümesi ile birlikte aslı da hemen tercümesinin karşı sayfasında yer almış, bölümlikle okuyucuya kıyas yapabilme imkânı da sağlanmıştır. Öte yandan kitabın sonunda, Pendnâme'nin orijinal nüshası da yer almaktadır.

Pendnâme isminde de anlaşılacağı üzere nasihatlerden ibaret bir eserdir. Ancak söz konusu nasihatler, sadece günlük hayata ilişkin veya kişisel gelişimle ilgili değildir. İlk bâbdan itibaren odaklanılan konular tevhd, itikat, ilim, doğruluk, takvâ, helal, haram gibi dinî unsurları içermektedir. Bununla beraber elbette günlük hayata ya da bireysel gelişime ilişkin unsurlar da bulunmaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla eserde bu hususlar da yine dinî unsurlara bağlı bir şekilde işlenmiştir. Örneğin eserin yirmi ikinci sayfasında *mutluluğun ibâdetle aranması gerektiği* tavsiye edilirken, yirmi altıncı sayfasında *Hakk'a ulaşmanın ancak nefisten kaçmakla mümkün olabileceği* vurgulanmıştır. Hâkezâ kırk altıncı sayfada *tedbirini, takdire havale et*, denilerek günlük yaşama ilişkin konular bir şekilde dinî unsurlarla açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle eserde gerek dünyevî işlerin tanzimindeki hareket noktasına gerekse kişisel gelişim esaslarının temelinde din ve ahlâk konuları yerleştirilmiştir.

Eserin son bölümünde ise Münâcât ile Kaynakça kısmı bulunmaktadır. Her ne kadar klasik anlayışta münâcât, Allah'ın yüceliklerini anlatan, Allah'ı öven ve Allah'a yakarış olarak yazılan, genellikle kaside biçiminde olan şiirler olsa da bu eserdeki münâcât türü bakımından bu tanımdan biraz daha farklı ancak içerik açısından klasik tanıma oldukça uygun özellikler taşımaktadır. Nitekim münâcâtta Allah'ın yücelikleri anlatılırken yakarışta da bulunulmuş ancak bu yakarışlar şiir değil, nesir formunda verilmiştir.

Netice itibariyle Prof. Dr. Sıddık Korkmaz ve Muhammed Davud Hacızâde tarafından neşredilen, Türkçe'ye çevrilen bu eser, İmam Mâturîdî'ye ve onun görüşlerine dikkat çekilebilmesi açısından da önem arz etmektedir. Oldukça sade bir Türkçeyle dilimize kazandırılan, hacim olarak çok da geniş olmayan eserin, ehl-i sünnetin itikattaki imamı İmam Mâturîdî'yi okuyucularına ulaştırabileceği kanaatindeyiz.



# Yazım İlke ve Kuralları

## Guidelines

### قواعد النشر

#### Dergi Hakkında

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

*MİZAN*, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

#### Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştığı kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne aittir.

### **CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:**

#### **A. Kitap**

##### **a. Tek yazarlı:**

**Dipnot:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Tekrarı:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Kaynakça:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

**b. İki ve üç yazarlı:**

**Dipnot:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

**Tekrarı:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

**Kaynakça:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

**c. Dört ve daha fazla yazarlı:**

**Dipnot:** Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Tekrarı:** Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

**Kaynakça:** Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

**Ankara:** TTK Basımevi, 1978.

**ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):**

**Dipnot:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Tekrarı:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Kaynakça:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):**

**Dipnot:** Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Tekrarı:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Kaynakça:** Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**e. Kitap bölümü:**

**Dipnot:** Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Tekrarı:** Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

**Kaynakça:** Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:**

**Örnek-1:**

**Dipnot:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Tekrarı:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Kaynakça:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

**Örnek-2:**

**Dipnot:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Tekrarı:** Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Kaynakça:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Dergide Makale**

**a. Basılı Dergide:**

**Dipnot:** Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Tekrarı:** Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

**Kaynakça:** Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:**

**Dipnot:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

**Tekrarı:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Kaynakça:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].



## C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

### a. Basılı Yayınlarda:

**Dipnot:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Tekrarı:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Kaynakça:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

### Elektronik Ortamlarda:

**Dipnot:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Tekrarı:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Kaynakça:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

## Ç. Kitap İncelemesi:

**Dipnot:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Kaynakça:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

## D. Tez:

**Dipnot:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

**Tekrarı:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Kaynakça:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

## E. Toplantı ve konferans sunumu:

**Dipnot:** Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Tekrarı:** Adelman, "Such Stuff as Dreams"

**Kaynakça:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

*Bildiri Yayınlandıysa:*

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Kaynakça:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

#### F. İnternet sitesi:

**Dipnot:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Tekrarı:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Kaynakça:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

#### G. Yazma eser:

**Dipnot:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Tekrarı:** en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Kaynakça:** en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

#### Ğ. Tıpkıbasım:

**Dipnot:** Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Tekrarı:** Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

**Kaynakça:** Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

**Not:** Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

### Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

### The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

#### A. Book

##### a. One author:

**Footnote:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Recurrence:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Bibliography:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

##### b. Two or more authors:

**Footnote:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

**Recurrence:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

**Bibliography:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

##### c. Four or more authors:

**Footnote:** Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Recurrence:** Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

**Bibliography:** Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

##### d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

**Footnote:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Recurrence:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Bibliography:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :**

**Footnote:** Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Recurrence:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Bibliography:** Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**f. Chapter or other part of a book:**

**Footnote:** Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Recurrence:** Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

**Bibliography:** Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**g. Books published electronically:**

*Sample-1:*

**Footnote:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Recurrence:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Bibliography:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

*Sample-2:*

**Footnote:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Recurrence:** Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Bibliography:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Journal article****a. Article in a print journal**

**Footnote:** Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Recurrence:** Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

**Bibliography:** Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Articles in an online journal:**

**Footnote:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

**Recurrence:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Bibliography:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

**C. Article in a newspaper or popular magazine**

**a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:**

**Footnote:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Recurrence:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Bibliography:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

**b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:**

**Footnote:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Recurrence:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Bibliography:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**D. Book review**

**Footnote:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**Recurrence:** Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Bibliography:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**E. Thesis or dissertation**

**Footnote:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

**Recurrence:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Bibliography:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

**F. Paper presented at a meeting or conference**

**Footnote:** Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Recurrence:** Adelman, "Such Stuff as Dreams."

**Bibliography:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

*If the paper is published:*

**Footnote:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

**Recurrence:** Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Bibliography:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

**G. Website**

**Footnote:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Recurrence:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Bibliography:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**H. Manuscript**

**Footnote:** Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Recurrence:** en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Bibliography:** en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**I. Facsimile**

**Footnote:** Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Recurrence:** Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

**Bibliography:** Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

**Note:** If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

## قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تائمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمته؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تائمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».



نماذج يتبناها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.  
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.  
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنلس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجببار، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

### ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره: المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره: الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

### ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره: بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع: بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

### خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إنّ وُجد].

### د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.  
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار.  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)،  
٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥  
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥  
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر  
الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

**تكراره:** كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

**المراجع:** كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

**س- موقع إلكتروني:**

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

**المراجع:** مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**ش- المخطوطات:**

الهامش: نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

**المراجع:** النقشبندي، نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

**ص- طباعة طبق الأصل:**

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

**المراجع:** مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.







