

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

January/Ocak-2020 Year/Yıl: 9 Volume/Cilt: 9 Issue/Sayı: 17

**THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
(The Dean)

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Arş. Gör. Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafer.erginli@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.
Doç. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş.
Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.
Doç. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. Atta-ur Rahman
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.
Prof. Dr. Celal TÜNER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
Prof. Dr. Davut YAYLALI-davut@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-ali.akdogan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.
Prof. Dr. Hulusi ASLAN-hulusi.arslan@inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.
Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.
Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.
Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafer.erginli@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Theology, Kırıkkale.
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

- Doç. Dr. Adem ÇATAK**-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.
- Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK**-ahmetalbayrak1@gmail.com
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa.
- Doç. Dr. Bahset KARSLI**-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.
- Doç. Dr. Fetullah YILMAZ**-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Doç. Dr. Mehmet ÜMİT**-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.
- Doç. Dr. Saffet KARTOPU**-skartopu@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş.
- Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ**-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.
- Doç. Dr. Bilal DELİSER**-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.
- Doç. Dr. Hamza AKTAŞ**-haktas@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Doç. Dr. İsmail BAYER**-bayer@yildiz.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.
- Doç. Dr. Janas KHAN**
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.
- Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA**-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN**-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.
- Dr. Öğr. Üyesi Fikri GÜNEY**-fikriguney@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ**-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.
- Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL**-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.
- Dr. Öğr. Üyesi Veysel AKKAYA**-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.
- Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN**-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

Arş. Gör. Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Aynur ATAR-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN-ayseaytekin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yabancı Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN-ayseaytekin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Ömer Faruk ÇUBUKÇU

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721, pk: 29100
MERKEZ/GÜMÜŞHANE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7, Number:
721, p.o.box: 29100, Gümüşhane, TURKEY

e- posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2020

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Mu'tezilî Müfessir Ebu'l-Kâsım El-Belhî'nin Kıraatlere Yaklaşımı
A Mu'tazila Mufassır Abū Al-Qāsim Al-Balkhī's Approach To The Qırā'āts
Emrullah TUNCEL_____1-19

The Impact of Orientalists on Ghāmidī's Theories
Oryantalistlerin Ghāmidī'nin Teorileri Üzerindeki Etkisi
Alam KHAN_____20-28

Toplumsal Şiddet Bağlamında Fiten Hadislerine İlişkin Bir Değerlendirme
An Assessment of The Fitna (Fitān) Hadīth in The Context of Social Violence
İsa ONAY_____29-63

الفعل ضرب ودلالته في اللغة العربية قديمًا وحديثًا / دراسة دلالية
ضرب Fiili ve Arap Dilindeki Eski ve Yeni Anlamları: Semantik Bir Araştırma
Abdulkerim El-Ubeydi_____64-86

Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'nin Hayatı, Eseri ve Tasavvuf Âdâbı
The Life, Work and Sufism Propriety of Sheik Haji Muhammed Yâsîn Efendi
Serdar KARABULUT_____87-110

Kimlik Mekan Kutsallık: Tüketim Mabetlerinde Kimlik Arayışı
Identity Place Sacredness: Search for Identity in The Temples of Consumption
Fatih Öztaş-Abdullah ÖZBOLAT_____111-128

Şah İsmail Als Historische Person
Tarihi Bir Kişilik Olarak Şah İsmail
Mesut AVCI_____129-140

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

Cerrâhîlik Metinleri / Mehmet Cemal Öztürk, Ketebe Yayınevi: 102, İstanbul, Aralık 2018, 169 sayfa
Hamit DEMİR_____141-144

Hadis Araştırmalarında Usûl / Fahri Hoşab, İlahiyat Yayınları: Ankara, 2019, 154 sayfa
Aysun KÖK_____145-146

MU'TEZİLÎ MÜFESSİR EBU'L-KÂSİM EL-BELHÎ'NİN KIRAATLARA YAKLAŞIMI*

Emrullah TUNCEL**

Öz

İslam düşünce geleneğine bakıldığında bir âlimin sahip olduğu ilmî, tarihî, mezhebî kimlik ve aidiyetlerin, onun hem Kur'an metnine hem de bununla bağlantılı olarak kıraat ilmine olan yaklaşımını belirleyen temel parametreleri oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir âlimin kıraatlara olan yaklaşımını belirlerken öncelikle onun ilmî kişiliğini, mezhebî kimliğini, tarihî aidiyetini ve yaşadığı dönemin kıraat telakkisini doğru bir şekilde tespit etmek elzemdir. İşte bu gerçeklerden hareketle makalede, hicrî üçüncü asrın sonuyla dördüncü asrın başı itibarıyla Mu'tezile'nin önde gelen mütekellim ve müfessirlerinden olan Arap dili, felsefe, tarih, fıkıh, kelim, hadis, tefsir gibi pek çok sahada eserler te'lif etmiş bulunan, ayrıca yaşadığı dönemde "Mu'tezile ehlinin imamı" gibi vasıflarla nitelendirilen Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) kıraatlara olan yaklaşımı tespit edilmeye gayret edilecektir. Bu yapılırken de onun kıraatlara olan yaklaşımını şekillendiren bireysel, ilmî, psikolojik, tarihî ve sosyolojik zemine ve döneminde var olan kıraat telakkisine dikkat çekilecektir. Bir diğer ifadeyle bu makalede kelâma ve tefsire dair görüşleriyle gerek sünnî gerekse de şî' ekollerin teşekkülünde önemli tesirleri bulunan bir âlim olarak Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin kıraatlara olan yaklaşımının ve kıraatleri kullanım keyfiyetinin yapı taşları yine onun tefsirinden (tefsirine yapılan atıflardan) hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kıraat, Belhî, Tasavvur, Yaklaşım.

A MU'TAZILA MUFASSIR ABŪ AL-QĀSİM AL-BALKHĪ'S APPROACH TO THE QIRĀ'ĀTS

Abstract

In the school of Islamic thought, a scholar's scientific, historical and sectarian identities are main parameters to determine his approach to both the Qur'anic revelation and its text as well as the qirā'āt. Therefore, in order to establish a scholar's approach to the qirā'āts, it is essential to identify correctly his scientific approach, sectarian identity, historical background, the period he lived, his point of view on the qirā'āt and his thoughts about Qur'anic revelation and its text. Based on these facts, the aim of this article is to determine Abū al-Qāsim al-Balkhī (d.

Atf: Tuncel, Emrullah. "Mu'tezilî Müfessir Ebu'l-Kâsım El-Belhî'nin Kıraatlara Yaklaşımı / A Mu'tazila Mufassır Abū al-Qāsim al-Balkhī's Approach to The Qur'āts". gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 1-19.

* Bu çalışma, 2019 yılının Haziran ayında tamamlanan "Ebū Ca'fer et-Tūsî ve Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebū'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı" adlı yayınlanmamış doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Öğretim görevlisi (Dr.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Kıraat A.B.D., El-mek: emrullah.tuncel@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7970-2608.

319/931)'s approach to the qirā'āts, who is one of the leading orators (mutakallim) and exegetes (mufassir) between the end of third century hijri and the beginning of fourth century, known as 'the Imam of Mu'tazila group' in his period and has different works in many fields such as Arabic language, philosophy, history, fiqh, kalām, hadīth and tafsīr. To achieve this aim, Abū al-Qāsim al-Balkhī's individual, scientific and psychological background which shaped his approach to the qirā'āts will be considered on one hand, and social and historical background with the views on the qirā'āts in his era on the other hand. In other words, in this article, as a scholar who has a great influence on the formation of both Sunnī and Shi'i schools with his views on kalām and tafsīr, the building blocks of Abū al-Qāsim al-Balkhī's approach to the qirā'āts and the way how he used them will be revealed with the help of attributions to his tafsīr.

Keywords: Qur'ān, Tafsīr, Qirā'āt, al-Balkhī, Thought, Approach.

Giriş

Hicrî üçüncü asrın son çeyreği ile dördüncü asrın ilk çeyreği arasında yaşayan mu'tezilî bir mütekellim ve müfessir Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin tefsir külliyatı (*et-Tefsīru'l-Kebīr* adlı on iki ciltlik eseri), sonraki dönemlere intikal etmemiş ve/veya en azından günümüz itibariyle henüz keşfedilememiştir. Bu durumun, bize bu tefsir birikimine doğrudan ve bütünüyle ulaşma imkânını vermediği gerçeği ise izahtan vârestedir. Bununla beraber, sonraki dönem müfessirlerinden bazılarının bu kayıp tefsir birikiminden alabildiğine yararlanma yoluna gittiği, bunun sonucunda genelde Mu'tezile'nin özeldi ise Belhî'nin tefsire ve tefsirle ilgili birçok meseleye dair serdettiği görüşlerini sonraki nesillere aktardığı görülmektedir. Bunlar içerisinde özellikle Şia'dan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) "*et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*" adlı tefsiriyle Ehl-i sünnetten Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) "*et-Tefsīru'l-Kebīr*" adlı tefsirinde söz konusu mu'tezilî tefsir birikiminden çokça istifade edildiği görülmektedir ki, bizim bu çalışmamızda esas alacağımız temel iki kaynak da bunlar olacaktır. Mâmâfih, İbn Âdil'in (ö. VIII. /XIV. yüzyıl) "*el-Lübâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*" adlı tefsiri ile Tabersî'nin (ö. 548/1154) "*Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*" adlı tefsiri de yukarıdaki eserlere ilaveten Belhî'nin söz konusu yaklaşımlarının tespitinde ikincil olarak göz önünde bulundurulacak eserlerdendir.

Görüşleri Belh, Bağdat, Horasan, Mâverâünnehir gibi geniş bir coğrafyada yankı uyandıran, başta İmam Mâtürîdî ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi Ehl-i Sünnet'in iki büyük temsilcisinin hakkında reddiye yazmaya sevk edecek kadar etki ve nüfûz sahibi olan bir âlimin kıraatlere olan yaklaşımlarını vuzuha kavuşturmak, bu araştırmanın önemini gösterir niteliklerdendir. Ayrıca yukarıda da değindiğimiz üzere Fahreddîn er-Râzî gibi sünnî camianın, Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi şîî camianın önde gelen müfessirleri eserlerinde kendisine sıkça atıflar yapmıştır. Dolayısıyla onun etki alanı, hem Mu'tezilî ve Şîî çizgideki, hem de Eş'arî ve Mâtürîdî çizgideki tüm İslamî ekollerin temsilcisi olan ulemâya tesir edecek vüs'attedir. Ayrıca o Arap dili, felsefe, tarih, fıkıh, kelam, hadis ve tefsir gibi pek çok sahada eserler te'lif etmiş

bulunan çok yönlü bir âlimdir. Tüm bu hususiyetler onun kıraatler konusundaki yaklaşımını incelemeyi hak ettiren özelliklerdendir.

Bu inceleme yapılırken öncelikle Belhî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve yaşadığı dönemin kıraat telakkisine dikkat çekilecektir. Ardından onun tefsirindeki nakillerden (tefsirine yapılan atıflardan) hareketle kıraatlere olan yaklaşımı ve onları isti' mâl keyfiyeti örneklerle sunulmaya çalışılacaktır.

1. Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebu'l-Kâsım el-Belhî, günümüzde Afganistan sınırları içerisinde yer alan ve yönetim olarak Mezâr-ı Şerif'e bağlı olan Belh şehrinde 273/886 yılında dünyaya gelmiştir. Tam adı Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî'dir. Doğum yerine ve yaşadığı coğrafyaya nisbeten el-Belhî veya el-Horasânî, kabilesine nisbeten el-Kâ'bî, kelâmî aidiyetine nisbeten el-Mu'tezilî veya el-Bağdâdî, fikhî intisâbı sebebiyle el-Hanefî gibi nisbelerle anılmıştır. Zira o kelâmî çizgi itibarıyla Mutezile'nin Bağdat ekolünün son temsilcisi ve şeyhlerinden olup fikhî aidiyeti itibarıyla de Hanefî mezhebine bağlı bir âlimdir. Vefât tarihi hakkında farklı iddialar bulunmakla birlikte ağırlıklı olarak (319/931) yılında Belh'te vefat ettiği kabul edilmektedir.¹ Dolayısıyla aslen Belhli olmakla birlikte uzun süre Bağdat'ta ikame eden Ebü'l-Kâsım el-Belhî, kelâmî (mütekellim) yönüyle ve fikhî (hanefî) kimliğiyle tebarüz etmiştir. Arap dili, mantık, tarih, felsefe, tabakât, ilm-i cedel, tefsir, hadis, mezhep ve fırkalar alanında iştigal ederek ortaya koyduğu görüşleriyle kendisinden sonraki tefsir literatürüne etki etmeyi başarabilmiş çok yönlü bir âlim olarak temayüz etmektedir.²

Bağdat'ta ikame ettiği süre zarfında Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup önemli âlimlerinden olan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'tan (ö. 300/913) kelâm dersleri; Basra dil Mektebi'nin Sibeyhi'den sonra ikinci otoritesi kabul edilen Arap dili ve

¹ İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd (y.y., 1971), 219; Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûri (Beyrut, 1987), 7: 355; a.m.f., *Siyeru 'â'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 15: 255; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arabî'l- mübta'ribin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 4: 65; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa A. Kâdir Atâ (Beyrut, 1997), 11: 25; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, 1416/1995), 3: 255; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr (Cize, 1417/1997), 9: 289; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 6: 31; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yalçınkaya – Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maârif Matbası, 1941), 2: 243; Ebû Muhammed Muhyiddîn el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv – İsa el-Bâbî el-Halebî (Kahire, 1978), 2: 296-297; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın (İstanbul, 2005), 200; Ayşe Neslihan Acar, *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezile'yi Ele Alış Şekli* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 11.

² Belhî'nin bu farklı yönleri hakkında bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 153, 357; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-mîlel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr (Beyrut, 1979), 175, 185; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 25; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1962), 178; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl*, thk. Fuad Seyyid (Tunus, 1986), 297; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Isameddin Muhammed Ali - Ali Sami Neşşar (y.y.: el- Matbuatü'l-Camiiyye, 1972), 88; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, 2: 296; Âdil Bebek, "Kâ'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 27; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik Mu'tezile İlişkisi* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018), 223.

edebiyatı âlimi olan Müberred'den (ö.286/900) ise nahiv dersleri almıştır. Bu sayede hem kelamda hem de belagatta önemli bir şöhrete kavuşmuştur.³ Onun ilmi sahadaki ve kitap telifindeki şöhreti kadar ilim ve münazara meclislerindeki şöhreti, Irak'tan Horasan'a kadarki coğrafyada çok çeşitli rivayetlere/menakıp kitaplarına konu olacak kadar yaygınlaşmıştır.⁴ Horasan yöresinde fikirleri geniş kitlelerce benimsenen Belhî, Mu'tezilî anlayışın Horasan'da yayılmasına etki eden bir konumda olmuştur. Samânoğulları'nın ve Zeydiyye'nin Taberistan kolunun siyasi egemenliğinin hüküm sürdüğü bir coğrafyada⁵ bazı siyasi vazifelerde bulunmuş ve mihne olayları⁶ sonrası Mu'tezile'nin etkisinin eskiye nazaran azaldığı bir zamanda yaşamıştır. Birçok âlim ve araştırmacıya göre Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün son temsilcisi olmuştur.⁷ Adına nispetle Kâ'biyye fırkasının lideri vasfıyla mezhepler tarihi alanında önemli bir mevkiye yerini almıştır.⁸

Bağdat'tan sonra Nişabur, Horasan ve Neseif gibi yerlere giden Belhî, Bağdat'tan ayrıldığı dönemlerde bile burayla olan irtibatını kesmemiştir. Neseif'te hocalık yapan, Horasan'da ise "dünya ehlinin imamı" olarak nitelendirilen Belhî'nin kaynaklarda diğer din mensuplarıyla ve felsefi görüş sahipleriyle yaptığı münazaralardan bahsedilmektedir.⁹ Hatta onun bu münazara ve dini davetleri sonucunda birçok kişinin İslam dinini seçtiği de nakledilmektedir.¹⁰ Cübbâî tarafından hocası Hayyat'tan daha nitelikli ve üstün görülen, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından hem dirayet hem de rivayet alanında sağlam bir kişi olarak görülen Belhî'nin, bununla birlikte zındıklık ve bilgisizlik gibi ithamlara da maruz kaldığı görülmektedir. Mâtürîdî tarafından şiddetli tenkitlere maruz kalan Belhî'nin, bazı kimselerce naklettiği rivayetler câiz görülmemektedir.¹¹

Kaynaklarda nakledildiğine göre kırktan fazla te'lifi bulunan Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin eserlerinin ekserisi kelam sahasındadır. Bununla birlikte Arap dili, tarih, tabakât, tefsir, fıkıh, hadis, cedel ve felsefe alanında da eserler kaleme almıştır.¹²

³ Hatice K. Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bi Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (Türkiye-İstanbul, 07-09 Kasım 2008)*, (İstanbul, 2011), 161.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4: 1491; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl*, 290, 297; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 185-186.

⁵ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-makâlât ve mahû 'uyûnü'-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr., (İstanbul: Kuramer-Dâru'l-Feth Yayınları, 2018), 14.

⁶ Abbasiler döneminde bazı âlimlerin halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmelerine ve eziyet görmelerine ilişkin olaylara verilen ad. Bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 26-28.

⁷ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 123, 28, 50, 58; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (İstanbul: 2001), 274; Yunus Kaplan, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi'nin Hayatı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 62-63.

⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 181-182; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul, 2017), 81-82.

⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 219.

¹⁰ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 197; Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bi Örneği", 162.

¹¹ Detaylar için bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedat Kadı (Beirut), 1: 147; Zehebî, *Târîh*, 24: 584; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 43; Bebek, "Kâ'bi", 24: 27; Kaplan, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi'nin Hayatı*, 63.

¹² Bu eserler için bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 219; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde (Beirut, 1979), 56; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14: 313; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, 1: 218; I2: 243, 353; 4: 292; 6: 7, 50; Fuâd Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 49; Şemsüddîn Muhammed

Başta İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî ve Fahreddîn er-Râzî olmak üzere önemli âlimlerin Belhî'nin eserlerine reddiyeler yazması,¹³ onun ilmî vukûfiyetini ve etki sahasının genişliğini göstermesi açısından câlib-i dikkat bir durumdur. Ayrıca Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin *Makâlât* isimli eserini te'lif etmesinin, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin benzer isimle *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserine, Zeydiyye imamlarından İbn Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserine (el-Milel ve'n-Nihal), Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) ise *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserlerine ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin eserleri içerisinde kendisi tarafından on iki cilt olarak te'lif edilen, ancak günümüze ulaşmayan tefsiri (*Kitâbü't-Tefsîri'l-Kebîr li'l-Kurân*), bu tefsirde zikrettiği görüşleri, Kur'an'ı yorumlama yöntemi ve kıraatlere yaklaşımı hakkında bizlere ipuçları verecektir. Ancak bu eser günümüze kadar ulaşmadığı için bu çalışmada Belhî'nin tefsirine yoğun bir şekilde atıfta bulunan müfessirlerin eserlerinden bu ipuçları elde edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Belhî'nin kayıp tefsirine bizi ulaştıracak olan iki ana eserin Ebü Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kurân* adlı tefsiri ile Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsiri olduğu görülmüştür. Her ne kadar bu iki eserin dışında Belhî'nin görüşlerine atıf yapan eserler olsa da onların bir kısmının sadece kelimî atıflarla sınırlı kaldığı veya bu iki eserin tekrarı niteliğinde olduğu görülmüştür.¹⁵ Binâenaleyh, Belhî'nin kelâmî düşünce sistemine vakıf olabilmek için nasıl ki Ebü Reşîd en-Nîsâbûrî ile Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerindeki atıfların tetkik edilmesi gerekiyorsa, onun Kur'an'a, tefsîre ve kıraatlere dair metodolojisinin ortaya çıkarılabilmesi için Tûsî ile Râzî'nin mezkûr iki eserinin tetkik ve tahlil edilmesi gerekmektedir. İşte bu çalışmaya/makaleye vücut veren, yukarıda zikredilen gerekçelerden ötürü Tûsî ve Râzî'ye ait olan bu iki eserdir.

2. Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Yaşadığı Dönemin Kıraat Telakkisi

Kıraat ilmi ve kıraat tarihi açısından Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin yaşadığı dönemi şu şekilde tasvir edip detaylandırmak mümkündür: Belhî'nin yaşadığı yıllar (273-319) göz önüne alındığında, bu yılların kıraat tarihi açısından mütekaddimûn dönem olarak nitelendirilebilecek bir zamana tekabül ettiği söylenebilir. Bu (mütekaddimûn) dönem, Ebü Bekr İbn Mücahid'den (ö. 324/936) önceki süreci ifade eden ve kıraatlerin belli sistemler dâhilinde kategorize edilmediği bir dönemdir.¹⁶

b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beirut: ts.), 1: 223, 230; Zirikî, *el-A'lâm*, 4: 66; Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1: 444; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 22-24.

¹³ Belhî'nin eserlerine yönelik yazılan reddiyeler için bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 153, 358; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 25-26.

¹⁴ Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", 185.

¹⁵ Örneğin Belhî'ye en çok atıf yapan eserlerden İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i sadece kelâmî atıflarla sınırlıyken, İbn Âdil'in *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb* adlı eseri Râzî'nin; Tabersî'nin *Mecma'u'l-Beyân* adlı eseri ise Tûsî'nin mezkûr eserinin tekrarı gibidir.

¹⁶ Mehmet Emin Maşalı'ya göre İslam düşünce geleneğindeki kıraat telakkilerini üç farklı dönem şeklinde tasnif etmek mümkündür: 1. Mütekaddimûn Dönem: Bu dönem, Ebü Bekr İbn Mücahid'den (324/936) önceki süreci ifade eden ve kıraatlerin belli sistemler dâhilinde kategorize edilmediği bir dönemdir. 2. Orta Dönem: Hicri dördüncü asırla (İbn Mücahid ile) birlikte başlayan, yedili ve onlu sistemin takarrur ettiği dönemdir. 3. Müteahhirûn Dönem: Hicri sekizinci asırla birlikte kıraatlerde tevatür olgusunun iyice yerleştiği ve artık yedi/on kıraatın mütevatir olarak görüldüğü bir dönemdir. Bk. Mehmet Emin Maşalı,

Bu dönemdeki müfessirlerin kıraatlerin sıhhatine dair ortaya koydukları kriterler şu üç başlık altında ifade edilebilir.

A. Nakil Desteğine Sahip Olmak: Kıraatleri sahih kılan şartlarla ilgili olarak ortaya konulan en temel ölçüt, 'nakil desteğine sahip olma' ölçütüdür. Örneğin Taberî (ö. 310/923), "ملكين" kelimesinin (el-Bakara 2/102) "melîkeyni" şeklinde; "فتلقى" kelimesinin (el-Bakara 2/37) "fe-teleqqâ âdem" şeklinde; "ننسيها" kelimesinin (el-Bakara 2/106) "nünsih/tensehâ/tunsehâ" şeklinde ve "أم أنا خير" kelimesinin (ez-Zuhuruf 43/52) "emê ene hayrun" şeklinde okunmasını, sahabeden beri gelen yaygın okuyuşlara ve şehirlerdeki kurrânın esas aldığı kıraatlere muhalif olması sebebiyle hatalı olarak nitelendirmektedir.¹⁷

Aynı gerekçeyle Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilci müfessirler nakil vurgusuna önem vermekte ve bu sebeple önceki kurrâ tarafından okunmadığı gerekçesiyle "لَمَنْ ضَرُّهُ" kelimesinin (el-Hacc 22/13) "li-men darruhû" şeklinde; "ونصفه" kelimesinin (el-Müzzemmil 73/20) mecrur, "سُلُوسٌ" kelimesinin ise mansub olarak okunmasını şâzz olarak nitelendirmektedirler.¹⁸

B. Mushaf İmlâsına Uygun Olmak: Bu dönemdeki müfessirlerin kıraat değerlendirmelerinde esas aldıkları bir diğer ölçüt de 'Mushaf hattına muhalefet etmemek'tir. Nitekim Ferrâ'nın Tâhâ Suresi'nin 63. ayetiyle ilgili olarak söylediği "Mushaf hattına muhalefet etmemek için bu ayet hakkında bir şey söylemeyeceğim" sözü, onun Mushaf hattına uygunluğu dil kâidelerine olan uygunluktan daha önemli gördüğüne delâlet etmektedir.¹⁹

C. Arapçaya Uygun Olmak: Müttekaddimûn dönemi kıraat telakkisinin bir diğer özelliği ilgili kıraatlerin 'Arap diline uygun olup olmama açısından incelenmesi'dir. Dolayısıyla bu dönemde kıraatler, kime ait olduğuna bakılmaksızın lügavi mülahazalarla ciddi bir şekilde tenkide tabi tutulabilmektedir. Hatta bu tenkitlerden daha sonraları mütevatir olarak addedilecek olan yedi kıraat ve bunların imamları da nasibini almaktadır. Bu bağlamda İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Kûfe kıraat imamlarından Hamza'nın (ö. 156/773) kıraatıyla ilgili yönelttiği eleştiriler, müttekaddimûn dönemi kıraat telakkisini yansıtmaları açısından oldukça önemli ve dikkat çekicidir.²⁰

Ayrıca İbn Mücahid'in, yedi kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in "فَيَكُونُ" (el-Bakara 2/117) kelimesini "fe-yekûne" şeklindeki mansub okuyuşunu; "febihudâhumu'qtedih" ifadesindeki (el-En'âm 6/90) "dâl" harfini kesralı olarak okumasını ve yine Kunbul'un (ö. 291/904) "أَنْ رَأَتْ اسْتَعْنَى" ibaresini (el-'Alak 96/7) "er-raehü'stağnâ" şeklinde medsiz olarak okumasını "galat okuyuş" olarak nitelendirmesi, Belhî'nin yaşadığı müttekaddimûn dönemde pek çok kıraatin ismet

"Kıraat Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1: 360.

¹⁷ İlgili örnekler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire, 1422/2001), 2: 349-350, 396-397.

¹⁸ İlgili örnekler için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ ibn Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beirut, 1403/1983), 2: 217-218, 3: 35, 199-200.

¹⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 183.

²⁰ İbn Kuteybe'nin Hamza kıraati hakkındaki "...Aşırıya kaçan, zorlayıcı, kendisiyle namazın caiz olmadığı, Hz. Peygamber ve selefi salihîn'in kolay ve sade kıraatinden uzak..." gibi nitelendirmeleri için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire, 1393/1973), 59-60.

sıfatına sahip olmadığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu dönem, kıraat eleştirilerinin belirgin bir biçimde tezahür ettiği ve kıraatlerin kime ait olduğuna bakılmaksızın tenkide tabi tutulabildiği bir niteliği haizdir. Belhî'nin, Ferrâ ve Taberî gibi müfessirlerin kıraatlere yaklaşımlarında bu tasavvurun izdüşümlerine rastlamamız mümkündür.

3. Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin Kıraatlere Yaklaşımı

Kur'an ayetlerinin okunuşundaki kıraat farklılıkları, İslam düşünce geleneği içerisinde teşekkül eden tefsir, fıkıh, kelâm ve dil ekollerinin hiçbirisinin kendisinden bîgane kalamayacağı bir olgu olarak tezahür etmiştir. Bu sebeple kıraat farklılıkları İslam ulemâsının kelâmî, fikhî ve lügavî görüşlerini temellendirmede en önemli dayanaklardan birisi olmuştur. Bu vakıadan hareketle kıraat ilmi, bir müfessirin bilmesi zorunlu olan ilimlerden biri olarak nitelendirilmiştir.²¹

Bir âlimin bireysel kimliği ve nitelikleri onun kıraatlere olan yaklaşımını ve tasavvurunu belirleyen öncelikli hususiyetlerdendir. Bir âlim hangi alanın mütehassısı ise kıraatlere olan yaklaşımı ve onları ele alış biçimi, uzmanı olduğu alanla paralellik arz etmektedir. Örneğin kıraat ilminde uzmanlaşmış bir âlimin (mukrî/kurrâ) kıraatlere olan yaklaşımı ve onları isti'mal keyfiyeti ile bir kelamcının (mütekellim), bir fıkıhçının (fakîh) veya bir müfessirin kıraatlere olan yaklaşım ve isti'mal keyfiyeti elbette farklılık arz edecektir. Nitekim mukrî olan bir âlim daha çok usul ve ferş ihtilafları, sahih ve şâzz olanları gibi kıraatlerin nakil yönünden incelenmesini öncelerken, fakîh olan bir âlim ise bu kıraatlerin hangileriyle namazın sahih olacağı ve bunlardan hüküm çıkarılıp çıkarılmayacağı gibi hususiyetleri öncelemektedir.

Ebü'l-Kāsım el-Belhî gibi mütekellim, müfessir ve dilci kimliğine sahip olan bir âlim ise kıraatlerin nakil yönünden değerlendirilmesinden ziyade mana yönünden incelenmesini daha öncelikli olarak görmektedir. Dolayısıyla kıraatleri, yaptıkları tefsir/te'vîl faaliyetinin mütemmim bir cüz'ü olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Esasen bir eserin dirâyet tefsiri olarak nitelendirilmesi, onun tefsirinde kıraatlerden istifade oranının düşük olacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim bu durumun en güzel örneği ez-Zemaherî'nin el-Keşşâf'ıdır. Dolayısıyla örnekleri zikredileceği üzere Belhî'nin dirayeti önceleyen bir müfessir olarak ayetleri yorumlamada ve bu yorumlarını delillendirmede -Zemahşerî kadar olmasa da- kıraat farklılıklarından istifade etmekten geri durmadığı görülecektir.

Belhî'nin kıraatlere yaklaşımı incelendiğinde ise yukarıda değinildiği gibi onun kıraat tarihi açısından mütekaddimün döneminin sonlarına tekabül ettiği söylenebilir. Bu dönem kıraatler açısından "Kıraat, tâbî olunun bir sünnettir" ifadesinde formüle edildiği gibi nakil desteğine sahip olmanın esas kabul edildiği ve kıraatlerin kime ait olduğuna, nasıl nitelendirildiğine ve algılandığına bakılmaksızın tercih veya tenkit konusu yapılabildiği bir dönemdir.²²

²¹ Bu konudaki deyatlı açıklamalar için bkz. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Beirut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 108-109; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1209-1212; Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, 164-165.

²² Maşalı, "Kıraat-Tefsir İlişkisi", 360-365.

Mütekaddimûn dönemdeki algının hâkim olduğu bir zaman diliminde yaşamış bir müfessir olarak Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin, kıraat tercihlerinde ve tenkitlerinde (sonraki dönem kıraat algılarına nispeten) daha bağımsız hareket ettiğini görmekteyiz. Binaenaleyh mütevatir addedilen kimi kıraatlere yönelik tenkitlerde bulunması²³ hasebiyle kıraat alanını dokunulmaz (lâ yüs'el) bir alan olarak görmediğini de söylememiz mümkündür. Nitekim onun -aşağıda örneği zikredileceği üzere- daha sonradan kıraat-i seb'a veya kıraat-i aşere içine dâhil edilecek olan kıraatlere ve bunların imamlarının tercihlerine dahi eleştirel bir yaklaşım sergilemesi, yukarıdaki tespitimizi teyit eder niteliktedir.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kıraatlere olan yaklaşımlarını örnek ayetler eşliğinde ve çeşitli başlıklar altında şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür:

3. 1. Lügavî Gerekçelerden Hareketle Bazı Kıraatleri Eleştirmesi

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin mütevatir kıraat imamlarından kabul edilen İbn Âmir'in (ö. 118/736) En'âm Suresi'nin 52. ayetindeki bir kıraatini eleştirmesi onun mütekaddimûn döneminin diğer müfessirleri gibi kıraatler konusundaki bağımsız ve kayıtsız yaklaşımını gösterir niteliktedir. Belhî'nin sergilediği mezkûr yaklaşımın aslında mütekaddimûn dönemde hâkim olan "Kur'an ve kıraatler birbirinden farklı gerçekliklerdir"²⁴ anlayışının bir tezahürü olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Nitekim "وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ" "Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma!.." (el-En'âm 6/52) buyruğunda yer alan "بِالْغَدَاةِ" kelimesini İbn Âmir'in dışındaki kıraat imamları ğayn ve dâl harfinin fethasıyla "الْغَدَاةُ" şeklinde okurken, İbn Âmir ise ğayn harfinin dammesiyle ve vâv harfinin ispâtıyla "الْغُدَاةُ" şeklinde okumuş,²⁵ Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise kıraat-i aşere imamlarından olan İbn Âmir'in bu kıraatini tenkit ederek onu yanlış olarak nitelendirmiştir: (قراءة ابن عامر غلط). Sözüne "Çünkü" diye devam eden Belhî, mezkûr iddiasını şu lügavî argümanla gerekçelendirmiştir: "Araplar bu kelimeyi İbn Âmir'in okuduğu (بِالْغَدَاةِ) şekliyle hiçbir zaman marife (elif lâmlı) olarak okumamıştır."²⁶ Buna ilaveten Belhî, Arapların bu kelimeyi elif lâm takısıyla söylediklerinde de رأيتك بالغداة şeklinde kullandıklarını, ancak hiçbir zaman رأيتك بالغدوة şeklinde bir kullanımın olmadığını hatırlatmaktadır. Zira ona göre Araplar bu kelimeyi ancak elif lâmsız kullanımda ğayn harfinin dammesiyle örneğin رأيتك غُدوة şeklinde söylerler. Binâenaleyh, ayette mademki bu kelime harf-i ta'rifli bir şekilde kullanılmış, o zaman doğru olan kıraat da "بِالْغَدَاةِ" şeklinde ğayn ve dâl harflerinin fethası ile olmalıdır. Bu noktada kelimenin mushaf imlâsı açısından vâv ile yazılması

²³ Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 144.

²⁴ Zerkeşî, *el-Bürhân*, 1: 318.

²⁵ Bu konudaki detaylı bilgiler için bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 144-145; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12: 247; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 4: 61; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfî fîdâli'l-beşer bi'l-kırâti'l-erbaate 'aşer*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Beyrut, 1987), 2: 12-13; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâti'l-'aşr*, 1: 258.

²⁶ Ebû Ali el-Fârisî de غُدوة kelimesinin, özel isim (alem) olarak kullanılan ve her dâim marife sayılan bir kelime olduğunu, dolayısıyla da harf-i ta'rif almasının zaten söz konusu olamayacağını, ancak (الغداة) kelimesinin ise nekra kullanımı söz konusu olduğundan başına harf-i ta'rif almasının söz konusu olabileceğini belirtir ve bu konuda çoğunluk kurrânın kıraatinin doğruluğuna dikkat çeker. Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 4, 145; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12: 247.

da İbn Âmir'i haklı çıkarmaz. Çünkü böyle bir kitâbet usûlü, elif ile okunmalarına rağmen vâv harfi ile yazılan “ الحيوۃ، الزکوۃ، الصلوۃ ” gibi kelimelerde de mevcuttur.²⁷

Böylece Ebü'l-Kâsım el-Belhî kıraat literatüründe ihticâc olarak bilinen olgudan hareketle²⁸ bir takım lügavî hüccetler öne sürmüştür. Öne sürdüğü bu hüccetlerini mushaf imlâsından ve Arapların kullanımından hareketle teyit etmeye çalışmıştır. Bu yaklaşımıyla Belhî'nin mütekaddimûn dönemde kıraatlerin sahih olabilmeleri için gerekli görülen şartlardan mushaf imlâsına ve Arap diline uygunluk gibi kriterleri dikkate alarak yorum yaptığını ifade etmemiz mümkündür.

3. 2. Kelâmî Sâiklerden Hareketle Kıraat Tercihlerinde Bulunması

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin gerek Kur'an'a gerekse de kıraatlere olan yaklaşımı incelendiğinde onun Mu'tezilî bir mütekellim kimliğine sahip olduğunu çoğu zaman hissettirdiği görülmektedir. Bu gerçekten hareketle Belhî kimi kıraat tercihlerinde bu tür kelâmî sâiklerle meseleye yaklaştığını hissettirecek tercihlerde bulunmaktadır. Örneğin Yüce Allah, müşriklerin pişmanlığını anlattığı ayette “ وَأَلُوْا نَرَىٰ اذْ وُقُفُوْا عَلٰى النَّارِ فَقَالُوْا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّوْا وَلَا نُكَذِّبُ بٰیٰتِ رَبِّنَا وَنُكُوْنُ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ” “Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!” (el-En'âm 6/27) buyurmaktadır ki, mezkûr ayette peşpeşe gelen şu üç fiil câlib-i dikkattir. Bunlar “ نُكُوْنُ ” ve “ وَلَا نُكَذِّبُ ” “ نُرَدُّ ” fiilleri olup bunların okunuşu ve i'râbı hususunda birbirinden farklı kıraat vecihleri ve tercihler söz konusu olmuştur. Nitekim İmam Hamza, Hafs ve Yakup ayetteki “ نُرَدُّ ” kelimesini nasb ile okurken “ وَلَا نُكَذِّبُ ” ve “ نُكُوْنُ ” kelimelerini ise ref' üzere okumuşlardır. İbn Âmir ise ilk iki kelimeyi ref' ile okurken üçüncü kelimeyi ise nasb üzere okumuştur. Geriye kalan diğer kıraat imamları ise her üç kelimenin sonunu ref' ile okumuşlardır ki,²⁹ araştırmamızın konusunu teşkil eden Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise kıraat vecihlerinden bu sonuncusunu tercih etmiştir. Her üç kelimenin ref' okunması gerektiği tercihiyle Belhî, böylece her üç fiili بِأَلَيْتٍ (Ah, keşke!) kelimesine, ikinci (نُكَذِّبُ) ve üçüncü (نُكُوْنُ) fiili de birinci fiile (نُرَدُّ) bağlamış ve her üçünün müşriklerin temennilerinin kapsamında olduğunu ifade etmiştir. Buna göre o müşrikler “dünyaya dönmeyi” (يَا نُكُوْنُ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ) “mü'minlerden olmayı” (وَلَا نُكَذِّبُ) “yalanlamamış olmayı” (لَيْتَنَا نُرَدُّ) dilemiş olmakta ve her üç fiil de بِأَلَيْتٍ (Ah, keşke!) kelimesine atfedilmektedir.³⁰

Belhî'nin böyle bir kıraat tercihinde bulunmasında onun bir Mu'tezile kelamcısı olarak sahip olduğu ahirette (mahşerde) kullardan kabih bir eylemin sâdir olamayacağına, dolayısıyla kulların orada yalan söylemelerinin mümkün ve caiz olmayacağına dair görüşünün etkili olduğu söylenebilir.³¹ Zira bir sonraki (28.)

²⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 144.

²⁸ Bazı önemli tefsir, dil ve kıraat âlimleri tarafından ihticac/hüccet konusunda müstakil eserlerin kaleme alınması, bu konunun değerini gösterir niteliktedir. Nitekim Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987), *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a* ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırââti's-Seb' ve 'İlelihâ ve Huccetihâ* adlı eserleri bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca bk. Mustafa Kılıç, “Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2015): 165.

²⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Kahire, Dâru'l-Maârif, 1119), 255; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 257; Bennâ, *İthâfû Füdâlâi'l-Beşer*, 2: 7-8.

³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 107-108.

³¹ Detaylar için bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 108; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 201-202.

ayetin sonunda yukarıdaki sözün sahiplerinin yalancı oldukları (وَالَهُمْ لَكَاذِبُونَ) beyan edilmiştir ki, Belhî'nin tercih ettiği kıraate göre şekillenen mana, bu kimselerin sözünü bir iddia olmaktan çıkarıp bir pişmanlık ve temenni hükmüne irca etmektedir. Hâl böyle olunca Allah tarafından yalancılıkla nitelendirilen bu kimseler yalanlarını bile söylememiş, sadece o anki pişmanlıkla gerçek olduğuna kani oldukları bir sözü dile getirmiş olmaktadır. Nitekim Belhî'nin bu minvaldeki kelimî düşüncesini destekleyen benzer yorumlarına tefsirinin başka yerlerinde de rastlamak mümkündür.³²

3. 3. Münasebâtü'l-Kur'ân Olgusundan Hareketle Kıraat Tercihinde Bulunması

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin 'Ulûmü'l-Kur'an meseleleri ve ayetleri yorumlama biçimi bağlamında siyâk-sibâk (bağlam/context) olgusunu önceleyen bir müfessir olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla onun bir müfessir kimliğiyle kıraatlere yaklaşımını belirleyen şeyin, aslında Kur'an'a yaklaşımındaki en önemli kıstaslarından biri olan ayetler arası münasebet olgusu olduğunu söyleyebiliriz.

Örneğin, Âl-i İmrân Suresi'nin 13. ayetindeki "يَرُونَهُمْ" kelimesini Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Medine ehlinin, Basra ehlinin ve İbn Âmir'in de okuduğu gibi "yâ" harfiyle değil de "تَرُونَهُمْ" şeklinde "tâ" harfiyle okumayı tercih ettiğini görmekteyiz.³³ Nitekim bu ayette Yüce Allah önce "(Bedir'de) karşı karşıya gelen şu iki grubun halinde sizin için büyük bir ibret vardır" (قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا) buyurmuş, ardından bu iki gruptan birinin Allah yolunda çarpışan mü'minlerden, diğerinin ise kâfirlerden oluştuğunu haber vermiştir (فِئَةٌ تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ).

Bu haberin ardından Yüce Allah, gruplardan birinin diğerini iki misli daha fazla gördüğünü (يَرُونَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ) ve Allah'ın dilediği kimseleri yardımı ile desteklediğini beyan etmiştir (وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ). Bu ayetin tefsirinde söz konusu grupların kimlerden oluştuğu ve özellikle de karşı tarafı iki misli daha fazla gören grubun hangisi olduğu konusunda müfessirlerce farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ayette geçen "يَرُونَهُمْ" kelimesini "yâ" harfi ile (gâib sigasıyla) okuyanlara göre burada karşı tarafı iki misli görenler Bedir Savaşı'na iştirak eden müşrikler, iki misli görünenler ise Bedir'de bulunan Müslümanlardır. Ayetteki bu kelimeyi "تَرُونَهُمْ" şeklinde "tâ" harfi ile (muhatap sigasıyla) okuyanlara göre ise burada karşı tarafı iki misli görenler Yahudiler (Benî Kaynuka), iki misli görünenler ise müşriklerdir.³⁴

Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin de tercih ettiği bu (ikinci) görüşe göre ayette vurgulanmak istenen husus şu olmaktadır: "Siz ey Yahudiler (Kaynukaogulları)! Sizler müşrikleri Müslümanların iki misli (daha güçlü) görüyordunuz ancak buna rağmen Allah Müslümanlara yardım etti ve onları muzaffer kıldı. Öyleyse sakın siz de (müşrikler gibi) sayınızın çokluğuna aldanmayın!"³⁵ Böylece Belhî, Âl-i İmrân

³² Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 99-102, 108-109, 112; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 4: 35-36.

³³ Detaylar için bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 201-202; Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 408; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 238; Bennâ, *İthâfû Fûdalâi'l-Beşer*, 1: 470.

³⁴ Bu konudaki farklı kıraatler için bk. Bennâ, *İthâfû Fûdalâi'l-Beşer*, 1: 470; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 238.

³⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 408; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 2: 250.

Suresi'nin bu (18.) ayetinde vurgulanan kâfir topluluk (كَافِرَةٌ) ibaresiyle bir önceki surenin (Bakara) 171. ayetinde kendilerinden bahsedilen kâfirlerin (وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا) kastedildiğini; bunların da Hz. Peygamber (sav) dönemindeki Benî Kaynuka Yahudileri olduğunu söylemiştir.³⁶

Belhî'nin bu yorumundan hareketle şunu söyleyebiliriz; kıraat farklılıklarından kaynaklanan anlam çeşitliliğinden, ayetleri yorumlama esnasında yeri geldiğinde istifade etmektedir. Bunu yaparken ayetleri yorumlamada çoğu zaman dikkate aldığı ayetler arası münasebet (siyâk-sibâk) olgusu doğrultusunda bir tercihte bulunmaktadır. Zira mezkûr ayetlerin öncesi ve sonrasında -Âl-i İmrân Suresi'nin ilk sayfalarında- ehl-i kitaba yapılan vurguların ağırlıklı olduğu görülmektedir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî, ilgili muhtemel görüşler içerisinde bu ayetin mâkablî ile (siyak-sibak açısından) bağlantısından hareketle Yahudilere hitap ettiğini söyleyen görüşü, “kayda değer bir görüş” olarak zikretmektedir. Böyle bir durumda, bir önceki (12.) ayette “mağlup olacaksınız” (سَتُغْلَبُونَ) diye tehdit edilen kişiler (müşrikler değil) Yahudiler (Benî Kaynuka) olmakta ve bu (13.) ayet onların vuku bulacak bu mağlubiyetinin ibretlik bir delili olmaktadır.³⁷

3. 4. Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Anlam Çeşitliliğinden İstifade Etmesi

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin bir müfessir olarak çoğu zaman kıraatlerin sıhhat değerinden ziyade onların tefsir değeriyle ilgilendiğini, dolayısıyla kıraat farklılıklarını ayetleri yorumlamada ve onların lafızlarında mündemiç olan anlam çeşitliliğine işaret etmede bir isti'mal aracı olarak gördüğünü ifade etmek mümkündür. Örneğin, “ لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ” “Allah kötü sözün açıkça söylenmesini sevmez, ancak haksızlığa uğrayan başka...” (en-Nisâ 4/148) buyruğundaki “ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ” kelimesini Dahhâk'ın “zâ” harfinin fethasıyla “ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ” şeklinde okuduğunu söyleyen Ebü'l-Kâsım el-Belhî,³⁸ Dahhâk'ın bu görüşünü zikrettikten sonra ayetteki istisnâ edatı (و)nın, atıf (و) anlamına geldiğini, dolayısıyla ayetin takdirinin “ لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ وَ لَا مَنْ ظَلَمَ ” “Allah kötü sözün açıkça söylenmesini ve zulmeden kişiyi sevmez” şeklinde olduğunu belirtir.³⁹ Böylece Belhî'nin, kendi görüşünü desteklemek için kıraat ihtilaflarından istifade ettiği ve bunu yaparken söz konusu kıraat farkının oluşturduğu anlam çeşitliliğini gözler önüne serdiğini görmekteyiz. Zira birinci kıraate göre zulme uğrayanın açıktan söylediği kötü söz Allah'ın sevmediği kötü sözün kapsamına dâhil değilken, Belhî'nin tercih ettiği ikinci kıraate göre Allah her ne şart altında olursa olsun açıktan söylenen hiçbir kötü sözü sevmemektedir.

3. 5. Bazı Kıraatlerin Kayda Değer Bir Anlam Farkına/İhtilafına Yol Açmadığını Düşünmesi

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kıraatlere dair bazı yaklaşımları incelendiğinde onun, kıraat farklılıklarının her zaman kayda değer bir anlam değişikliğine yol

³⁶ Hudr Muhammed Nebhâ, *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Kâ'bi el-Belhî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 33.

³⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 7: 204.

³⁸ Bu konudaki farklı kıraat tercihleri için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11: 92.

³⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 372.

açmayacağı düşüncesiyle hareket ettiği görülmektedir. Örneğin, “ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ” “Ve tâğûta tapanlar” (el-Mâide 5/60) buyruğu hakkında kurrâ tarafından birçok farklı okunuş (kıraat) rivayet edilmiştir.⁴⁰ Nitekim mezkûr buyruktaki “ عَبَدَ ” kelimesini İmam Nâfi, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr ve İbn Âmir gibi birçok kıraat imamı ayn, bâ ve dâl harflerinin fethasıyla “ عَبَدَ ” şeklinde okurken, Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise, bu kelimenin “kâfir ve şâhid” gibi “fâil” kalıbında “ عَبِدَ ” şeklinde veya “şühhed” gibi “fu'aal” kalıbında “ عَبَّدَ ” şeklinde veya da “küffâr” gibi “fu'aâl” kalıbında “ عَبَّادَ ” şeklinde de okunabileceğini vurgulamıştır.⁴¹ Belhî'nin bu ifadesi onun bir müfessir olarak kıraat tercihlerinde kendisini bağımsız hareket edebilecek bir otorite olarak gördüğü veya kıraat alanının dokunulmaz bir alan olarak görmeme anlayışından kaynaklanabileceği şeklinde yorumlanabilir. Aynı zamanda dirayeti önceleyen bir müfessir olarak farklı kıraatlerin kayda değer bir anlam farkına yol açmamasından kaynaklanan bir serbestiyet hâli olarak da yorumlanabilir. Zira onun ihtimal dâhilinde gördüğü bu okuyuşlar, ism-i fâil kalıbının farklı sîgaları olmakta, dolayısıyla ayetin anlamı yukarıdaki gibi “tâğuta tapanlar” manasını ihtiva etmektedir. Bu durum onun, kimi zaman birbirinden farklı kıraat vecihlerini çok rahat bir şekilde delil olarak zikredebilmesine imkân sağlamaktadır.

Yine Belhî'nin, “ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ ” “Sonra hepsi, gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler...” (el-En'âm 6/62) ayetindeki “ الْحَقَّ ” buyruğunun Allah lafzının sıfatı olarak mecrûr okunmakla birlikte hem merfû (الْحَقُّ) hem de mansûb (الْحَقَّ) bir harekeyle okunmasını da caiz olarak nitelendirdiğini, dolayısıyla da kimi zaman bu tür kayda değer bir anlam zıtlığına veya ihtilafına yol açmayan durumlarda muhtelif kıraatlerin tamamını okunabilir olarak nitelendirdiğini görmekteyiz.⁴²

3. 6. Ehl-i Beyt İmamlarından Kıraat Nakillerinde Bulunması

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kimi zaman Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayetlere göre kıraat tercihinde bulunduğu görülmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın “Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin” (el-Bakara 2/119) buyruğunda “ وَلَا تُسْئَلُ ” şeklinde ve “ وَلَا تُسْئَلُ ” şeklinde iki farklı kıraat söz konusudur. Âlimlerin çoğunluğu söz konusu buyruğu cümle-i haberiyye şeklinde değerlendirip “tâ” harfini ötreli olarak “ وَلَا تُسْئَلُ ” şeklinde okurken, İmam Muhammed Bâkır, İmam Nâfi ve İbn Abbâs gibi bir kısmı ise mezkûr buyruğu cümle-i inşâiyye konumunda değerlendirip “tâ” harfini üstünlü olarak “ وَلَا تُسْئَلُ ” şeklinde okumuşlardır.⁴³

Çoğunluğun tercih ettiği birinci kıraatte, Hz. Peygamber (sav)'in cehennemliklerin yaptıklarından üzüntü duymaması, zira onların inkârlarından değil, ancak kendi tebliğ vazifesini yapmaktan mes'ul olduğu hatırlatılmaktadır. İmam Nâfi'nin ve Muhammed Bâkır'ın okuduğu ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin de tercih ettiği bu ikinci kıraate göre ise burada “ وَلَا تُسْئَلُ ” “Sorma!” buyruğu ile bir

⁴⁰ Bu konudaki farklı kıraat vecihleri için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12: 39.

⁴¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 573; Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1988), 8: 78.

⁴² Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 159.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4: 33; Tûsî, *et-Tibyân*, 1: 436-437; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 1: 366-367; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 221.

zaviyeden bakıldığında cehennemlikler hakkında soru sormak nehyedilmekte, diğer zaviyeden bakıldığında ise söz konusu cehennemliklerin dûcâr olacakları azabın büyüklüğü vurgulanmaktadır.⁴⁴

Yine “Size selam verene ‘Sen mü’min değilsin’ demeyin!” (en-Nisâ 4/94) buyruğundaki “mü’minen” (مُؤْمِنًا) kelimesini kurrânın büyük çoğunluğu “mim” harfinin kesrasıyla okurken Ebü’l-Kâsım el-Belhî ise Muhammed Bâkır’ın bu kelimeyi “ikinci mim” harfinin fethasıyla “mü’menen” (مُؤْمِنًا) şeklinde okuduğunu rivayet etmiştir.⁴⁵ Bu okuyuşa göre ise ayetin manası “Size selam verene sana eman vermiyoruz demeyin!” şeklinde olmaktadır.

Ebü’l-Kâsım el-Belhî, yukarıdaki gibi kimi kıraat tercihlerinde ehl-i beyt imamlarından nakillerde bulunmuş, kimi zaman da birçok kurrânın kıraatine muhalefet etmesine rağmen onun bazı nakilleri Ebû Cafer et-Tûsî tarafından “câiz” olarak nitelendirilmiştir.⁴⁶ Bu sebeple Belhî, Hudr Muhammed Nebha gibi araştırmacılar tarafından kıraat konusunda İmâmiyye Şiası’nın selefiyle paralel bir yaklaşıma sahip olmakla vasıflandırılmıştır.⁴⁷ Bunda Belhî’nin Bağdat Mu’tezilesine mensup bir âlim olarak başta imamet, Hz. Ali’nin fazileti gibi konularda Zeydîler’le benzer görüşleri savunması ve hayatının bir döneminde Zeydiyye’nin Taberistan kolunun siyasi egemenliği altında yaşamış olması etkili olmuş olabilir.⁴⁸

3. 7. Meşhûr Kurrâya Aykırı Kıraat Nakillerinde Bulunması

Ebü’l-Kâsım el-Belhî’nin kimi kıraat nakillerinde Şam, Irak ve Medine gibi ilim merkezlerindeki kurrânın okuduğu sahih kıraatlere uymayan (şâz) tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim o, “Allah, melekler ve ilim sahipleri, O’ndan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler...” (Âl-i İmrân 3/18) ayetinde yer alan “شَهَدَ اللَّهُ” buyruğunun “fualâ” vezninde ve “شَهِيدٌ” kelimesinin çoğulu olarak “شُهَدَاءٌ” şeklinde okuduğunu nakletmektedir ki,⁴⁹ Ebû Ca’fer et-Tûsî de bu kıraatin her ne kadar meşhûr kıraatlerin dışında olsa da caiz olduğunu iddia etmektedir.⁵⁰

Belhî’nin naklettiği bu kıraat tercihinin göre ayetteki “شُهَدَاءٌ لِلَّهِ” kelimesi, cümlede i’rab bakımından hâl konumunda olup bununla birlikte bu kelime, önceki (Âl-i İmrân 2/16-17) ayetlerde yer alan ve “...Ey Rabbimiz! İman ettik; bizim günahlarımızı bağışla ve bizi ateş azabından koru!” diyen (الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا) ve aynı zamanda sabreden, dürüst olan, huzurda boyun bükten, (ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)

⁴⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 1: 436-437; Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 1: 366-367.

⁴⁵ Bu konudaki farklı kıraatler için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 251; Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 162, 297.

⁴⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 182.

⁴⁷ Nebhâ, *Tefsîru Ebi’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî*, 32.

⁴⁸ Belhî, *Kitâbü’l-makâlât*, 14; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitü delâilî’n-nübüvve*, nşr. Abdülkerim Osman (Beyrut, 1386/1966), 1: 62-63; Bebek, “Kâ’bî”, 24: 27.

⁴⁹ Belhî’nin naklettiği bu şâz kıraatin Kûfe kadılarından Ebü’l-Mühelleb Muhârib b. Disâr es-Sedûsî’ye ait olduğu nakledilmiştir. Bk. İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1400/1980), 2: 42.

⁵⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 417.

hayra harcayan ve seher vakitlerinde istiğfar eden kişilerin (وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ) durumlarını izah eden mansûb bir kelimedir.⁵¹

Sonuç

Kur'an ayetlerinin okunuşundaki kıraat farklılıkları, İslam düşünce geleneği içerisinde teşekkül eden tefsir, fıkıh, kelâm ve dil ekollerinin hiçbirisinin kendisinden bîgane kalamayacağı bir olgu olarak tezahür etmektedir. Bu sebeple kıraat farklılıkları İslam ulemâsının kelâmî, fikhî ve lügavî görüşlerini temellendirmede en önemli dayanaklardan birisi olmuştur. Hatta bu vakiadan hareketle kıraat ilmi, mufessirin bilmesi zorunlu olan ilimlerden olarak nitelendirilmiştir.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî mütakellim, mufessir ve dilci kimliğine sahip olan bir âlim olarak kıraatlerin nakil yönünden değerlendirilmesinden ziyade mana yönünden incelenmesini daha öncelikli olarak görmekte ve dolayısıyla kıraatleri, kendi tefsir/te'vîl faaliyetinin mütemmim bir cüz'ü olarak görmektedir. Bununla birlikte kendisi gibi dirayet tefsirinin önemli isimlerinden olan mu'tezilî mufessir Zemahşerî kadar kıraatlere tefsirinde yer vermese de Belhî'nin ayetleri yorumlamada ve bu yorumlarını delillendirmede farklı kıraatler arasında kendi görüşünü destekleyen tercihlerde bulunduğu görülmektedir.

Mütakaddimûn dönemdeki algının hâkim olduğu bir zaman diliminde yaşayan Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kıraat tercihlerinde ve tenkitlerinde (sonraki dönem kıraat algılarına nispeten) daha bağımsız hareket ettiği, mütevatir addedilen kimi kıraatlere yönelik tenkitlerde bulunması hasebiyle kıraat alanını dokunulmaz (lâ yüs'el) bir alan olarak görmediği söylenebilir. Bu yönüyle onun kıraat tasavvuru itibariyle sünnî ulemâya göre farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim daha sonradan kıraat-i seb'a veya kıraat-i aşere içine dâhil edilecek olan kıraatlere ve bunların imamlarının tercihlerine dahi eleştirel bir yaklaşım sergilemesi, yukarıdaki tespitimizi teyit eder niteliktedir. Dolayısıyla Belhî'nin sergilediği mezkûr yaklaşımın aslında mütakaddimûn dönemde hâkim olan "Kur'an ve kıraatler birbirinden farklı gerçekliklerdir" anlayışının bir tezahürü olduğunu ifade etmek mümkündür.

Yorumlarında Mu'tezilî bir mufessir ve mütakellim olduğunu hissettiren Belhî'nin, aynı şekilde kimi kıraat tercihlerinde kelâmî sâiklerle meseleye yaklaştığının yansımalarını görmek mümkündür. Bununla birlikte onun ayetleri yorumlarken çoğunlukla siyâk-sibâk (bağlam/context) olgusunu önceleyen bir mufessir olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayetler arası münasebet olgusunu çoğu zaman gözetilen bir mufessir olarak Belhî'nin kıraatlerin sıhhat değerinden ziyade onların tefsir değeriyle ilgilendiği, dolayısıyla kıraat farklılıklarını ayetleri yorumlamada ve onların lafızlarında mündemiç olan anlam çeşitliliğine işaret etmede bir istihdam ve isti'mal aracı olarak gördüğü müşahede

⁵¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 417; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 1: 392; Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâati ve'l-izâhi 'anhâ*, thk. Ali Necdi Nâsif v.dğr. (Kahire, 1415/1995), 1: 155; Nebhâ, *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Kâ'bi el-Belhî*, 33.

edilmektedir. Belhî'nin kıraat tercihlerine dair bazı yaklaşımlarına baktığımızda ise onun, kıraat farklılıklarının her zaman kayda değer bir anlam değişikliğine yol açmayacağı düşüncesiyle hareket ettiğini görmekteyiz.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin kimi kıraat tercihlerinde ise ehl-i beyt imamlarından nakillerde bulunduğu görülmektedir. Bu ve benzeri gerekçelerle o, kimi araştırmacılar tarafından kıraat konusunda İmâmiyye Şiası'nın selefiyle paralel bir yaklaşıma sahip olmakla nitelendirilmiştir. Belhî'nin Bağdat ekolünden olduğu ve bu ekolün Şia ile bazı kelimâ konularda benzer görüşlere sahip olduğu düşünüldüğünde, kıraate dair meseleler de bu etkileşimden nasibini aldığı söylenebilir. Belhî'nin kimi kıraat nakillerinde ise Şam, Irak ve Medine gibi ilim merkezlerindeki kurrânın okuduğu sahih kıraatlere uymayan (şâz) tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Bu durum yaşadığı dönemde var olan ve sonraki dönemlere nispeten daha bağımsız bir kıraat telakkisini bünyesinde barındıran bir tasavvurun mevcudiyetiyle ve onun mu'tezilî bir müfessir ve mütekellim olarak dirayeti önceleyen bir yaklaşıma sahip olmasıyla izah edilebilir. Böyle olunca Belhî'nin kıraatlere yaklaşımının daha sonraki dönemlerde teşekkül eden yedili/onlu kıraat sistemlerinin kalıplarından bağımsız bir kıraat yaklaşımı olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Acar, Ayşe Neslihan. *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin Makâlât'ında Mu'tezile'yi Ele Alış Şekli*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik Mu'tezile İlişkisi*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018.

Arpağuş, Hatice. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum (Türkiye-İstanbul 7-9 Kasım 2018)*, İstanbul, 2011.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye minhüm*. Nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Nşr. İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal - Avni Aktuç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955.

Bebek, Âdil. "Kâ'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 27. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Belhî, Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî. *Kitâbü'l-makâlât ve mahû 'uyûnü'-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu – Abdülhamîd Kürdî – Râcih Kürdî. İstanbul: Kuramer-Dâru'l-Feth Yayınları, 2018.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî. *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate 'aşer*. Thk. Şa'ban Muhammed İsmail. Beyrut, 1987.

Bilmen, Ömer Nasûhî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn: Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahman. *Delâilü'l-i'câz*. Nşr. Mahmud Muhammed Şakir, Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Beyrut: ts.

Durmuş, İsmail. "Hazif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 123. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-Besâir ve'z-zehâir*. Thk. Vedat Kadı. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev: Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul, 2005.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Abdi'l-Ğaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*. Thk. Bedreddîn Kahvecî - Beşîr Cuvîcâtî. Beyrut, 1991.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.

Hamevî, Ebû AbdillâhYâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut, 1993.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Alî. *Târihu Bağdâd*. Thk. Mustafa A.Kâdir Atâ. Beyrut, 1997.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1988.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb: fi tebyîni vüçûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhi 'anhâ*. Thk. Ali en-Necdî Nâsîf - Abdülhalîm en-Neccâr - Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî. Kahire, 1415/1995.

İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvâfakuddîn Ahmed b. Kâsım. *'Uyûnü'l-enbâ' fi, tabakâti'l-etıbbâ'*. Kâhire, 1299/1882.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995/1416.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997/1417.

----- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Nşr. M. İbrahim el-Bennâ - Muhammed Ahmed Aşur - Abdülaziz Ganim. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1390/1971.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. Nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire, 1393/1973.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1962.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. Nşr. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.

İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

-----, *Gāyetü'n-nihāye fi tabakâti'l-kurrâ*. 2. Baskı. Nşr. Gotthelf Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. Murtaza Mehdi Lidînillah. *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Cevad Meşkûr. Beyrut, 1979.

-----, *Tabakatü'l-Mu'tezile*. Thk. Isameddin Muhammed Ali - Ali Sami Neşşar. el-Matbuatü'l-Câmiyye, 1972.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. Nşr. Rıza Teceddüd. y.y., 1971.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus, 1986.

-----, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. Nşr. Abdülkerim Osman. Beyrut, 1386/1966.

Kaplan, Yunus. *Horasan Mu'tezilesi ve Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Hayatı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maârif Matbası, 1941.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. Dimaşk: Matbaatü't-Terakki, 1960/1380.

Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2015): 150-184..

Komasyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1988.

Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: Dâru Sâdır, 1906.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

----- . "Kıraat Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Boynukalın, mürâcaâ Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. Nşr. Muhyiddîn Ramazan. b.y., 1399/1979.

----- . *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ*. Thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut, 1997.

Nebhâ, Hıdr Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.

Nisâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyâde. Beyrut, 1979.

Rağîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut, ts.

Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *Kitâbü Sibeveyhî*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.

Suyûtî, Ebû Bekr Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.

Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyetü'l-Kübrâ*. Nşr. Mahmud Muhammed et-Tannâhî - Abdülfettah Muhammed Hulv. ts.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut, 1995.

Tuncel, Emrullah, *Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, b.y., 1989.

Usta, Aydın. "Sâmânîler" *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 36: 67. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul, 2001.

Yazıcı, Elif. *Mu'tezilî Müfessir Ebü'l-Kâsım el-Ka'бі'nin Kur'an Yorum Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2013.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut, 1976.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

------. *Târîhu'l- İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut, 1987.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah. *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kâmûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-'Arabi ve'l-mübta'ribin ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1984.

THE IMPACT OF ORIENTALISTS ON GHĀMIDĪ'S THEORIES

Alam KHAN*

Abstract

Jāved Ahmad Ghāmīdī is a prominent scholar of Farāhī- Islāhī School of thought. Due to his unorthodox approach to Islam, his works welcomed in the contemporary literate class of Indo-Pak subcontinent. The superficial study of Jāved Ahmad Ghāmīdī reveals that he quenched his theories from the classical Islamic Sources and did not refer to the Modern European Scholarship. However, the profound comparative study of Ghāmīdī's piece of work shows that he studied fundamental theories like "the variant of readings, the sources of the religion, the division of Prophetic hadiths, and reproof on the essential narrators of hadith" on the methodology of Orientalists. This study contains some instances from Jāved Ahmad Ghāmīdī's theories and on their roots that prove who introduced these theories and how Ghāmīdī developed them.

Keywords: Hadith, Ghāmīdī, Orientalists, Variant readings, Sources, Religion.

ORYANTALİSTLERİN GHĀMİDĪ'NİN TEORİLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Öz

Cavit Ahmet Ğāmīdī, Farāhī-Islāhī Fikrî Medresesi'nde önde gelen alimlerdenidir. Onun İslam'a karşı alışılmadık yaklaşımı nedeniyle, eserleri Pakistan-Hindistan Altkıtası'nın çağdaş eğitimcileri arasında takdir görmüştür. Onun çalışması yüzeysel bir şekilde incelendiğinde, kendi teorilerini Klasik İslami kaynaklardan istifade ederek sunduğu ancak Modern Avrupa İlmi Çalışmaları'ndan faydalanmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, onun çalışması derin ve karşılaştırmalı bir şekilde incelendiğinde, Kur'an-ı Kerim'deki kıraat farklılıkları, temel dini kaynaklar, Peygamber hadisinin ayrımı, önemli hadis ravilerinin tenkiti gibi hususlarda Oryantalistlerin metodolojisiyle çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma, Ğāmīdī'nin teorileri, teorilerinin kökenleri, bu teorilerin kim tarafından tanıtıldığı ve bunların Ğāmīdī tarafından nasıl geliştirildiği gibi konulara dair bazı örnekleri içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ğāmīdī, Kıraat Farklılıkları, Kaynaklar, Din.

INTRODUCTION

Jāved Ahmad Ghāmīdī¹ put in question the primary sources of Islam, and he believes that Nature, the tradition of Prophet Abrāham, and early Holy Scriptures are also the sources of Islam. He relucted the different recitation of the Holy Qurān and reprehended those sources that prove the theory of variant readings. He thinks that the Holy Qurān revealed on one Qirāat

Atf: Khan, Alam. "The Impact of Orientalists on Ghāmīdī's Theories / Oryantalistlerin Ghāmīdī'nin Teorileri Üzerindeki Etkisi". *gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology* 19 (Ocak / january 2020/1): 20-28.

* Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD, El-mek: alamiui09@gmail.com, **ORCID:** 0000-0003-4527-8754.

¹ Jāved Ahmad Ghāmīdī was born in 1951 near Sāhiwāl Punjab Pakistan. He studied the classical sciences along Arabic and Persian in the traditional system. He is the founder of al- Mawid institute for research, and a prominent scholar of Farāhī- Islāhī school of thought in Indo - Pak subcontinent. See: Ammar Baksh, "Javed Ahmad Ghāmīdī: A Brief Introduction to his Life and Works", Date of access, 21 September 2019, <http://almawridindia.org/Javed-Ahmad-Ghāmīdī-a-brief-introduction-to-his-life-and-works/>.

(reading), and the other seven or ten are the temptation of non-Arab scholars.² He endeavoured in his studies to introduce the new sciences of the Holy Qurān and Sunna. Thus, he mentioned different principles for both and called them the rudimentary-principles for the understanding of the Holy Qurān and Sunna. Among these principles, he divided the second source of Islamic law into Hadith and Sunna while, graded the Sunna only as a source of Islam and avoided the division of early scholars in this regard.³

A critical study of his definition shows that he ascribed the Sunna to the Prophet Abrāhīm that modified, reformed, and added by the Prophet Muhammad. Similarly, Ghāmidī criticised the essential narrators of Prophetic hadiths like az-Zuhrī (d. 124/742), who has a significant part in the narration and codification of hadith, but Ghāmidī vague his position in hadith literature and questioned his trustworthy status in Muslim Scholarship⁴.

The superficial review of Ghāmidī's works and theories show that it is the result of his extensive research, and all opinions that he built are the synthesis of the fundamental source of Islam. However, the profound study of Ghāmidī's works reveals that he did not quench his studies only from the classical sources he benefited on a significant scale from the Orientalism School of Thoughts.

The strange thing is that Ghāmidī never bothers to refer in his works to such sources, while the root of his every controversial theory goes to the prominent Orientalists of the 19th century. He has the capability of writing a simple and self-explanatory Urdu and took the benefit of this capability to translate the works of the Orientalists, mix up them with Farāhī-Islāhī school of thoughts, and develop them on new methods.

1. THE SOURCES OF RELIGION

The Muslim Scholarship believes that the Holy Qurān, Hadith, Ijmāa, and Qiyās are the essential sources of religion. When the European Scholarship focused on Islam, they commenced the investigation of these primary sources and developed different theories about its authenticity and historical provenance.

In the 19th century, Ignāz Goldziher (d. 1339/1921)⁵ was the first Orientalist who studied the primary sources of Islam systematically and challenged their authenticity. He developed new theories and different methods for the study of Islam and its origins, which got the attention of researchers in Modern and Classical Scholarship. Ignāz Goldziher relucts the distortion of old scriptures as well as believes that the Prophet Muhammad had a close

² Ghāmidī, Javed Ahmad, *Mizān*, (Lahore: al-Mawrid, Topical printing Press, 2014), 29-32.

³ Ghāmidī, *Mizān*, 14-15.

⁴ Ghāmidī, *Mizān*, 31.

⁵ Ignāz Goldziher (1850 –1921) was a Hungarian Jewish Orientalist. He is considered the founder of Islamic studies in Europe. See for his detail biography: Abdur Rehman al-badavī, *Mawsūatu'l Mustashriqīn*, (Beirut: Dār al-Ilam, 1993), 119-126.

relationship with the Christian and pious Jewish scholars (Ruhbān and Āhbār), he learned from them and forwarded to his adherents.⁶

In other words, he believe that the source of Prophet Muhammad's information is Christian and Jewish scholars. He discussed this theory in different cognate topics to the origin of religion. Moreover, he reached the conclusion that Christianity and Judaism are the source of Islam and called the Christian and pious Jewish scholars the teachers of the Prophet because they were literate, and had the full erudition of the old and new testament in the Arab peninsula⁷.

The same theory developed the British-German Orientalist Joseph Schācht (d. 1388/1969)⁸ in his studies about the origins of Islam, he counted the different stages of Islamic legislation and determinately reached the same conclusion of Ignāz Goldziher that Islamic law profoundly influenced by the canon of the Jews and Church and other encompassed religions of that time⁹.

Jāved Ahmad Ghāmidī also developed the same theory in his study and called the early Holy Scriptures the source of religion.¹⁰ Even ignored the details of Goldziher and Schācht's theories in his conclusion that the Prophet Muhammad was the student of Christian and Jewish Philomaths, and they were the primary sources of his information or Islamic law influenced through the canons of Judaism and Christianity. However, the common point in their theories is that the Qurān, Sunna, Ijmāa, and Qiyās are not only the sources of religion as the majority of Muslim Scholarship believe.

2. THE DIFFERENT READINGS OF THE QURĀN

The science of reading the Qurān is a perpetual department of the Qurānic studies. It contains the necessary knowledge about the recitation of the Qurān in different ways, which got the Muslims through the narration system generation to generation from the Prophet Muhammad.

In the early 19th century, the European Scholarship fixated on the Qurān and its related sciences. They studied the history of the Qurān and its readings in their works. The variation of the readings is one of those subjects that through its research, the orientalist developed their sceptical theories about the Holy Qurān. They described the Qurān and its reading as a contradictory, turbulent, and unsteady and challenged the prophecy of the Prophet Muhammad and revelation, as well as they, relucted the authenticity of the seven or ten readings.

⁶ Ignāz Goldziher (d. 1339/1921), *al- Aqīda ve-Sharia fi al-Islām*, Arabic translation: Muhammad Yūsūf Mūsā, Ali Hussain Abdul Qādir, Abdul Aziz, (Cairo al- Gabalaya St. Opera House, 2013), 12, 24, 26.

⁷ Ignāz Goldziher, *al- Aqīda ve-Sharia fi al-Islām*, 13, 19, 20, 24, 29.

⁸ Joseph Schācht (1902 –1969) was a British-German Orientalist, he was the leading scholar of Islamic Jurisprudence in Europe. Abdur Rehman al-badavī, *Mawsūatu'l Mustashriqīn*, 252-253.

⁹ Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law." *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32(3/4), (1950), 9-17.

¹⁰ Ghāmidī, *Mizān*, 48.

The orientalist who specialised in the Qurān and its sciences are numerous. However, the Théodor Noldeke (d. 1348/1930)¹¹ considered the first one who indited the historical background of the Holy Qurān and its readings in his comprehensive studies. He criticised the variation of the readings (Iktilāf al-Qirāat) in it and presented a comparative study of the Mushaf Abdullāh b. Masud (d. 32/652), Ubeyy b. Kab (d. 30/651), and Uthmān b. Afān (d. 35/655).¹²

Ignaz Goldziher followed the same method of Noldeke in his study about the Qurān and mentioned his name with great reverence when referring to him. Even bothe are contemporaneous. Goldziher developed his sceptical approach and predicated his theory on the writing style of Arabic in the early centuries, which was different from nowadays. He believes that the variation of the readings occurred due to the concrete form of writing in which the Arabic characters were free of dots. Consequently, he relucted all those Prophetic hadiths that prove the variation of the readings.¹³

The famous Australian Orientalist and philologist Arthur Jeffery (d. 1378/1959)¹⁴ has the same approach that the variation of readings emerged due to the Arabic style because the text of Mushaf Uthmān compiled without any dots and signs, the readers were reciting it according to their understanding. It signifies that Theodor Noldeke, Ignāz Goldziher, and A. Jeffery agreed that the variation of readings emerged after the death of the Prophet Muhammad.

Jāved Ahmad Ghāmidī discussed the same subject on the same method in his studies and put in question the authenticity of variant readings. He developed the same theory of the orientalist that the Qurān revealed on one reading (Qirāat) that has the reading of Mushaf Uthmān, which is reciting in many territories of the Glob, and relucted the other famous seven or ten readings in the classical Islamic sources. Ghāmidī narrated the well-kenned hadith of Umar b. al-khitāb and Hishām¹⁵ that justified the authenticity of variant readings and

¹¹ Theodor Nöldeke (1836 -1930) was a German orientalist and scholar. His research interests ranged over old Testament studies, Semitic languages, and Arabic, Persian, and Syriac literature. Nöldeke translated several important works of oriental literature and during his lifetime, was considered an important orientalist. He wrote numerous studies (including on the Qur' ān) and contributed articles to the Encyclopædia Britannica. *TDV İslām Ansiklopedisi'nin* (Istanbul, 2007), 33: 217-218

¹² Noldeke, *Theodor* (d. 1348/1930), *The History of the Qurān*, ed: Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl. Translated: Wolfgang H. Behn. (Boston: Brill, 2003), 389-532.

¹³ Ignāz Goldziher (d. 1339/1921), *Mazāhib at-Tafsir al-Islāmī*, Arabic: Abdul Halim an- Najār. (Egypt: Maktaba al-Khānjī, 1955), 7-16.

¹⁴ Arthur Jeffery (1892- 1959) was a Protestant Australian known for the Semitic languages he was Professor from 1921 at the School of Oriental Studies in Cairo, and from 1938 until his death jointly at Columbia University and Union Theological Seminary in New York City. See for his detail biography and approach to the Qurānic studies: Mesut, Okumuş, "Arthur Jeffery ve Kur' an Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt XLIII, (2002), Say 2 s.121-150.

¹⁵ Narrated `Umar b. al-Khattāb: I heard Hishām b. Hakim b. Hizām reciting Surat-al-Furqān in a way different to that of mine. Allah's Messenger had taught it to me (in a different way). So, I was about to quarrel with him (during the prayer), but I waited till he finished, then I tied his garment round his neck and seized him by it and brought him to Allah's Messenger and said, "I have heard him reciting Surat-al-Furqān in a way different to the way you taught it to me." The Prophet ordered me to release him and asked Hishām to recite it. When he recited it, Allah's Apostle said, "It was revealed in this way." He then asked me to recite it. When I recited it, he said, "It was revealed in this way. The Qurān has been revealed in seven different ways, so recite it in the way that is easier for you." Mamar b. Rāshid (d. 153/770), *al- Jāmi*, ed: Habib ur Rahman al- Azāmī, (Pakistan: al- Majlis al- Ilmī, 1403), 11: 218. al- Bukhārī, Abū Abdillāh Muhammad b. Ismāil (d. 256/870), *Mukhtasr Sahīh al- Bukhārī*, (KSA: Maktaba al- Maārif, 2002), 3: 335.

commented on it that it is a nugatory and meaningless hadith even it narrated in canonical books of hadith. Furthermore, he criticised the text of hadith regarding seven readings that it may interpret on the seven languages and pronunciations of Arabs. However, the text of hadith refuses it because both narrators Umar and Hishām belong to the same tribe of Arabs, which denotes that the concept of variation among them is not possible. Hence, Ghāmidī reached the same conclusion of early orientalists in his work that the variant readings of the Qurān emerged later and called it the temptation of non-Arabs¹⁶.

3. THE DIVISION OF PROPHETIC HADITHS

The Prophetic hadiths have great importance in Muslim Scholarship. It is a great legacy that we received from the Prophet Muhammad. Hence, the Muslim Scholars paid great attention to the Prophetic hadiths at different times and compiled it through narration and transcription system. Concurrently, they developed various sciences for the conservation and preservation of hadith. The Principle of Hadith is one of those sciences which emerged in the early stages of hadith compilation. However, it systematically codified in the 4th century after Hijra. The book of al-Rāmhurmuzī (d. 360/971), Hākīm al-Nisāburī (d. 405/1014), Abū Nu‘aim al-Isfahānī (d. 430/1039), and al-khatīb al-Baghdādī (d. 463/1071) considered the early studies in this department. They divided the Prophetic hadiths into al-Musnad, al-Mawqūf, Mūtaawātir and Ahād, and did not differentiate among Hadith and Sunna.¹⁷

It is a well-kenned fact that when the orientalists elongated their research to the second primary source of Islamic law and studied hadith and its related sciences. They published various studies in hadith and its sciences, which got the attention of Oriental and Islamic Schools of Thoughts. Ignāz Goldziher was the first Orientalist who studied the hadith with a new method and compiled a study that published in (1889-1890). He devoted the second volume of his Muslim studies to the Prophetic Hadiths that contains on his theories about hadith. Goldziher divided hadith into Hadith and Sunna and accentuated that hadith emerged in later time as a result of religious and political conflict among Muslims in the early centuries.

Goldziher explicated the linguistically and idiomatically meaning of Sunna and disapproved with those scholars who believe that the term of hadith and Sunna are identical or relatively synonymous as well as Goldziher relucted that hadith does not refer to the Prophet Muhammad, nor it is an Islamic term because it was present in Jāhiliyya which corresponded to the tradition of the Arabs and the customs and habits of their antecedents. Moreover, he believed that in this sense, the term Sunna was still used in Islamic times by those Arab communities, which had been very little affected by Muslim religion¹⁸.

Besides, Goldziher does not accept the prophecy of the Prophet Muhammad, he stated in his study about the creed and Sharia of Islam that Muhammad was a real reformer in the Arab

¹⁶ Ghāmidī, *Mīzān*, 30-31.

¹⁷ al-Rāmhurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ‘Abd al-Raḥmān (d. 360/971), *al-Muḥadith al-Fāsil*, ed: Dr. Muhammad Ajaj al-Khatib, (Beirut: Dār al-Fikar, 1404), 177. al-Hākīm al-Nishāburī, Abū Abdillāh Muḥammad b. Abdillāh (d. 405/1014), *Marīfat ulūm al-Hadith*, ed: Muazzam Hussain, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmia, 1977), 17-21. al-Khatib al-Baghdādī, Abū Bakr Ahmad b. ‘Ali (d. 463/1071), *al-Kifāya fi ilmi’r-Rivāya*, ed: Abū Abdillāh al-Suraqī, (KSA: al-Maktabtu’l Ilmia), 16.

¹⁸ Ignāz Goldziher (d. 1339/1921), *Muslim Studies*, Translated from German. C. R. Barbar and S. M. Stern. George Allen and Unwin LTD, (London: Ruskin House Museum Street), 2: 17- 40.

peninsula, he wants the reformation of Prophet Abrāham religion which was not present in its pristine form at that time. Hence, he believes that what the Prophet Muhammad delivered to his adherents was not new; all these instructions and provisions had already subsisted in the religion of Prophet Abrāham¹⁹.

Josep Schācht followed the same approach even he fixated on the Sanad (Chain) of hadith in his studies but corroborated the Goldziher conclusion that the term Sunna did not refer to the Prophet Muhammad. He elaborated his theory about Sunna that it is nothing more than precedent, way of life, and fortified his argument by Goldziher research that he explicitly stated that this is an originally pagan term taken over and adapted by Islam. However, he believes that Imām Shāfi (d. 204/819) was the first Muslim theologian who ascribed the Sunna to the Prophet Muhammad at a later time.²⁰

Jāved Ahmad Ghāmidī developed the same theory and divided the Prophetic hadiths into Hadith and Sunna, and called the Sunna as a source of religion. The profound comparative study of Ghāmidī and Goldziher's theories about hadith shows that he cleverly took the research of Goldziher and put it in a new frame. He took the same steps as Goldziher in the division of Prophetic hadiths and its definition.

Ghāmidī accedes with Goldziher on the role of the Prophet Muhammad that he is nothing more than a reformer, as he defined the Sunna on the tradition of Prophet Abrāham, that Prolonged the Prophet Muhammad as a religion to his adherents after the reformation, modification, and addition in it, which is identically tantamount concept of Goldziher that graded the Prophet Muhammad as a reformer of the religion of Prophet Abrāham. The difference between Ghāmidī and Goldziher is only the arrangement of wording and language. In other words, Ghāmidī defined the Sunna on the Goldziher's words with minor changes.²¹

4. CRITICISM ON THE KEY NARRATORS OF HADITH

The Isnad system is the characteristic of this Ummah. The Muslims preserved their Islamic Heritage through Isnad. Therefore, the Islamic Scholarship highly fixated on the study of Isnad in the codification and transcription of Prophetic hadiths. They efficiently differentiated the hadiths from fabricated narrations by the research of Sanad. The Oriental School of Thought studied the Isnad system and sniped those prominent narrators that have a part in the transmission of hadith like Abū Hureyra, Nāfi, and az-Zuhrī.

Imām az-Zuhrī is a prominent Muslim theologian. He was the first one who formally codified the Prophet hadith in the period of Umar b. Abdul Aziz. It is a sound fact that the maximum hadith reached the later scholar through his channel, and he was the one who gives great importance to the Isnad system in his time. Ignāz Goldziher kenneed all these facts and his position in the transmission of hadith. Thus, he targeted al-Zuhrī in his work (Muslim Studies), he believes that az-Zuhrī had good relations with the Umayyads, and he was justifying their

¹⁹ Ignāz Goldziher, *al-Aqida ve-Sharia fi al-Islām*, 13-19.

²⁰ Schācht, Joseph (d. 1388/1969), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London Oxford University Press, Ely House), 58.

²¹ Ghāmidī, *Mīzān*, 14.

politically motivated reform of religious life by fabricating hadith. He fortified his thesis on the narrating of az-Zuhrī confrontation from the classical sources that he firmly admitted that these emirs forced us on the writing of hadith for them. Hence, he called him the fabricator of hadith.²²

G.H.A Juynboll (d. 1431/2010)²³ followed the same method and developed Goldziher's theory about az-Zuhrī in his studies. Moreover, he endeavoured to perplex the Muslim and Oriental Scholarship about the historical subsistence of az-Zuhrī. He claimed that he collected one hundred twenty narrators named az-Zuhrī in the biographical sources, which indicated that the name of az-Zuhrī fabricated on a large scale. G. H. A Juynboll refers to Imām Mālik (d. 179/795) that he was aware of confusion about the narrator called al-Zuhrī. Consequently, he preferred in all his narrations to call him by name Ibn Shihāb, whereas all the other Muhadithūn referred to him as az-Zuhrī.²⁴

Jāved Ahmad Ghāmidī also took the same narrator and criticised him in his study while he did not refer to those sources in the science of hadith, which are plenary of the testamental statements of early authorities about az-Zuhrī, that he is a trustworthy narrator of hadith.²⁵ Ghāmidī followed the Goldziher and G. H. A Juynboll's approach and ambiguous az-Zuhrī position and called him Mudalis as he stated in his comment on the Sanad of famous hadith that testify the variant readings of the Qurān, that it narrated through Ibn Shihāb az-Zuhrī channel while the early authorities of the science of hadith believe that he committed *Tadlis* and *Idrāj* in the narrating of hadith.²⁶

CONCLUSION

Indisputably, the concept of Orientalism transmuted in the 19th century due to the full concentration of orientalists on the primary sources of Islam. The aim of their study of Qurān and Sunna was the re-codifying of Islamic History on a developing method, but when they started the study of the primary sources of Islamic History, they left the History and focused on source criticism. They published numerous studies about the fundamental sources of Islam, which have a high impact on Muslim and Oriental scholars. Jāved Ahmad Ghāmidī is one of those Muslim scholars that followed the same steps of Orientalist in the study of Islam. However, as it descried that Jāved Ahmad Ghāmidī does not refer in his studies to the European Scholarship that made it perplexed for his readers to trace his primary source of Study.

The study showed that the root of the fundamental theories of Jāved Ahmad Ghāmidī goes back to the orientalists. He narrated their theories and endeavoured to put it in the Islamic Frame by changing the method and wording as he did in his research about the source of religion. He called the old Holy scriptures the source of religion and ignored the detailed

²² Ignāz Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 44-47.

²³ Gautier Hendrik Albert Juynboll (1935-2010) belongs to the famous orientalists family in Holand. He serves his whole life to the study of hadith and wrote many studies regarding hadith. Khan, Alam, *Takyimu Nazariyyāti Juynboll Havla al-hadis'n Nabavi*, (Trabzon: Kalam Yayınevi, 2019), 17-57.

²⁴ Juynboll, G. H. A (d. 1431/2010), *Muslim Tradition*, (Sydney: Cambridge University Press, 1983), 148, 149, 158, 160.

²⁵ az-Zahabī, Abū Abdillāh Muhammad b. Ahmad (d. 748/1347), *Tazkirat al-Huffāz*, (Beirut: Dār al-kutub al-Ilmi, 19981), 1: 83.

²⁶ Ghāmidī, *Mizān*, 31.

research and evidence of Goldziher about it, that Christianity and Judaism are the primary sources of Islam.

Similarly, Jāved Ahmad Ghāmidī put in question the authenticity of variant readings of Qurān and fortified his theory from the classical sources while the research proved that it belongs to the early orientalist like Théodor Noldeke, Ignāz Goldziher, and Arthur Jeffery. They were the first introducers and developers of this sceptical approach about the authenticity of variant readings. However, Ghāmidī never mentioned them in the concern subjects.

The study showed that Ghāmidī was not the first scholar who divided the Prophetic hadiths into the Sunna and Hadith. Goldziher was the first European scholar who divided hadith into Sunna and Hadith and queried the authenticity of both terms as well as relucted the ascription of Sunna to the Prophet Muhammad. Later, Joesph Schacht developed it and concluded that Shāfi was the first Muslim theologian who ascribed the Sunna to the Prophet Muhammad. Jāved Ahmad Ghāmidī followed both orientalist in the division of hadith as well as in the definition of Sunna. It seems that Ghāmidī defined the Sunna on Goldziher's words with minor additions because it is the central theme of Goldziher's thesis that the Prophet Muhammad was a reformer of the Prophet Abrāham religion.

Moreover, it is a known fact that orientalist always questioned the position of those narrators who had a significant part in the transmission of Prophetic hadiths or the maximum hadiths narrated through their Chains. Jāved Ahmad Ghāmidī followed the same method and endeavoured to equivocal the position of the same trustworthy narrator and a prominent Muhadith (az-Zuhrī) who had a paramount role in the codification of hadith in the early second century after Hijra.

Predicated on the above instances, it cleared that Jāved Ahmad Ghāmidī is not independent in his studies. The above theories do not belong to him as it understood from his works. He translated the research of orientalist into Urdu and endeavoured to fit it in the Islamic frame with new methods.

REFERENCES

- Abdur Rehman al-badavī, *Mawsūatu'l Mustashriqīn*, Beirut: Dār al-Ilam, 1993.
- al- Bukhārī, Abū Abdillāh Muhammad b. Ismāil, *Mukhtasr Sahīh al- Bukhārī*, KSA: Maktaba al-Maārif, 2002.
- al-Hākīm al-Nīshāburī, Abū Abdillāh Muhammad b. Abdillāh, *Marifat ulūm al-Hadith*, ed: Muazzam Hussain, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmia, 1977.
- al-Khatib al-Baghdādī, Abū Bakr Ahmad b. `Ali, *al-Kifāya fi ilmi'r-Rivāya*, ed: Abū Abdillāh al-Suraqī, KSA: al- Maktaba al Ilmia.
- al-Rāmhumuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. `Abd al-Raḥmān, *al-Muhadith al-Fāsīl*, ed: Dr. Muhammad Ajaj al-Khatib, Beirut: Dār al-Fikar, 1404.
- Ammar Baksh, "Javed Ahmad Ghāmidī: A Brief Introduction to his Life and Works", Date of access, 21 September 2019, <http://almawridindia.org/Javed-Ahmad-Ghāmidī-a-brief-introduction-to-his-life-and-works/>

- az- Zahabī, Abū Abdillāh Muhammad b. Ahmad, *Tazkirat al-Huffāz*, Beirut: Dār al-kutub al-Ilmia, 1998.
- Ghāmidī, Javed Ahmad, *Mizān*, Lahore: al-Mawrid, Topical printing Press, 2014.
- Ignāz Goldziher, *al- Aqīda ve-Sharia fi al-Islām*, Arabic translation: Muhammad Yūsūf Mūsā, Ali Hussain Abdul Qādir, Abdul Aziz Abdul Haq. Cairo: al- Gabalaya St. Opera House. 2013.
- Ignāz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsir al-Islāmī*, Arabic: Abdul Halim an- Najār, Egypt: Maktaba al-Khānjī, 1955.
- Ignāz Goldziher, *Muslim Studies*, Translated from German. C. R. Barbar and S. M.Stern. George Allen and Unwin LTD. London : Ruskin House Museum Street.
- Juynboll, G. H. A, *Muslim Tradition*, Sydney: Cambridge University Press, 1983.
- Khan, Alam, *Takyīmu Nazariyyāti Juynboll Havla al-hadis'n Nabavī*, Trabzon: Kalam Yayınevi, 2019.
- Mamar b. Rāshid, *al- Jāmi*, ed: Habib ur Rahman al- Azāmī, Pakistan: al- Majlis al- Ilmi, 1403.
- Mesut, Okumuş, "Arthur Jeffery ve Kur' an Çalışmaları Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt XLIII, (2002), Say 2 s.121-150.
- Noldeke, Theodor, *The History of the Qurān*, ed: Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl. Translated: Wolfgang H. Behn, Leaden- Boston: Brill, 2003.
- Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law." *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32(3/4), (1950), 9-17.
- Schācht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford University Press, Ely House.
- TDV İslām Ansiklopedisi'nin* Istanbul, 2007.

TOPLUMSAL ŞİDDET BAĞLAMINDA FİTEN HADİSLERİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

İsa ONAY*

Öz

İnsanlık tarihi incelendiğinde şiddet, hak gaspı, inanç ve düşünce hürriyeti üzerinde kısıtlama, ayrımcılık, savaşın olmadığı bir zaman dilimine tanıklık edilememektedir. Özellikle son zamanlarda şiddet olgusu din, mezhep, coğrafya, milliyet, renk farkı gözetmeksizin bütün insanlığı kuşatan bir sorun haline gelmiştir. Kendi inanç, mezhep, düşünce sistemi ya da taraftarı olmayan kimseleri yok etme süreci olarak tanımlanabilen toplumsal şiddet, tarih boyunca ırk, din, statü, siyasi ve ekonomik argümanları kullanmayı bu sayede otoriter yapıları muhafaza etmek için baskıyı beraberinde getirmiştir.

Buradan hareketle şiddetin sadece sosyal bilimler açısından tespiti değil, insanlığın sorunlarına çözüm sunma amacı taşıyan din açısından ne anlama geldiği çalışmanın önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Özellikle din-şiddet ilişkisi bağlamında İslam dininin mahiyeti ve Hz. Peygamber'in sünnetinde şiddet içerikli davranış ve söylemlere ilişkin hangi uyarılarda bulunduğu önem arz etmektedir. Bu makale, "toplumsal (toplumların) kıyametin nedenlerine ve toplumsal çöküşten kurtuluş yollarına işaret eden fiten literatürü" ile "toplumsal şiddet" kavramları arasındaki ilişkiyi irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Fitne (Fiten), Toplumsal Şiddet, Sünnet Sosyolojisi.

AN ASSESSMENT OF THE FITNA (FITAN) HADITH IN THE CONTEXT OF SOCIAL VIOLENCE

Abstract

When the history of humanity is examined, it cannot be testified to violence, usurpation, any restriction on the freedom of belief and thought, discrimination and time period that is not having a war. Especially in recent times, the phenomenon of violence had become an issue encompassing all humanity regardless of religion, sect, geography, nationality or color. Social violence which can be defined as its own belief, sect, the system of thought or the process of destroying its non-proponents had brought about the use of race, religion, status, political and economic arguments through the pressure to maintain authoritarian structures throughout history.

In this respect, the meaning of violence in terms of religion having the aim of providing solutions to the problems of humanity besides the determination of violence in terms of only social sciences has constituted an important aspect of the

Atf: Onay, İsa. "Toplumsal Şiddet Bağlamında Fiten Hadislerine İlişkin Bir Değerlendirme / An Assessment of the Fitna (Fitan) Hadith in the Context of Social Violence". gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 29-63.

*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Görevlisi, onay.55@hotmail.com, ORCID:0000-0002-4041-8685.

study. Especially in the context of the relationship between religion and violence, the nature of the religion of Islam and its warnings regarding violent behavior and discourse in the Sunnah of the Prophet have become more of an important issue. This article has examined the relationship between the concepts of “the literature of the fitan indicating the causes of the social apocalypse and the ways of salvation from the social collapse” and “social violence”.

Keywords: Hadith, Sunnah, Fitna (Fitan), Social Violence, The Sociology of Sunnah.

Giriş

Şiddet, insanlık tarihinin kadim problemlerinden biridir. Dünyanın değişik bölgelerinde -özellikle inançları sebebiyle zulüm gören Müslümanlar- zulüm ve haksızlıklara maruz kalan insanların durumu bireysel ve toplumsal şiddet konusunu çalışmayı gerekli kıldığı gibi özellikle 11 Eylül olaylarından sonra yazılı ve görsel medya organlarında şiddet bağlamında bazı kavramların (din ve şiddet, İslami şiddet, İslam-terör) bilinçli olarak kullanımı bu noktada araştırma yapmayı gerekli kılmıştır. Hz. Peygamber’in (sav) son elçi oluşu münasebetiyle örnek hayatı kendisinden sonrakiler için vazgeçilmez bir özelliğe sahiptir. “Hz. Peygamber’in (sav) sosyal problemlerin üstesinden nasıl geldiği” sorusu etrafında toplumsal şiddet kavramının temellendirilmesine çalışılmıştır. Bu temellendirmede Hz. Peygamber’in (sav) kendisinden sonra meydana gelecek olaylara işaret eden rivayetlerdeki toplumsal çöküşe sebep olan unsurlar da yer almaktadır. Araştırma süresi açısından Allah Rasulü’nden aktarılan ve kendisinden sonraki toplumsal ve siyasi kargaşaya dair (fiten literatürü) rivayetlerinin sıhhat değerlendirmesi yapmaksızın sosyolojik bağlamı üzerinde durulmuştur. Her toplumda görülen dini, siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel farklılıklara sahip grupların, bir arada yaşama imkânının bulunup bulunmadığına bu çalışmada işaret edilmeye çalışıldığı görülecektir. Fiten konusundaki müstakil eserlerde sahih, zayıf ve mevzu rivayetlerin de yer aldığı tespitinden sonra bu çalışmanın *Kütüb-i Sitte* üzerinden sürdürüldüğünü söylemeliyiz. Kitabu’l-Fiten’ler birçok hadisi - nüzûl-i İsâ, Ye’cûc-Me’cûc, Deccâl, Mehdî, kıyamet alametleri, ileride meydana gelecek savaşlar vb.- ihtiva etmekle birlikte bu çalışmada şiddete ve şiddetle ilişkisi olan konulara ışık tutacak bazı hususlara dikkat çekilmiştir. Bu noktada şiddet ve fitenin kavramsal analizinden sonra fiten literatüründeki “toplumsal çöküş” teması ile toplumsal hayatı yaşanmaz kılan şiddet arasındaki ilişki tartışılmıştır. Bu çalışma, hadis rivayetlerini disiplinler arası anlama çabasının bir ürünü olarak görülebilir.

1. Şiddet ve Fitnenin Kavramsal Analizi

1.1. Şiddet

Arapça’dan dilimize geçen şiddet; sertlik, yumuşak olmama anlamlarına gelmektedir.¹ Fransızca’da, şiddet (violence); bir kişiye güç veya baskı uygulayarak isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak; şiddet uygulama eylemi, zorlama,

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî, “şdd”, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 3: 232.

saldırı, kaba kuvvet, bedensel ya da psikolojik acı çektirme ya da işkence, vurma ve yaralama olarak tanımlanmaktadır.² Şiddet sözcüğü İngilizce’de ise çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bu kullanımlar arasında “bedene zor uygulama, bedensel zedelenmeye neden olma, kişisel özgürlüğü zor yoluyla kısıtlama, kişisel duygularda sertlik ve tutkulu davranışlara ya da dile başvurma” bulunmaktadır.³ Günlük yaşantıda şiddet kavramı yerine çoğunlukla saldırı kelimesi kullanılmaktadır.⁴ “Karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri ya da birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu ya da ayrı ayrı olarak diğerlerinin bedensel bütünlüğüne veya törel, ahlaki/moral/manevi bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik kültürel değerlerine oran ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa orada şiddet vardır.”⁵

Şiddet kavramının özüne inildiğinde değer yargıları kaybolmakta ve yerlerini vasıfsız güce terk etmektedir. Belirli ölçüleri aştığı ve bir düzen bozulduğu zaman bu, “şiddet” olarak algılanmaktadır.⁶ Şiddet olayı bir kişiye yönelik ise çoğu kez suç, topluma yönelmiş ise terör olarak nitelendirilir.⁷ Şiddet bir gücün sertliği ve davranışın insana, canlıya, doğaya, mala zarar vermeye yönelik aşırı kullanımudur. Yöneldiği amaç doğrultusunda şiddet daima kendine maruz kalanı nesneleştirir. Orijinal karakterinden soyutlayarak onu yabancılaştırır.⁸ Birçok zarar verme formunun olan şiddetin çeşitli tanımlarında karşılaşılan ortak unsurlar ise şunlardır: Kişinin canını acıtmak, yaralamak, öldürmek, mala zarar vermek amacıyla güç kullanmak; kanunlara aykırı fiziki güç kullanmak; olmayan bir hedefe ulaşmak için şiddet kullanmak ya da şiddet kullanma tehdidinde bulunmak; genelde kabul gören yasa ve ahlak ilkelerine aykırı biçimde fiziksel yok etme, imha etme; toplumsal ilişkilerde kabul edilebilirlik sınırlarını aşan zorlama eylemidir.⁹

Şiddet her toplumda ve her dönemde var olduğu kabul edilen olgusal bir gerçektir. Şiddetin niteliğinin ve niceliğinin toplumun yapısına göre farklılık göstermesinin yanında, aynı toplum yapısında zaman içinde değişiklik gösterebilir. Son zamanlarda ise şiddet olgusu din, mezhep, coğrafya, milliyet, renk farkı gözetmeksizin bütün insanlığı kuşatan bir sorun haline gelmiştir. İnsandaki biyolojik meyillerin yanı sıra aslında şiddet ekonomik, kültürel, siyasal, dini, psikolojik, sosyolojik, çevresel, teknolojik vb. değişkenlerin etkisiyle değişmekte ve

² Yves Michaud, *Şiddet*, Çev. Cem Muhtaroglu, (İstanbul: İletişim Yayınları, t.y.), 5.

³ Mark Hobart, *Şiddet ve Susku: Bir Eylemin Siyasetine Doğru*, Yurdanur Salman (Çev.), *Cogito*, 6-7, (İstanbul: YKY, 1996), 52; Necmettin Özerkmen, “Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet”, *Akademik Bakış Dergisi* 28 (Ocak-Şubat 2012), 5.

⁴ Özcan Köknel, *Şiddet Dili*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 33.; “Saldırganlık, hâkim olmak, yenmek, yönetmek amacı ile güçlü, şiddetli, etkili bir hareket, bir işi bozma engelleme, boşa çıkarmaya karşı düşmanca, yaralayıcı, hırpalayıcı veya tahrip edici (yıkıcı, yok edici) amaç taşıyan bir davranıştır.” Yavuz Erten- Cahit Ardali, “Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları”, *Cogito*, 6-7, (İstanbul: YKY, 1996), 143; Özerkmen, “Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet”, 4.

⁵ Michaud, *Şiddet*, 8-9; Özerkmen, “Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet”, 5.

⁶ Michaud, *Şiddet*, 6.

⁷ Köknel, *Şiddet Dili*, 33.

⁸ Bkz. Burhanettin Tatar, “Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili”, *Din ve Şiddet*, Ed. Faruk Sancar, (Ankara: RTEÜ Yayınları, 2016), 373.

⁹ Özerkmen, “Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet”, 3.; Güneş, *Şiddet*, 43.

söz konusu bu değişkenleri de kendisine araç haline getirmektedir.¹⁰ Günümüzde şiddetin bireysel boyutu ele alınırken toplumsal dinamiklerdeki ve toplumu oluşturan temel öğelerdeki değişimin incelenmesi de gerekmektedir. Şiddet ya da diğer toplumsal sorunların tespiti ve çözümü “ancak topluma kimliğini kazandıran ana ilişkilerin saptanmasıyla” mümkün olmaktadır.¹¹ Dolayısıyla “şiddet/toplumsal şiddet nedir?” sorusu yerine şiddetin görünen, algılanan şekilleri üzerinden ancak “şiddet nasıl temsil edilir?”¹² diye sorulması gerekmektedir.

1. 2. Toplumsal Şiddet

Toplum, bir organizma veya dil gibi düşünüldüğünde, şiddet onun patolojik düzensizliği ve iletişimsel kopukluğu demektir.¹³ Sosyal şiddet¹⁴ olgusunun terör, intihar, adam öldürme, suikastlar, adam kaçırma, fidye isteme, rehine alıkoyma, yakma-yıkma, tahrip, sözlü ve yazılı protestolar, grevler, topyekûn çatışma, ayaklanmalar, iç savaşlar, soykırım, ırk-mezhep kavgaları ve ayrıcalıklı eylem biçimleri, kitlesel şiddet ve imha eylemleri gibi¹⁵ şekillerde temsil edildiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle toplumsal düzenin bozulmasına yol açan tüm anti-sosyal davranışlar “sosyal şiddet” kavramının içerisinde kabul edilir.¹⁶ Diğer sosyal olaylarda olduğu gibi bu bir sürecin

¹⁰ İbrahim Balcıoğlu, *Şiddet ve Toplum*, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2001), 18.

¹¹ Baykan Sezer, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, (İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 2006), 20; Mehmet Güven Avcı, *Toplumsal Değişme ve Bireysel/Özel Şiddet*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010).

¹² Hobart, “Şiddet ve Susku...”, 51.

¹³ Hobart, “Şiddet ve Susku...”, 53.

¹⁴ Orhan Türkdoğan, *Günümüzde Toplumsal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012), 479.; Bkz. İbrahim Balcıoğlu, “Şiddetin Doğal ve Toplumsal Kaynakları”, *Biyolojik-Sosyolojik Psikolojik Açından Şiddet*, Ed. İbrahim Balcıoğlu, (İstanbul: Yüce Yayın, 2000), 53.; Yine aynı çalışmada bu yedi unsur ile ilişkili olarak toplumlarda sosyal şiddet normu için bir standart bakış ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre toplumlarda sosyal şiddetin ortaya çıkması belli aşamalardan sonra görülmektedir. Bunlar 1- Ferdi gelirlerin milli dağılımındaki eşitsizlik ne kadar büyükse, siyasi şiddetin seviyesi de o kadar büyüktür. 2- Gelir eşitsizliğinin orta noktasından itibaren her iki istikamette milli sapma ne kadar büyükse, siyasi şiddetin seviyesi de o kadar büyüktür. 3- Buna bağlı olarak siyasi sistemde yeni fırsatlar ve açılmalar, siyasal hareketlilik ve sosyal katılmayı artırır. Siyasallaşmış, iktisadi çıkarlar ve anlaşmazlıklar; gerginlik, çatışma ve şiddetle neticelenen gruplar arası anti - sosyal davranışlar, etnikler arası, diller arası, kastlar arası, cemaatler arası, kültür ve sınıflar arası gerginliklere biçim verirler. Türkdoğan, *Günümüzde Toplumsal Şiddet*, 485-486; Özerkmen, “Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet”, 9.

¹⁵ Bkz. Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito* 6-7, (İstanbul: YKY, 1996), 31-35. Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi” adlı çalışmasında şiddeti özel ve kolektif olarak ikiye ayırdıktan sonra kolektif şiddetle ilgili şu hususları zikretmektedir. Kolektif şiddet:

a-Grup şiddeti

1-Grubun bireylere karşı şiddeti (terör, medya terörü)

2-Grubun kendi içinde şiddeti (aşiret kavgası, toplu intiharlar, örgüt kavgası)

3-Grubun karşı gruba şiddeti (kan davası, aşiretler arası savaş, stadyum ya da taraftar kavgası, mafyalar arası hesaplaşma, karşıt gruplar arasında terör, grev, ırk ayrımı)

4-Grubun iktidara karşı şiddeti (terör-siyasal ya da mafya terörü-, başkaldırı, sokak çatışması, iç savaş, genel grev, gerilla savaşı, ihtilal)

b-Devlet şiddeti/iktidarın birey ve gruplara karşı şiddeti (devlet terörü, insan hakları ihlalleri, baskı, tek yanlı propaganda, soykırım, ırk ayrımı, çalışma koşullarının sağlıksızlığı, yetersiz sağlık ve güvenlik koşulları, aşırı gürültü, tehlikeli iş yeri, atom santrali vb. endüstriyel şiddet.

c- Uluslararası şiddet ve son kertede savaş.

¹⁶ Türkdoğan, *Günümüzde Toplumsal Şiddet*, 341.

sonucudur. Bu manada toplumsal şiddet bir sonuç olmasının yanında daha sonraki şiddet türlerinin de başlangıcıdır. Sosyal krizler, politik yetersizliklerle birleşince, dine dayalı ideolojiler önemli bir alternatif görülmektedir. Psikolojik bakımdan yabancılaşmış, sosyolojik bakımdan itilmiş, ekonomik açıdan kötü olan; bunun yanında kendi yetersizliklerini giderecek politik araçları istediği gibi kullanamayan gruplar, bürokrasi ve üst sınıfların altında ezildikçe radikalleşmekte, devrimci hareketlere ve toplumsal çatışmalara dönüşmektedir.¹⁷

Toplumsallaşma sürecinde insan, toplumda yaygınlaşmış olan ortak sosyal davranış kalıplarını öğrenmektedir. Dengeli bir toplumda şiddet az iken istikrar kazanamamış henüz kimlik kazanma aşamasında olan toplumlarda şiddet fazla görülmektedir.¹⁸ Bu bağlamda, gruplaşmanın, korkunun hâkim olduğu güven ortamının olmadığı, ekonomik ve siyasi çıkarların baskı unsuru halinde kullanılıp, ötekileştirme, kin ve öfke dilinin hâkim olduğu toplumda, kişilik bozuklukların doğmasına ve şiddet olarak yansımaya sebep olmaktadır.¹⁹ Toplumsal alanda şiddetin yükselişi, belli bir süre sonra şiddete alışmakla ve ayrıca şiddet içerikli tutum ve davranışlara duyarsız kalmakla gündelik yaşamın bir parçası haline gelebilir. Şiddet uygulandıkça kabul edilebilen kendini haklı gösteren söylem ve ideolojilerin ardına gizlendiği için çoğu zaman egemen güç kendini bu yolla kabul ettirmekte ve gerçek şiddet algılanamaz olmaktadır.²⁰ Bu şiddet bir defada gerçekleşebileceği gibi kademeli ve hissettirmeden zamana yayılmış olarak da ortaya çıkabilir. Bu çerçevede bir kişi ya da grubu bir dizi mesleki ve yönetsel yasaklamalar ile siyasi ve ekonomik, toplumsal yaşamdan soyutlama, temel haklardan mahrum etme ve yetersiz beslenme koşulları da söz konusu edilebilir.²¹ Şiddet ortamında, olabileceklerinden önce kestirememesi durumu güvensizlik ortamının da genel karakteridir. Dolayısıyla **şiddet ve fitne, güvensizlik kavramında kesişmektedir**. Toplum düzeninin bozulması, şiddet ve güvensizliğin etkilerini taşımaktadır.²² Bireyin canı, malı, inanç ve yaşam haklarına, genel olarak toplum düzenine kast eden ve parçalanmaya sebep olan toplumun refah, huzur ve birlikteliğine sekte vuracak bütün davranışların kim tarafından olduğu dikkate alınmaksızın şiddet kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yapılan davranışı kim ve ne şekilde yaptığından ziyade kamu düzenine aykırı olma durumu dikkate alınmalıdır. Bu durumun görmezden gelinmesi ayrımcılık, menfaat temini, haksızlık, zulüm, ekonomik istikrarsızlık ve gelir dengesizliği, ırk ve inanç ayrımı, kişisel hak ve özgürlüklerin garanti altına alınamaması, emniyet ve güven duygusunun yok olması gibi sebepler altında toplumda problemlerin doğmasına neticede şiddete sebep olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan toplumsal şiddeti bütün

¹⁷ Bkz. Halil Aydınalp, "İslam Dünyasında Siyasi Şiddetin Sosyolojik Unsurları", *Din ve Şiddet*, Ed. Faruk Sancar, (Ankara: RTEÜ Yayınları, 2016), 214.

¹⁸ Bkz. Balcıoğlu, "Şiddetin Doğal ve Toplumsal Kaynakları", 53.

¹⁹ Nevzat Tarhan, "Şiddet Davranışının Psikolojik-Kültürel Boyutu", *Biyolojik-Sosyolojik Psikolojik Açından Şiddet*, İbrahim Balcıoğlu (Ed.), (İstanbul: Yüce Yayın, 2000), 109.

²⁰ Michaud, *Şiddet*, 99-100.

²¹ Michaud, *Şiddet*, 9.

²² Michaud, *Şiddet*, 11.

şiddet çeşitlerini içinde barındıran üst kavram olarak düşünmek ve toplumda meydana gelen her türlü olumsuz tavrı sebepleri ile birlikte sorgulamak gerekir.²³

Hadis literatüründe toplumsal yapının sarsılması veya çöküntüye uğraması dini, ahlaki, siyasi, ekonomik ve hukuki alanla ilişkilendirilerek aktarılmaktadır. Bu alandaki bozulmalar çoğu defa bireysel olmaktan çıkarak toplumsal yapı üzerinde etkisini hissettirmektedir. Bu noktada kuşatıcı bir etkiye sahip olan ve herkesi ilgilendiren bozulma sorunu ise dini literatürde fitne ve fesat kavramları ile ifade edilmektedir.

1. 3. Fitne

Fitne kavramı, “bela, mihnet, sıkıntı, ayartma, azdırma, fesat, ara bozma, karışıklık, ihtilâl, karışıklık çıkarma, dinsizlik, cânilik, ceza, delilik, güzel yüz, güzel göz, güzel kadın” gibi geniş bir anlam dünyasına sahiptir.²⁴ Arapça’da ise, “kişiyi amacından uzaklaştırmak”, “düşünce ve inancından vazgeçirmek”, “öldürmek, eziyet vermek, sıkıntı ve belaya atmak”, “altın-gümüş gibi değerli madenleri değersiz madenlerinden ayrıştırılması amacı ile yüksek ateşte yakılması” manalar verilir.²⁵ İnsanın günah işlemesine sebep olduğu için şeytana, insanın gönlünü çaldığı için kadına, zarar verdiği için hırsıza fettân; insanın hırsını kamçılacağı için altın ve gümüşe, kabirde insanları sorgulayan Münker ve Nekir’e de “iki fettân” denilmiştir. Ayrıca İbn Manzûr, fitneyi “insanın isyankârlığını olduğu kadar sabır ve metanetini de ortaya koyup sonuçta Allah’ın mükâfatına nail olmasına fırsat veren imtihan” olarak açıklayarak ardından İbn-i Esir’in, fitnenin genellikle “hoşa gitmeyen bir imtihanın sonucu” anlamında kullanıldığını, ancak kelimenin giderek ‘günah, inkârcılık, savaş, yangın, zelzele’ gibi manalarının yaygınlaştığını belirten açıklamasını nakleder.²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de fitne kavramı imtihan-sınama²⁷, bela-musibet²⁸, saptırma, kandırma, şaşırtma²⁹, delilik, azap-ateşe atılma, azaba sebep olan şey,³⁰ mazeret ve çare, günah, savaşma, kargaşa, karışıklık, fesat ve baskı³¹, şirk³² anlamlarında

²³ Bkz. Suat Umur, “Kalkınma Sürecinde Değişen Davranış Kalıpları: Toplumsal Şiddetin Nedenleri”, (*Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2010), 76.

²⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Eski ve Yeni Harflerle*. Hzl. Aydın Sami Güneyçal, (Ankara, 2007), 269.; İnsanları zora sokma anlamında bkz. Ebû Dâvûd, Salat, 126.; *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1995-1996), 2: 933.; Bkz. Hayati Hökelekli, “Fitne”, *İslam’da İnanç İbadet Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1997), 2: 52.

²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi elfâzi’l-Kur’ân*, Thk. Saffân Adnân Dâvûdî, 4. Baskı. (Dimeşk: Dâru’l-kalem, 2009), 559; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 13: 317.; Ebü’l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), Nûr Suresi 63. ayetin tefsirinde fitneye şu anlamları da vermiştir. “Dünyadaki sıkıntılar, öldürme, zelzele, zalim idarecinin zorbalığı, kalbin katılaşması, nimetlerin artarak durumun kötüye gitmesi.” Bkz. Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, 6. Baskı, (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2013), 2: 522.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 13: 317.

²⁷ Mâide, 5/71; Tevbe, 9/ 126; Tâhâ, 20/ 40; Ankebût, 29/ 1-2.

²⁸ Bakara, 2/102; Mâide, 5/49; Enfal, 8/25; Tevbe, 9/49; Yunus, 10/ 83,191; İsrâ, 17/73; Enbiya, 21/35; Hadîd, 57/14.

²⁹ Mâide, 5/49; Araf, 7/16; Saffat, 37/ 162; Sa’d, 38/82-83.

³⁰ Bakara, 2/49; Tevbe, 9/49.

³¹ Bakara, 2/10; Tevbe, 9/ 47-48; Kasas, 28/77.

³² Bakara, 2/193, 217.

türevleri ile birlikte 60 yerde geçmektedir.³³ Bu zikredilen anlam zenginliği içinde, Kur'an'ın fitne kavramına din ve inanç konusundaki baskı ve işkence anlamını yüklediği görülmektedir.³⁴ Siyasi, sosyal çatışma ve çalkantılara yol açan iç karışıklık anlamındaki kullanımın ise hadislerde var olduğu görülür.³⁵ Nevevî, *Minhâc*'da herci/fitneyi الفتنه: اختلاط امور الناس "insanların işlerinin karışması" olarak tanımlamaktadır.³⁶ Örneğin "Hz. Hasan'ın ara buluculuk görevini yerine getirmesine işaret eden hadiste"³⁷ iki büyük grubun arasını ıslah için takındığı tavırda görmek mümkündür. Sahabe arasında meydana gelen bu çatışmanın fitne/iç savaş diye isimlendirilmesi toplumsal şiddet anlamlarıyla örtüşmektedir. İslam tarihi için dönüm noktası sayılabilecek siyasi iç karışıklıklar, toplumsal huzursuzluğa sebep olan çekişmeler de fitne kavramıyla ifade edile gelmiştir. Bu bağlamda fitne denilince ilk akla gelen Hz. Osman döneminde baş göstererek daha sonraki yıllarda artarak devam eden siyasi mücadele ve sosyal kargaşa anlaşılmaktadır.³⁸ Bu manada Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), (Osman'ın (ra) öldürülmesini kastederek), "Birinci fitne gerçekleşti de Bedir sahâbîlerinden kimseyi bırakmadı. Sonra ikinci fitne, yani Harre meydana geldi. Hudeybiye sahâbîlerinden kimseyi bırakmadı. Sonra üçüncü fitne meydana geldi, o da insanlarda akıl ve kuvvet bırakmadı" demiştir.³⁹ Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) rivayet ettiğine göre Hz. Ömer (ra) "Hanginiz Hz. Peygamber'in (sav) fitne zamanı hakkındaki hadisini biliyor?" diye sorunca Huzeyfe (ra) fitnelerden ve onda bir kapının kırılmasından bahseder. O kırılan kapının ne olduğu sorusuna ise 'Ömer' diye cevap verir.⁴⁰ Bu rivayetten anlaşılan -ki İslam tarihi için de öyle- bütün olumsuzluklar Hz. Ömer'in şehadetinden sonra ortaya çıktığı/çıkacağı bildirilmektedir. İlk Müslümanlara yapılan işkenceler fitne kelimesi ile ifade edildiği gibi; Araplar, insanların arasında meydana gelen savaşlar için fitne tabirini kullanmaktadır.⁴¹ İnsanlar arasında huzursuzluk çıkarmak da fiilin anlamlarından biridir. Kelimenin özellikle bu anlamları dikkate alındığında fitne kavramının Müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıklar ve savaşlar için kullanılmasının sebebi de anlaşılmaktadır.⁴²

³³Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 559- 560.; Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara: DİB Yay, 2003), 1: 198-199.

³⁴Mesut Erdal, "Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 221.

³⁵Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, (Ankara, 2005), 216.; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9.

³⁶Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*, (Beirut: Daru'l-marife, 1997), 18: 288.

³⁷Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî*, 3. Baskı., (Beirut: Dâru'l-marife 2010), "Fiten", 10.

³⁸Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünen-i Tirmizî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fiten", 1.; Haccâc'ın bazı uygulamalarından şikâyet edilmesinin fitne ile ilişkilendirilmesine dair bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 18: 217-221.

³⁹Buhârî, "Meğâzî", 12.

⁴⁰Buhârî, "Menâkıb", 25.

⁴¹İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 13: 317.

⁴²İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 13: 317; bkz. Refiye Öznül Sarp, *Fiten ve Melâhim Edebiyatı*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

Hicrî ilk asırda gerçekleşen olaylar fitne tabiriyle ifade edilmiş, “fitnenin yağmur gibi yağması”⁴³ ifadesi ile herkesi kuşatan kimsenin kurtulamayacağı bir durum kastedilmiştir. Nasıl ki yağmur indiği bölgede ayırt etmeksizin her yere temas eder, aynen onun gibi sosyal patlamalardan herkes nasibini alır. Toplumsal şiddet de bu yönüyle çevresinde olanları bir ateş topu gibi yakmaya ve içine çekmeye devam eder. Başka bir rivayette ise bu yağmurun etkisi şöyle tasvir edilmiştir: “Ben evlerinizin aralarına dökülen fitnelerin yerlerini şiddetli yağmur sellerinin açtığı yarıklar gibi görüyorum.”⁴⁴ Yağmurun sürekli ve sert bir şekilde yağması toprak kaymaları ve derin yarıklar oluşturduğu gibi aynı şekilde toplumsal sorunlar da kapanması güç yaralar açılmasına sebep olabilmektedir.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), fitne kavramını peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan olaylarla başlatır ve Abbasi devleti dönemi de dâhil olmak üzere karşılıklı baskı ve haksızlıklar olarak ele alır. Aynı zamanda Dihlevî, fitne kavramının kapsamını kişinin nefsi yüzünden maruz kaldığı fitneler, aile düzeninin bozulması, şehir düzeninin kaybolması, anarşi ve kargaşanın hâkim olması, insanların haksız lider olma arzusuna yenik düşerek haksızlık etmesi, işin ehil olmayanların eline geçmesi, din adamlarının aşırılığa kaçması, idarecilerin ise ihmalkârlık göstermesi, iyiliği emredip kötülöklere karşı tepki göstermemek, insanî değerlerden uzaklaşmak, toplumsal sorunlara müdahale etme (ıslah yolu) yerine tecritin/soyutlanmanın hâkim olduğu dönem gibi niteliklerle açıklamaktadır.⁴⁵ Dihlevî'nin ele aldığı bu çerçeveden hareketle fitneyi düzenin bozulması, güven ve emniyetin kalmaması, istismar ve kötülöklere yaygınlaşması olarak ifade etmek mümkündür. Fitneye dair anlatılan durumların aslında bir tür şiddet olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira fitne, toplumsal düzenin bozulmasıdır. Bu bağlamda araştırmada, fitnenin şiddet kavramı ile irtibatına işaret mahiyetinde, hadis literatüründeki fitne edebiyatına ilişkin geniş muhtevanın bir kısmına temas edilmiştir.

2. Fiten Literatürünün Muhtevası ve Şiddet İlişkisi

Hadis literatüründe fiten ve melahim kavramlarına, “İslâm toplumunda çeşitli dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan her türlü sosyal kargaşa, savaş ve ölümlerle sonuçlanan olay, kıyametten önce zuhur etmesi beklenen alâmetler”⁴⁶ şeklinde bir mana yüklendiği ortaya çıkmaktadır. Fiten edebiyatının⁴⁷ muhtevasında genel

⁴³ Müslim, “Fiten”, 9.

⁴⁴ Buhârî, “Menâkıb”, 25.; Buhârî, “Fiten”, 4.; bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi Buhârî*, (Beyrut: Daru'l-marife, 1379), 13: 13.

⁴⁵ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010), 2: 632-637.

⁴⁶ İlyas Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13: 149.; Bkz. Ali Çelik, Hz. Peygamber (sas)'ın Hadislerinde Fitne (Sebepleri, Özellikleri, Çareleri), (İzmir: Çağlayan Yay., 1997).

⁴⁷ Fiten edebiyatına dair elimizde bulunan ilk müstakil eser Ebu Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muaviye el-Huzâî el-Mervezî'ye aittir. Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *el-Fiten ve'l-Melâhim* adlı eseri, çok sayıda rivayet ihtiva etmekle birlikte, eser içinde merfû nitelikli rivayet oldukça azdır. Geri kalanı sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki dönem âlimlerinin sözleri olup çoğu makbul sayılmayan râvilerden nakledildiği için eser fazla ilgi görmemiştir. Her ne kadar tenkit edilmişse de söz konusu bu eser kendisinden sonra tasnif edilen eserleri sistem ve içerik açısından etkilemiştir. Bkz. Nuaym b. Hammad, *el-fiten ve'l-Melâhim*, Süheyl Zekkâr (nşr.), Beyrut, 1414.; Ali Çelik, “Nuaym b. Hammad”,

olarak Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında meydan gelecek üzücü hadiselerle işaret edilmekte, her geçen günün bir öncekinden daha kötü olacağı hatırlatılarak, asr-ı saadet özlemi ön plana çıkmakta ve Müslümanlar arasında çıkacak şiddet olaylarında sabretmenin gerektiği, fitneden uzak durmak ve toplumsal huzurun devamı için gerekli tedbirler ve şiddeti önlemeyi dair bazı hususlara işaretler yer almaktadır. Fiten rivayetleri, kıyamet alametleri ile birlikte ele alınmaktadır. Bu ilişki bağlamında, kıyamet alametleri ve fiten rivayetlerinde ortak nokta toplumsal düzenin bozulması ve toplumsal çöküştür. Kitabü'l-Fiten'lerin muhteva tahlili kısmında birçok konuya ışık tutacak hadis -ileride meydana gelecek savaşlar vb.- olmakla beraber biz hadislerin şiddete ve şiddetle ilişkisi olan konulara ışık tutacak yönleriyle bazı hususlara dikkat çekilmiştir. Bu açıdan ele alınan mevzular ya doğrudan ya da dolaylı olarak şiddet kapsamında yer almaktadır.

2. 1. Dini Hassasiyetin Kaybolması: İstismar

Sosyal, siyasi, hukuki ve ekonomik alanda karşılaşılan problemlerin arka planında çoğu defa dini ve ahlaki nedenlerin olduğu görülmektedir. Şiddet içerikli davranışlar da söz konusu dini ve insani değerlerin dejenere olması ile yakından ilgilidir. Örneğin, toplumsal şiddet öğeleri arasında öldürme, baskı, işkence, haklardan mahrum etme gibi durumlardan bahsedilecekse öncelikle bu eylemlerin meşrulaştırıcı unsurlarına dikkat çekilmelidir. Burada öncelikle dine ve insana dair tasavvurların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Din, en önemli meşrulaştırma aracıdır. Gündelik hayatta sıradan eylemlerden en büyük suçlara ve ideolojilere varıncaya kadar her şeyi meşrulaştırma etkisi vardır.⁴⁸ Bu noktada temel problem, dinin mesajının doğru anlaşılması ve şiddetin dini referanslara dayandırılmasıdır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33: 219. Nuaym b. Hammad'ın, *el-fiten ve'l-Melâhîm adlı eseri*, on bölümden oluşmaktadır. Eserin muhtevası ana hatlarıyla şöyledir: Hz. Peygamber'in vefatından sonra olacak fitneler hakkında Hz. Peygamber'den (sas) ve ashabından gelen haberler, olacak fitnelerin isimlendirilmesi ve sayıları, insanlar arasında fitne ve belaların yayıldığı vakit ölümü temenni etmek, bu ümmet içinde gelecek halifelerin sayısı, Hz. Zübeyr'in fitnesi, Beni Ümeyye'nin saltanatının yıkılması, Abbas oğullarının doğuşu ve yıkılmasına ilişkin alametler, Türklerin ortaya çıkması vb.; Kütüb-i Sitte'den önce ise ilk defa müstakil bir şekilde İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) Kitâbü'l-fiten başlığında 648 hadise yer verir. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, *el-Musannef*, Kemal Yusuf el-Hût (tah.), VII, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409, s. 446-532 (hadis no: 37109-37756); *Kütüb-i Sitte* içinde Nesaî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'i hariç diğer eserlerde *Kitâbü'l-fiten* bölümlerine rastlamak mümkündür. Çok geniş bir çerçevede ele alınmış fiten hadisleri yanında istikbalî, kıyamet, ahiret haberlerine dair ikinci eser de Ebu'l-Fidâ İbn Kesir'e (ö. 774/1372) aittir. Bu eser aynı müellifin Tarih'inin bir bölümü olsa da müstakil olarak neşredildiği için kayda değerdir. Bkz. Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *en-Nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, Nşr. Ahmed Abdüşşâfi, Beyrut, 1988.; Fiten literatürüne ilişkin Arap dünyasında son dönemde yapılan çalışmalar için bkz. Abdulvâhid İdrîs el-İdrîsî, *Fikhu'l-Fiten*, (Riyad: Mektebetü dâru'l-minhâc, 1428); *el-fitnetü ve âsârüha el-müedemmiretü (mevâkifü'l-müslimi minha ve'l-tesebbütü flhâ)* Ahmed b. İbrahim b. Ahmed (derl.), (Dâr-u İnâ 2004); Abdullah Şa'ban, *Fikhu'l-fiten fi dâvi's-sünne*, (Dâru'l-ülüm, 1420); Târik b. Ahmed el-Hattâbî el-Beydâvî, *Fikhu's-Selef fil-Fiten*, tah. Mustafa el-Adevî, (Müessesetu'r-Risâle, ty).

⁴⁸ Bkz. Mustafa Tekin, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı- İslam Sosyolojisine "Sünnetten" Başlamak-", (İstanbul: *Eskiye*ni 23, 2011); Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*, (Ankara: Sarkaç Yay., 2010).

Toplumsal problemlerin arttığı (Fitne) dönemde dini değerlerin yok olması veya çıkar doğrultusunda kullanılmasına ilişkin birçok hadis vardır. Öncelikle burada “Önünüzde karanlık gece parçaları gibi fitneler var. O fitneler geldiği zaman kişi, mümin olarak sabaha erer de akşam olunca kâfir olur... Kişi az bir dünya menfaatine karşı dinini satar.”⁴⁹ hadisine işaret etmek istiyoruz. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*'te, bu hadisi “sabah Allah'ın haram kıldığını haram sayan kişi akşam helal sayar ve az bir menfaat uğruna dini değerleri değiştirir” diyerek açıklamıştır.⁵⁰ Buna göre toplumda can ve mal güvenliğinin kalmayacağı ve mukaddesata tecavüzün mubah görüleceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla fitne döneminde dinin çeşitli argümanlarını ve sembollerini kullanarak dini istismar aracı haline dönüştürmek yaygınlık kazanır.⁵¹ Aslında fiten literatüründe dini hassasiyetin yok oluşu daha çok sünnet-bidat ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Menfaat temini için bidat ve heva insanı öyle kaplar ki, bir kuduz hastalığı nasıl nüfuz etmedik uzuv bırakmazsa heva/nefsanî arzulara uyma da bozulan grupları kendine esir eder.⁵² Bidatların ortaya çıkması ve Peygamber'in örneğinden uzaklaşmanın bir şekilde toplumsal problemlerin artmasına sebep olacağı vurgusu bu bölümün ana temasıdır. Allah Rasulü'nün (sas) tesis etmeye çalıştığı toplumsal yapının dinamiklerinde ise değerlerin korunması ve bu değerler üzerinden birlik ve beraberliğin amaçlandığı, insana ve topluma karşı sergilenen olumsuz davranış kalıplarının tasvip edilmediği görülmektedir. Hz. Peygamber'in ve Hulefa-i Raşidîn'in yolunu takip etme gerekliliği bu çerçevede değerlendirilebilir.⁵³

Hz. Peygamber'in “Kıyametten önce aldatıcı yıllar olacaktır. Bu yıllarda yalancı tasdik edilecek, doğru kimse yalanlanacak, güvenilen kimseler hain sayılacak, emanetler hainlere verilecek, basit insanlar söz sahibi olacaktır.”⁵⁴ sözü de bozulma ve ayrışmanın dini, ilmi, idarî vs. bütün alanlarda yaşanacağını ortaya koymaktadır. Özellikle dini alandaki cehaletin artması ve ehil olmayan kimselerin dinde söz sahibi olması ve insanların bu kişileri rehber edinmesinin toplumda büyük problemlere sebep olacağı şöyle ifade edilmiştir: “Yüce Allah ilmi (bir eşyayı çıkarıp alır gibi) insanlardan çekip almaz. Fakat âlimleri vefat ettirmek suretiyle ilmi yok eder. Tâ ki âlim kalmayınca insanlar, başlarına câhil kimseleri geçirirler. Bunlara sorular sorulunca bilgisiz olarak fetva verirler hem kendileri sapar hem de soranları saptırırlar.”⁵⁵

Konunun bir diğer boyutu ise fitne, sosyal ve siyasi krizlerin olduğu dönemlerde dini ritüellerin, söylemlerin kısıtlanması ve dini yaşama zorluğudur. Kur'an-ı Kerim'de fitne denilince kast edilen, müminler üzerindeki baskı ve

⁴⁹ İbn Mâce, “Fiten”, 10; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2; Tirmizî, “Fiten”, 33.

⁵⁰ Tirmizî, “Fiten”, 30; ayrıca bkz. dört fitne görülecek ilkinde can helal addedilecek; ikincisinde can ve mal, üçüncüsünde can mal ve namuslar helal addedilecek; dördüncüsü de Deccal'dir. Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1.

⁵¹ Dini metin uydurmak (hadis uydurmacılığı) veya metinlerin aşırı tevillerini bu bağlamda göz önünde bulundurmamak gerekir.

⁵² Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1.

⁵³ Bkz. Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 4.

⁵⁴ İbn Mâce, “Fiten”, 24.

⁵⁵ Müslim, “İlim”, 14.

işkencelerdir. İnsanlık tarihi boyunca ilk kısıtlanan din ve ifade hürriyetini ortadan kaldırmaya yönelik çabaların tümü fitne kavramına dâhil edilmesi gerektir. Bu kısıtlamaya işaret etmesi bakımından “Kişi dinini korumak için fitneden kaçır” hadisi⁵⁶ de dini yaşamanın zorluğuna işaret etmektedir. Beş farklı yerde bu hadisi ele alan Buhârî, aynı hadisi “Kitabu’l-ıman”da “fitneden kaçmak dindedir”⁵⁷ babı altında ele almaktadır. Fitne döneminde dinden dönmeler ve imanın yitirilmesi gibi hadiselerin meydana geleceği birçok hadiste bildirilmektedir. Bu durum hadiste, “zamanın putlara tapılacak kadar değişmesi”⁵⁸ şeklinde ifadesini bulmuştur. Hatta öyle ki yaşanan hadiselerden ötürü hayatta olanlar kabirdekilere imreneceği durumun kötüye gideceği kıyametin de ancak bu şekilde kopacağı zikredilmiştir.⁵⁹

Dini söylemler insanları en feci eylemlere hazır hale getirmeye, toplumu tefrikaya sevk etmeye ve şiddeti meşru kılmaya sebep olabilir. “Davaları aynı olan iki topluluk savaşmadıkça kıyamet kopmaz”⁶⁰ hadisi ile “Müslümanlar kılıçlarıyla karşılaştığında” hadisi ilk dönemde Müslümanlar arasında meydana gelen Cemel, Siffin, Harre olayları, Hz. Osman ve Hz. Hüseyin’in şehadeti çerçevesinde ele alınmıştır. Bu olayların hadislerde bildirildiği şekliyle meydana gelmiş olması Hz. Peygamber’in mucizesi olarak kabul edilmiştir. Ancak “iki Müslüman grup birbirleri ile savaşmışlarında ikisi de cehennemdedir” hadisinin yorumunda sahabenin yaşanan olumsuz hadiselerle iştirakini Ehl-i Sünnet uleması, içtihat olarak değerlendirmeyi, haklarında hüsnü zan beslemeyi ve dâhil oldukları olayları tevîl etmeyi tercih etmiştir.⁶¹ Aynı yaklaşımı “Müslümanlar kılıçlarıyla karşılaştığında” babında Buhârî, “Hz. Hasan’ın ara buluculuk görevini ifa etmesine işaret eden hadis”⁶² ile bağlantı kurmak suretiyle ilk dönemde Müslümanlar arasında yaşanan fitne dolayısıyla tekfire gidilmemesi gerektiğini zımnen ifade etmiş olmaktadır. Bu örnekler fiten/toplumsal şiddetin sahabe ve sonrası dönemden itibaren dinsel argümanlarla desteklendiğini hissettirmektedir.

2. 2. Ahlaki Değerlerin Yozlaşması

Fiten literatüründe kıyamet alametlerine yer verilmesi yanında özellikle kıyametin kopuşuna ilişkin birçok hadiste ahlaki zafiyete dikkat çekilmesi önemlidir. Bu bağlamdaki hadisleri özellikle Müslim’in, kitabu’l-fiten ve eşrati’s-saa bölümünde değerlendirdiği görülmektedir. Kıyamet alametleri içinde, “İlmin kaldırılması, cehaletin ortaya çıkıp çoğalması, zinanın yaygınlaşması, içkinin içilmesi, erkeklerin azalması, kadınların çoğalması”⁶³ ön plana çıkmaktadır. Tahâvî (ö. 321/933), ilmin kaldırılmasına dair hadisi insanların ilim talebini terk etmesi ve cehalete razı olmaları sebebiyle bilgisizliğin yaygınlaşması olarak

⁵⁶ Aliyyü’l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebu’l-Hasen Nureddin, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu mişkâti’l-mesâbiḥ*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2002), 8: 3383, 3395.

⁵⁷ Buhârî, “İman”, 10.

⁵⁸ Buhârî, “Fiten”, 24.

⁵⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 13: 75.

⁶⁰ Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fiten”, 17; Nevevî, *el-Minhâc*, 18: 221.

⁶¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 18: 217-221.

⁶² Buhârî, “Fiten”, 10.

⁶³ İbn Mâce, “Fiten”, 25.

yorumlamaktadır.⁶⁴ Zira cehalet ve ahlaki yozlaşmanın da neticesi toplumsal çöküştür. Başka bir hadiste ise kadınların giyinik-çıplak olanlarının kınanması⁶⁵ toplumsal bozulmaların artacağı ve kadınların ahlaki bozulmalardaki rolüne dikkat çekilmektedir. İbn Mâce'nin "Kadınlar fitnesi" babında "Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne (sebebi) bırakmıyorum"⁶⁶ sözleri de toplumsal bozulmada kadınların rolüne işaret ettiği düşüncesiyle böyle bir bağlamda kullanılmıştır.

Mâide suresindeki "siz kendinize bakın"⁶⁷ ayetini açıklama bağlamında Hz. Peygamber (sas), "Birbirinize iyiliği telkin edin ve kötülükten sakındırın! Ne zaman cimriliğe boyun eğildiğini, nefsanî arzulara uyulduğunu, dünyanın her şeye tercih edildiğini ve herkesin kendi fikrini beğenmeye başladığını görürseniz, işte o zaman kendinize bakın ve halkı bırakın. Çünkü artık önünüzde sabır günleri var demektir; o günlerde sabretmek, avucunda kor ateşi tutmak gibidir. O günlerde amellere devam edenlere sizin gibi amel eden elli kişinin sevabı kadar sevap verilecektir." buyurmuşlardır.⁶⁸ Bu bağlamda ahlaki yozlaşmanın kimlik kaybına sebep olabileceği⁶⁹ netice itibarıyla taassup, tarafgirlik, kendi düşüncesinde olanları beğenme, aykırı olanları ötekileştirme, anarşiye götürecek hususların zikredildiğini görmek mümkündür. Ahlaki faziletlerin yerini çirkinliklerin alması kıyamet alameti olarak fiten hadisleri içinde büyük bir yer tutmaktadır.⁷⁰ Ancak buradaki kıyametle ilgili iki yorumdan bahsetmek mümkündür. Birincisi hadislerin zahirinden anlaşılan ve zikredilen unsurlardan sonra kıyametin kopuşudur. İkincisi ise ahlaki değerlerin yok oluşu neticesinde toplumsal sorunların artması yani toplumsal kıyamet ve toplumların çöküşüdür.⁷¹ Bu bağlamda İslam ahlakının temel umdeleri Allah-insan-kâinat ilişkini canlı tutan bir yapıya sahiptir. Bu yapıdaki sarsıntı ailevi, siyasi, toplumsal alanların problemlili hale gelmesi anlamı taşımaktadır. İslam'ın

⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13: 16.

⁶⁵ Buhârî, "Fiten", 6.

⁶⁶ İbn Mâce, "Fiten", 19.

⁶⁷ Maide, 5/105.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Melahim", 17; Tirmizî, "Tefsir", 6; Bkz. İbnü'l-Esîr Ebu's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Camîu'l-Usul*, Trc./şerh. Muhsin Koçak, S. Kemal Sandıkçı. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 15: 536.

⁶⁹ Bkz. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-usûl*, 15: 539.

⁷⁰ Hz. Ali'den (ra) rivâyete göre, Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Ümmetim on beş kötülüğü işlerlerse başlarına belalar iner: Ey Allah'ın Rasûlü onlar nelerdir? denildi. Buyurdular ki: 1- Ganimet, mal, sermaye belli kişiler arasında devrettiği zaman, 2- Emanet, ganimet sayılıp emanete riayet kalmadığı zaman, 3- Zekât angarya ve külfet sayıldığı zaman, 4- Erkekler hanımlarına itaat edip, 5- Annelerine saygısız davrandığı zaman, 6- Kişi arkadaşına karşı iyi olup, 7- Babasına sıkıntı çektiği zaman, 8- Mescitlerde Allah ve Rasûlü'nün istemediği sesler yükseldiği zaman, 9- Aşağılık kimseler topluma reis olduğu zaman, 10- Bir kimseye şerrinden korkulduğu için ikram edildiği zaman, 11- Her türlü içkiler bol bol tüketildiği zaman, 12- Lüks ve isrâf olan ipekli elbiseler giyildiği zaman, 13- Şarkı söyleyen sanatçıların çoğalıp her iş için çağrıldıkları zaman, 14- Her türlü çalgı aletleri kullanıp elde edildiği zaman, 15- Bu ümmetin sonradan gelen nesilleri önceki atalarını lanetlediği zaman İşte o zaman ve durumlarda bir kızıl rüzgâr veya topluca yere batma veya şekil ve kılık değişmesi gibi belaları bekleyin." Tirmizî, "Fiten", 38.

⁷¹ Talat Sakallı, "Kıyamet Alâmetleri ile İlgili Hadislere Eleştirel Bir Bakış ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Farklı Bir Teklif", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 175.

emretmiş olduğu her şeyde ona ilişkin bir ahlakı yüklediği görülmektedir. İbadetler üzerinde düşünüldüğünde sadece şekilden ibaret olmayan yükümlülükler insana sorumluluk ve toplumsal yapı içinde benimsemesi gereken davranış kalıplarını aşlamaktadır.

2. 3. İdeolojik Yaklaşımlar ve Asabiyet

Sosyal olaylarda en fazla karşılaşılan durumlardan biri ideolojik ayrışmanın kamplaşmalara ve asabiyet duyguları ile fanatizme dönüşmesidir.⁷² Hak iddiaları, körü körüne bağlılık insanları doğruyu düşünmekten ve doğru karar vermektan alıkoyar. İşte Allah Rasulü'nün (sas) "hayrın ve şerrin ayırt edilemeyecek şekilde meydana gelen fitneyi en kötü fitne"⁷³ diye nitelendirmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Fitne ortamında kişi olacağını kestiremediği gibi, sağlıklı karar vermektan uzaktır. Taraf olduğu grubu haklı görmek ve karşıt düşünceleri şiddetli bir şekilde eleştirmek kaçınılmaz hal alır.⁷⁴ Bu süreç "davaları aynı olan iki topluluk"⁷⁵ hadisinde ifadesini bulduğu gibi birbirlerini anlama ve iletişim kurmak becerisinden yoksun olacağı için gruplar arası şiddete kapı aralanmış olur. Fitne/şiddet ortamında bu grupların etkileri daha fazla olduğundan davalarının hak olduğunu, peygamberin yolunda olduklarını iddia etseler de işler birbirinden ayırt etmek zor olacağı görülmektedir.⁷⁶

Allah Rasulü'nden aktarılan birçok rivayet birlik ve beraberliğe (cemaat olmaya) işaretler. İhtilaflar zenginlik kabul edilmişken tefrika zemmedilmiştir. Ancak ayet ve hadislerdeki tefrikayı, grupların birbirini kırıp parçalaması daha çok siyasi, dini, bölücü ve kutuplaştırıcı yaklaşımlar olarak anlamak mümkündür.⁷⁷ Bu hususta hadislerde toplumsal çöküşe sevk eden asabiyet ve tarafgirliğin kötülendiği dikkat çekmektedir. İslâm öncesi Arap toplumunda insan haklarının garantisi, mensubu bulunduğu kabiledir. Saygı ve dokunulmazlığın ölçüsünün kabilenin gücü ile ölçüldüğü, kabilenin sürekliliğini sağlayan, bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunma söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan

⁷² En'am, 6/65.; Buhârî, "İ'tisâm", 11, "Tefsir (En'am, 6/65)", 6; Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Daru İhyai Tûrasî'l-arabi, 1981), 17: 109.; ayrıca bkz. Hz. Peygamber'in ümmetin birbirine düşmemesi ve birbirlerini öldürmemelerine ilişkin duasının kabul edilmemesi de sosyal olayların kanunu olsa gerektir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) rivayet ettiğine göre Rasulullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Aziz ve Celil olan Rabbimden dört şey talep ettim. Bana üçünü verdi, birisini vermedi. Yüce Allah'tan ümmetimi sapıklık üzere toplamamasını diledim, bana onu verdi. Yine Yüce Allah'tan onlara kendilerinden olmayan bir düşmanı hâkim kılmamasını istedim, onu da verdi. Yine Yüce Allah'tan, kendilerinden önceki ümmetleri helak ettiği gibi ümmetimi uzun süre kıtlıkla helak etmemesini diledim, onu da bana verdi. Aziz ve Celil olan Allah'tan onları fırkalar halinde birbirlerine düşürmemelerini ve birilerine diğerlerinin huncunu tattırmamasını istedim, ancak onu bana vermedi." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36: 422 (22109).

⁷³ Buhârî, "Menâkıb", 25, "Fiten", 11; İbn Mâce, "Fiten", 13.

⁷⁴ Kamil Çakın, "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumsal Çöküş", 10/5 (*Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018) : 1-29.

⁷⁵ Müsim, "Fiten", 17; Buhârî, "Fiten", 25.

⁷⁶ Buhârî, "Menâkıb", 25, "Fiten", 11; İbn Mâce, "Fiten", 13.

⁷⁷ Çakın, "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumsal Çöküş", 17.

dayanışma ruhuna “asabiyet” denilmektedir.⁷⁸ Özellikle savaşların sebeplerine bakıldığında intikam duygusu ve kolektif hareket etme dikkat çekmektedir.⁷⁹ Bu ise, “Ey falan oğlu” diye seslenerek zulüm ve batıl davada bir araya gelmektir.⁸⁰ İbn Haldun (ö. 808/1406), her ne kadar asabiyeti devletin kurulması ve devamında, düşmanlara karşı mücadeledeki önemine işaret ederek önemli bir unsur kabul etmişse⁸¹ de hadislerde yasaklanan asabiyetin haksız bir dava da yardımlaşma anlamında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Asabiyet, sinir anlamındaki “asabe” kelimesinden geldiğinden dolayı, nasıl ki sınırlar tüm vücudu sararsa aynı şekilde asabiyet duygusu da bütün benliğe hâkim olmaktadır.⁸² “Asabiyyet” ve “taassub” kelimeleri (عصب) kelimesinin türevleridir. “Taassub”, tarafgirlik, körü körüne bağlılık, bâtılda ısrar etmek demektir.⁸³ Özellikle şiddet olayları sırasında kimin haklı ya da haksız olduğuna bakmaksızın kendi grup, aşiret, ideolojisi vb. yapıları körü körüne savunma ve sahiplenme işi asabiyet/ırkçılıktır.

Bundan dolayı ırkçılık/asabiyet duygularıyla hareket ederek İslâm cemaatinden ayrılan, asabiyet duygusuyla öfkelenen, bu uğurda savaşan, insanları böyle bir davaya çağırarak ve bu davayı güderken körü körüne açılmış, gayesi belirsiz bir topluluğun bayrağı altında ölen kimsenin bu ölümünün, “Câhiliye ölümü”⁸⁴ olduğunu haber veren Hz. Peygamber (sas), “Kabileciliğe/İrkçılığa çağırarak bizden değildir. Kabilecilik/İrkçilik davası uğruna savaşan bizden değildir. Kabilecilik/İrkçilik davası uğruna ölen bizden değildir.”⁸⁵ buyurarak kabilecilik yapmamaları hususunda Müslümanları kesin bir dille uyarmıştır.⁸⁶ İbn Mâce’nin, söz konusu hadiste fitne ve milliyetçilik/asabiyet arasında bağ kurmuş olması dikkat çekicidir. Zira şiddet ortamında, kişilerin kendi ideolojisinde olanlar ve olmayanlar gibi durumlar söz konusu edilmektedir. Bu nokta da toplumsal şiddette/fitne dönemlerinde ırk, nesep, dil, renk, cinsiyet vb. durumlar üzerinden eylemlerin meşrulaştırıldığı görülür. Bu tarz cahiliye adetleri insanları birbirleri ile üstünlük yarışına sokup haksız mücadele ve zulme sebep olacağından İslâm’a yaraşmayan bu kötü huy sahipleri de “leyse minna/bizden değildir” sözleri ile ikaz

⁷⁸ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-arabi kable'l-İslâm*, 4. Bsk., (Beyrut: Daru's-Sakî, 2001), 7: 392-397, 10:157.; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 204.; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 755; Çağırıcı, “Asabiyet”, 3: 453; Kayapınar-Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 16: 393-394.

⁷⁹ Bkz. Çağırıcı, “Asabiyet”, 3: 453.; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 207. “Senin gerçek kardeşin seninle birlikte hareket eder; sen zalim olursan o da seninle birlikte zalim olur” manasındaki beyit Câhiliye dönemindeki asabiyet anlayışının tipik ifadesidir.

⁸⁰ Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, 2. Bsk., XIV, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 19.; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 7: 397.

⁸¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, hzl. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah yayınları, 2018), 334.; Asabiyet birey ve kabile üyeleri arasında yazısız bir dayanışma mukavelesidir. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 207.

⁸² Kayapınar-Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 16: 400.

⁸³ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 12: 441.; Ece, *İslâm'ın Temel Kavramları*, 47-50.

⁸⁴ Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Muhârebe”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 111-112.

⁸⁶ İbn Mâce, “Fiten”, 7.

edilmişlerdir.⁸⁷ Birçok hadiste “İslam dışı bir gaye etrafında gruplaşma”⁸⁸ manasına gelen asabiyet/ırkçılık toplumda gruplaşmayı, parçalanmayı ifade ettiğinden cemaatten ayrılan her kişinin akibetinin ceennem olduğu⁸⁹ haber verilmiştir. Asabiyet, Arap’ın şuurunu oluşturan bir değer sistemidir. Günümüzde insanların uğruna her türlü fedakârlığı göze aldığı zaman zaman aşırılıklar sergilediği mezhep, siyasi parti, ideoloji, devlet, vatan, millet unsurlarına bağlılık gibi asabiyet de Cahiliye döneminde hayatın gayesi olan ve uğruna kan akıtılan kutsal değerlerin toplamıdır.⁹⁰ “Asabiyet, bir kimseye kendi kabilesiyle birlikte ceennemde olmayı başkalarıyla cennette olmaya tercih ettirecek kadar güçlü bir duygudur.”⁹¹ Bu bağlamda asabiyet ve ırkçılığın temelinde üstünlük iddiası yer almaktadır. Bu iddia, kişinin kendini, nesebini daha geniş anlamda mensubiyetleri ile büyüklük taslaması, diğerlerine zulüm etmesi anlamına geleceğinden şiddetle yasaklanmıştır. İdeolojik körlük, kişinin hangi dava için, neden mücadele ettiğini unutturan amaçsız bir şekilde yapılan bütün mücadeleleri ifade etmektedir.⁹² Bundan dolayı kişinin bağlandığı değer sistemi onu fanatik, dogmatik bir hale çevirmiş ise artık cinayet işlemeye varan eylemler ortaya çıkar.⁹³ Fanatizm, adaletin düşmanıdır, değişime karşıdır ve empatiyi yok eder.⁹⁴

İrkçılık, sosyal haklar yönünden ayrımcılığa ve adaletsizliğe ulaştığında toplumda anarşi ve terör zeminini hazırlayan bölücü, yıkıcı faaliyetlere dönüşür. Zira kendisini üstün görmek, sosyal saygınlık ve haklar elde etme amacıyla başkalarından üstün görünme düşüncesi ötekini yok etmek ve tahakküm altına almaktan başka bir şey değildir. İbn Mâce “Ümmetlerin Fırkalara Bölünmeleri Babında” ise 73 fırka hadisine yer vermesi⁹⁵ fitnenin kamplaşma ve çeşitli ideolojiler etrafında birleşme anlamına işaret etmektedir., “Mümin bir yılan deliğinden iki defa sokulmaz.”⁹⁶ hadisine yer veren İbn Mâce, ilk dönem Müslümanlar arasında yaşanan olaylardan ders çıkararak aynı hatalara düşülmemesi gerektiği, kaçış mümkün değilse toplumdan soyutlanmanın gerektiğine dair bir bağlamda ele

⁸⁷ Azîmâbâdî, *Avnu'l-mabûd*, 14: 19.

⁸⁸ Recep Şentürk -Kadir Canatan, “İrkçılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 126.

⁸⁹ Müslim, “İmâre”, 57; Nesâî, “Tahrim”, 28; İbn Mâce, “Fiten”, 7.

⁹⁰ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 204.

⁹¹ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 206.; bkz. Belâzürî (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-Eşrâf*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1996), 6: 223.

⁹² Nevevî, *el-Minhâc*, 12: 238.

⁹³ Özerkmen, “Toplumsal Bir Olgu olarak Şiddet”, s. 13; Bkz. İbrahim Balcıoğlu, “Şiddetin Doğal ve Toplumsal Kaynakları”, 57.; Bkz. Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati*, 11. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 103.

⁹⁴ Bkz. Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati*, 105-110. Bu noktada “toplumsal empati ve birlikte yaşama” deneyimlerinin örneği olarak Medine Sözleşmesi dikkat çekmektedir. Tarhan, Medine Sözleşmesi ile İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi arasındaki mukayeseden sonra şu tespitleri aktarmaktadır. İnsanların birlikte yaşam noktasında vahyin desteğine ihtiyaç duydukları, Medine anayasasında bireyin tanımlanması, inanç özgürlüğü, çoklu hukuk sistemi, tek tip insana karşı çıkış, savaş hukukunun belirlenmesi, adil yargılama, zulme karşı çıkış ve yardımlaşma, muhalefete hak tanıma gibi unsurları barındırmaktadır. Bkz. Tarhan, *Toplum Psikolojisi ve Empati*, 313.

⁹⁵ İbn Mâce, “Fiten”, 17.

⁹⁶ İbn Mâce, “Fiten”, 13.

olarak fitne döneminde yaşayan kimselerin bir daha aynı hataya düşmemek için dağlara çekilmesi ve fitnelerden uzak durması gereken hadisleri birlikte ele almıştır.

2. 4. Toplumsal Duyarsızlık: Sorumsuzluğun Kötü Sonuçlarının Bütün Toplumunu Etkilemesi

Sosyal sorunlar karşısında tepkisiz kalmak, önlem almamak toplumsal yapıyı derinden sarsar ve herkesi etkiler. Bu durumla ilgili olarak, Buhârî, “öyle bir fitneden sakının ki, içinizden yalnız zulmedenlere dokunmakla kalmaz ve bilin ki Allah’ın azabı şiddetlidir”⁹⁷ ayetini zikrettikten sonra fitneden uzak durmaya ilişkin rivayetlere yer verir. Buhârî’nin bâb başlığı olarak seçtiği ayet ve bâb altındaki hadisler göstermektedir ki, ona göre dinle alakası olmayan yeni şeyler ortaya koymak (bidat) ve insanlara bunu din diye anlatmak büyük günahdır ve böyle davranışlar toplumda fitneye sebep olmaktadır. Fitne ortaya çıktığında ise bu kötülükten fitne ile ilgisi olmayan kimseler de etkilenir.⁹⁸ Müslim’in Sahihî’nde naklettiği “Kâbe’ye yönelen ordunun yere batırılacağını” ifade eden hadisin yorumunda zalimlerden, onların bulunduğu topluluklardan, isyancılardan uzak kalmak, böylece de onlara isabet edecek cezalardan kurtulmaya dair uyarı vardır. Zira günahlar çoğaldığı ve iyi insanlar tarafından müdahale edilmediği zaman ceza umumî olarak gelecektir.⁹⁹ Hz. Zeynep “Ya Rasulullah! İçimizde salih kimseler bulunduğu halde helak olur muyuz” diye sorar. Hz. Peygamber’in “günahlar çoğaldığı zaman” diye cevap verdiği bu hadis, Buhârî, Müslim ve Tirmizî’de yer almaktadır.¹⁰⁰ Ebu Bekir’in (ra) rivayet etmiş olduğu hadiste ise iyiliği emretmenin terk edildiği zaman umumi bir azapla karşılaşılacağı haber verilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca halkı zalim olmadıkça ve bağışlanma diledikçe Allah’ın hiçbir toplumu helak etmeyeceği ayetleri¹⁰² de kötülüklerden vazgeçirme iyiliği emretme ile irtibatlandırılarak açıklanmıştır. Bu bağlamda iyiliği emretmeyi terk etmek de

⁹⁷ Enfal, 8/25.

⁹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 13: 3; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 20: 59.; Sarp, “Fiten ve Melâhim Edebiyatı”, 26.

⁹⁹ Nevevî, el-Minhâc, 9: 221.; ayrıca bkz. İbn Ömer’in (ö. 73/692) rivâyet ettiği, “Allah bir kavme azap indirince, o kavim içinde bulunan her ferde isabet eder. Sonra kıyâmet gününde herkes kendi amellerine göre diriltilir.” Buhârî, “Fiten”, 19.

¹⁰⁰ İbn Mâce, “Fiten”, 9; bkz. Buhârî, “Fiten”, 29; Müslim, “Fiten”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 23.

¹⁰¹ Muvatta, “Kelâm”, 23.; Tirmizî, “Fiten”, 8; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 20.; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 13: 60. “Hiçbir topluluk olmasın ki günah işleyenlerden daha güçlü ve caydırıcı üstünlüğe sahip oldukları halde günahlara engel olmadıklarından dolayı, Allah onların tümünü cezalandırmassın.” Ayrıca bkz. Allah’ın zalime mühlet verdiğiğine dair rivayet burada yer alır. Bâbın sonraki hadisi ise şöyledir: “Ey muhacirler cemaati! Beş şey vardır ki onlara müptela olursanız diye ben sizlerin onlara erişmenizden Allah’a sığınırım: Bir milletin içinde zina, fuhuş ortaya çıkıp, nihayet o millet bu suçu aleni olarak işlediği zaman, mutlaka içlerinde tâûn hastalığı ve onlardan önce gelmiş geçmiş milletlerde bulunmamış hastalıklar yayılır. Ölçüyü ve tartıyı eksik yapan her millet kıtlık, geçim sıkıntısı ve başlarındaki hükümdarın zulmü ile cezalandırılır. Mallarının zekâtını vermekten uzak duran her millet yağmurdan menedilir ve hayvanlar olmasa onlara yağmur yağdırılmaz. Allah’ın ve Rasûlünün ahdini bozan her milletin başına mutlaka Allah kendilerinden olmayan düşman musallat eder ve düşman o milletin elindeki bazılarını alır. Ve imamları Allah’ın kitabı ile amel etmeyip, Allah’ın indirdiği hükümlerden işlerine geleni seçtikçe Allah onların azabını kendi aralarında (yapıp ettiklerini azap sebebi) kılar.” Ayrıca bkz. Ebû’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezi bi şerhi camii’t-Tirmizî*, (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, t.y.), 6: 391.

¹⁰² Enfal, 8/33; Kasas, 28/59.

zulüm kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁰³ Kötülüklerle karşı mücadele etmenin gerekliliği¹⁰⁴ gemi örneği¹⁰⁵ ile toplumsal sorumluluğun dile getirildiği rivayetlere yer verilmektedir.

Kötülüğü önleme bağlamında durum ne olursa olsun hakkın yerine getirilmesi, baskı, işkenceye maruz kalma ve sonunda ölüm dahi olsa adaleti gözetmek ve zulme razı olmamak gerektiğine işaret eden hadisler vardır. “Cihadın en faziletlisi zalim bir devlet başkanı karşısında hakkı söylemektir.” hadisi ile muhatap üstün güç kudret sahibi de olsa doğruyu söylemek ve zulme rıza göstermemek vurgulanmıştır.¹⁰⁶ “Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirmeye gücü yetiyorsa eli ile değiştirsin. Eğer buna gücü yetmezse dili ile değiştirsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle hoşnut olmadığı tavrını takınsın. Bu, imanın asgari gereğidir.”¹⁰⁷ hadisleri de yine kötülükle mücadelenin, zulme rıza göstermeme ve taraftar olmamanın gerektiğini ifade etmektedir. Fitnenin maddî ve manevî şerrinden kurtuluşun mühim şartlarından biri, kalben fitneye tepki göstermektir. Bu noktada zalimin zulmüne engel olmak ve ona taraftar olmamak büyük bir erdem olması yanında bir görevdir. “Zâlim de mazlum da olsa din kardeşine yardım et” sözlerinden sonra “Ya Rasulallah mazlumken ona yardım ederim, fakat zâlim olduğu halde ona nasıl yardım edebilirim” denilince, Hz. Peygamber’in (sas) “Ona zulümden el çektirirsin, ona yapacağın yardım işte budur.”¹⁰⁸ sözleri ile kötülüklerden uzak tutmak gerektiğine işaretler vardır. “İnsanlar zalimi ve zulmünü görüp de onu zulümden el çektirmezlerse Allah’ın onların hepsinin başına bir ceza indirmesi çok yakındır.”¹⁰⁹ hadisinden hareketle maddi-manevi her türlüyle şiddet gibi sosyal yapıda düzeni bozan durumlara tepki göstermek ve önlem almak gerekmektedir. Aksi takdirde toplumsal yapıda bir bilinç ve ortak hareket olmadıkça, insanların kendilerine temas etmeyen sorunlar karşısında duyarsız davranmaları sonuçta kendilerini etkileyecektir. Sosyal olayların ve ideolojilerin sirayet etme yani yayılma vasfı fiten hadisleri içinde “ateş motifi” ile anlatıldığını görülmektedir.¹¹⁰ Gerekli tedbirler alınmadığı zaman bir ateş nasıl ki etrafını kasıp kavurursa, sosyal ve siyasi krizlerden ve toplumsal şiddetten herkes nasibini alır. Sosyal olayların domino etkisi dikkate alındığında şiddeti doğuran

¹⁰³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13: 61.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Fiten”, 11.

¹⁰⁵ “Allah’ın çizdiği sınırları aşmayarak orada duranlarla bu sınırları aşip ihlâl edenler, bir gemiye binmek üzere kur’a çeken topluluğa benzerler. Onlardan bir kısmı geminin üst katına, bir kısmı da alt katına yerleşmişlerdi. Alt kattakiler su almak istediklerinde üst kattakilerin yanından geçiyorlardı. Alt katta oturanlar: Hissemize düşen yerden bir delik açsak, üst katımızda oturanlara eziyet vermemiş oluruz, dediler. Şayet üstte oturanlar, bu isteklerini yerine getirmek için alttakileri serbest bırakırlarsa, hepsi birlikte batar helâk olurlar. Eğer bunu önlerlerse, hem kendileri kurtulur, hem de onları kurtarmış olurlar.” Buhârî, “Şirket”, 6; “Şehâdât”, 30; Tirmizî, “Fiten”, 12.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Fiten”, 13.

¹⁰⁷ Müslim, “İmân”, 78. Ayrıca bk. Tirmizî, “Fiten”, 11; Nesâî, “İmân”, 17.

¹⁰⁸ Tirmizî, “Fiten”, 68.

¹⁰⁹ Tirmizî, “Fiten”, 8; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1.

¹¹⁰ İbn Mâce, “Fiten”, 12.; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 8: 3396.; Bkz. Çakın, “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumsal Çöküş”, 9.

sebeplerin başka birçok soruna yol açması kaçınılmazdır. Onun için şiddet yaşanan değer krizlerinin sonucudur.

2. 5. Emniyet ve Güven Duygusunun Kalmaması

Toplumsal sorunların arttığı dönemlerde emniyetin kalkacağı, kimsenin kimseye güvenemeyeceği, emin kimselerle hain kimselerin ayırt edilemeyeceği haber verilmiştir. Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) gelen bir rivayette bu durum, "İnsanlar arasında emin ve güvenilir kimselerle hain kimseler, iyilerle kötüler birbirinden ayırt edilemeyecek kadar insanların ahde vefaları bozulduğu, güvenin yok olduğu zaman..."¹¹¹ olarak tasvir edilir. Toplumsal çöküş, "ahitlerinizi tutun", "verdiğiniz sözlerde durun", "yalan söylemeyin" gibi emirlerin ihlal edileceğini göstermektedir.¹¹²

Toplumsal olaylar tek bir sebeple ve ani bir şekilde ortaya çıkmaz. Çoğu defa farkında olunmayan ancak onları tetikleyen bazı dürtüler (yapısal vb. sorunlar) olabilmektedir. Toplumsal alanda şiddetin ve kaosun hâkim olması da aynı kanuna tabidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (sas), fitnenin gelişme evresini "emanetin kalkışı" ile alâkalı bir açıklamasında, zihin dünyasındaki tedricî değişimin sonuçta gündelik yaşamdaki hareketleri etkileyeceğini vermiştir.¹¹³ Emanet duygusunun kalkışını haber veren hadisin devamında Hz. Huzeyfe (ö. 36/656) da şu açıklamada bulunur: "Bir zaman geçirdim ki, hanginizle alışveriş yaptığımı önemsemezdim. Müslümansa dini onu bana çevirirdi (bana dürüst davranmasına sebep olurdu), Yahudi veya Hristiyan ise inancı onu bana çevirirdi. Bugün ise, sizden ancak falan ve falan ile alışveriş yapabiliyorum."¹¹⁴ Toplumdaki güven duygusunun azalması dürüstlüğü kalmaması olarak genel bir problemi işaret ettiği malumdur. Başka bir rivayette ise, Allah'ın bir kulu helak etmek istediğinde kalbinden sırasıyla hayâ ve emaneti aldığı, kalbine hıyaneti yerleştirdiği, kalbinden rahmetin alınmasıyla kişinin lanetlenmiş olacağı ve İslâmiyet bağının da çıkarılacağı haber verilir.¹¹⁵ Dolayısıyla insanların ve toplumların helak olmasında en büyük etken yine kendi davranış ve inançları olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda "mümin olarak sabahlayanın kâfir olarak akşamlaması" ifadeleri ile hak hukuk gözetilmeyeceği helal-haram duyarlılığının kalmayacağı, netice itibarıyla can ve malın mubah görüleceği, yalancılık, ihanet vb. nifak alameti davranışlar sergilenecektir. Her ne kadar iman olsa da iman sözden öte gitmeyecektir.¹¹⁶ Emniyet duygusu önemli bir husustur ki, bütün toplumun temeli aslında buna bağlıdır. Yönetimde, ticarete, sosyal ilişkilerde güçlü bağların kurulması ve güven duygusunun yerleşmesi çok önemlidir. İnsanların korku ve endişe içinde yaşam sürmeleri söz konusu olamaz. Mümin, inanan, güvenen ve güven veren kişidir. İslam toplumunun en mühim vasfı

¹¹¹ Buhârî, "Fiten", 5.

¹¹² Nahl, 16/ 91, İsra, 17/34.; İbn Mâce, "Fiten", 10; ayrıca bkz. Buhârî, "Salat", 20; Ebû Dâvûd, "Melahim", 17.

¹¹³ Buhârî, "Fiten", 13.

¹¹⁴ Buhârî, "Fiten", 13.

¹¹⁵ İbn Mâce, "Fiten", 27.

¹¹⁶ Bkz. Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; İbnu'l-Esir el-Cezerî, *Camiu'l-Usûl*, 15: 578.

güven toplumu olmasıdır. Bu öyle bir güven anlayışıdır ki din, dil, ırk fark etmeksizin muhataplarına güven aşıl原因 bir yapıya sahiptir.

2. 6. İltimasın (Kayırmanın) Artması

Bir toplumda ahde vefa, emanete riayet, hak-hukuka bağlılık, insanlar arasında dayanışma, saygı, hoşgörü gibi toplumsal yapının mayası gibi olan unsurlar kaybolduğunda sosyal sorunlar artış göstermektedir.¹¹⁷ Kaybedilen değerlerin en önemlisi adalet ve ehliyet duygusudur. Toplumun esası (el-adl esasü'l-mülk) adalet ve liyakat yerine hemşericilik, bölgecilik ve yakınlık ilişkilerine dayalı kayırma artış göstermişse sosyal sorunların ve şiddetin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Liyakat ve ehliyetin, güven ortamının olmadığı zamanda menfaat temini için her şeyi mubah görme ve karşındakinin hakkını gasp etmek, haksızlığa başvurma şiddetin nedenlerindedir. Liyakat ilkesinin en fazla arandığı alanlardan biri hiç şüphesiz idari ve hukuki alanlardır. Buralardaki iltimaslar toplumun felaketidir.¹¹⁸ Bununla birlikte eğitim, hukuk, sağlık, ticaret vb. toplumsal alanlarda işin ehline verilmesi, liyakatin öncelenmesi kişilerin gayretlerini taltif etme yanında sorunları azaltmaya yardımcı büyük bir etkidir. “Sizler benden sonra torpilli işler ve yadırgayacağınız bir takım işler göreceksiniz buyuran peygambere ashop bize ne yapmamızı emredersin dediklerinde” Hz. Peygamber, “haksız bir şekilde zulüm ve kayırma yoluyla da olsa sizden istediklerini verin kendinize ait olanı ise Allah’tan isteyin.”¹¹⁹ buyurmuş fitne zamanında liyakatin yerini adam kayırma alacağına işaret etmiştir.¹²⁰ Müslim’in Sahih’inde ise Peygamber döneminden sonra karşılaşılan kayırmanın idari ve mali işlerle ilgili olduğu ve bu durumun zulme sebep olduğu açıklanmaktadır. “İdarecilerin zulüm ve kayırması” babında Müslim bu hadislerle yer vermektedir.¹²¹ Bu noktada “filânı vali tayin ettiğın gibi beni de tayin etmez misin? diye talepte bulunan kişiye hitaben Allah Rasulü (sas), “Gerçekten siz benden sonra bir kayırmaya rastlayacaksınız. Kevser havuzunda bana kavuşuncaya kadar sabredin”¹²² sözleri ile iltimasın idareciler tarafından ortaya konulacağını fakat halkın sabretmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sabırdan kasıt itaatten çıkmamak, cahiliye ölümü üzere ölmek ve toplumsal birlikteliğe zarar vermemek içindir.¹²³

Bir toplumda işler liyakat ilkesine göre sürdürülmediğinde sorunlar kaçınılmaz hal alır. Aynı şekilde ceza, hukuk ve idari alanlarda kayırma olduğu sürece kampaşma ve kutuplaşma toplumsal dışlanmışlık süreç içinde biriken nefret patlaması ve şiddet eylemleri ile sonuçlanabilir. Bundan dolayı savaşıla, zorla elde edilen toprakların hâkimiyetini devam ettirmek ancak adalet ilkelerinin gözetilmesi ile mümkündür. Musannifler bu hadislerdeki iltimasın İslam toplumundaki fitnenin

¹¹⁷ İbnu'l-Esîr, *Camiu'l-Usûl*, 15: 545.

¹¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13: 6.

¹¹⁹ Buhârî, “Fiten”, 2; Tirmizî, “Fiten”, 25; İbn Mâce, “Fiten”, 21.

¹²⁰ Müslim, “İmâre”, 48.; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 9: 12.

¹²¹ Müslim, “İmâre”, 11.

¹²² Müslim, “İmâre”, 48; Tirmizî, “Fiten”, 25; Buhârî, “Fiten”, 2; İbn Mâce, “Fiten”, 21.

¹²³ Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 7. Baskı, Mısır: Matbaatü'l-kübra el-Emiriyye, 1323), 10: 168.

ortaya çıkması ile arasındaki bağa işaret ederler. Ancak idareci zulüm ve haksızlık hatta iltimasta bulunsa dahi toplumsal yapının istikrarının korunmasına ilişkin hadislere fiten literatüründe yer verirler. Buradan anlaşılıyor ki iltimas şiddete sebep olabilmekte ancak bu şiddetin toplumsal bir sorun haline gelmemesi için toplumun üzerine bir görev düşmektedir. Bu bağlamda, “cemaatten ayrılmamakla ilgili hadislere” yer vermek suretiyle idarecilerin zulmünden dolayı toplumsal parçalanmayı değil, idareci namaz kıldığı sürece ona itaat etmek gerektiği vurgulanmıştır.¹²⁴ İşte bütün bu durumlar karşısında insanların baskı ve eziyetlere maruz kalması özellikle inancının gereklerini yerine getirme noktasında zorluk yaşayacakları üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda rivayetlerde imanını muhafaza etmek elde kor ateş tutmaya benzetilmiş ve sabır telkin edilmiştir.¹²⁵

Hiz. Peygamber’in “ümmetim için ancak dalaletle düşüren liderlerden korkarım...”¹²⁶ sözleri bütün toplumu etkilemesi yönüyle kayda değerdir. Dalaletle düşüren devlet adamı, bidat, günah ve kötülüğe çağırان kişidir.¹²⁷ Zamanın çetin ve katlanılmaz oluşuna ilişkin rivayetlere yer verilirken, “İnsanların üzerine yağmurun bolluğu, fakat verimin azlığıyla aldatıcı yıllar gelecektir. O dönemde yalancı adam doğrulanacak, doğru adam yalanlanacak, hain adama güvenilecek, güvenilir adam hainlikle itham edilecek ve kamu işinde rüveydiba adam söz sahibi olacak. Hiz. Peygamber “Rüveydiba nedir” sorusunu “Önemsiz, bilgisi kıt adam” diye cevapladı.”¹²⁸ Bu sebeple hadisin bir olaydan çok bir olguyu ortaya koyduğunu düşünmek mümkündür.¹²⁹ Aynı şekilde Hiz. Peygamber “ümmetimin helaki bazı akılsız gençlerin elinden olacaktır”¹³⁰ sözleri ile gerçek manada gençlerin tesiri olsa dahi, akıl ve idrakten yoksun kimselerin yönetimde olması ve tasarrufları açısından çocuğa benzetme yapıldığını söylemek daha doğru olur.¹³¹ Aliyyü’l-Kârî, bu hadisi sahabe neslinin de içinde bulunduğu üzücü hadiseler üzerinden değerlendirmektedir.¹³² Çünkü liyakat sahibi olmayan kişilerin elde ettikleri konumlarla sosyal ve siyasî anlamda toplumların ve devletlerin maddi ve manevî yıkımlarına sebep oldukları ve olabilecekleri ortadadır. Buradan hareketle liyakat sahibi olmayanların toplumda önemli mevkileri işgal etmesi sorunların en büyüklerindedir. Hadiste “Hüsâletü’n-nâs”¹³³ şeklinde ifade edilen basit, değersiz, döküntü insanların söz sahipleri olması ve kayırma toplumsal felaketin habercisidir.¹³⁴ Hiz. Peygamber’in Cibril hadisinde kıyamet alametleri içinde

¹²⁴ Müslim, “İmâre”, 13.; Aliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 6: 2396; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 13: 6.

¹²⁵ Tirmizî, “Fiten”, 73.

¹²⁶ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 33. “Ümmetim için korktuğum şey dalaletle düşüren devlet adamlarıdır. Allah’ın emri gelinceye kadar ümmetimin içinden bir grup, apaçık bir şekilde hak üzere devam edecek ve onları terk edenler onlara zarar veremeyecektir.”

¹²⁷ Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 6: 483-484, 537..; Tirmizî, “Fiten”, 72.

¹²⁸ İbn Mâce, “Fiten”, 23.

¹²⁹ Sarp, “Fiten ve Melâhim Edebiyatı”, 30.

¹³⁰ Buhârî, “Fiten”, 3.

¹³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 13: 9.

¹³² Aliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih*, 8: 3386.

¹³³ İbn Mâce, “Fiten”, 10.

¹³⁴ Bkz. Çakın, “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumsal Çöküş”, 14.

zikredilen çobanların önemli mevkileri işgal etmeleri tespiti bu bağlamda düşünülebilir.

2. 7. Nefret Dili ve Ötekileştirici Üslup Kullanımı

Toplumsal hayatta şiddetin çeşitli türlerine rastlanmaktadır. Ancak yıkıcılığı derin izler bırakan ve etkisi uzun süren bazen fiziksel şiddet öğelerinden daha kötü sonuçlara kapı aralayan şiddet ise dilsel/sözel şiddettir.¹³⁵ Günümüzde nefret söylemi olarak ifade edilen ve kişi ya da grupların birbirlerine hakaret ve iftiralara dair olan sözel şiddet ilk sırada sayılabilir. Medyatik şiddet olarak tanımlanan bu tür kısa zamanda büyük kitleleri tahrik edebilmektedir.¹³⁶ Bu noktada sosyal problemlerin bir an önce çözümlenmesi ve mevcut şartların daha kötü hal almaması için “fitne zamanında dilin kılıçtan keskin olduğuna” dikkat çekilerek, “fitne döneminde dili tutmak”¹³⁷ başlığı altında zikredilen hadisler önemli yer tutmaktadır. İbn Mâce, “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin veya sussun.”¹³⁸ hadisini fiten literatürü içinde değerlendirmesi Müslümanın duyarlı bir şekilde davranarak özellikle fitne dönemlerinde toplumsal çatışmalara sevk edecek söylemlerden uzak kalması gerektiğini göstermektedir. Hadisteki sukut ifadesi boş konuşmalar, tahrik edici ve nefret uyandıran zararlı söz söylemesin anlamında değerlendirilebilir.

“İleride sağır, dilsiz ve kör bir fitne ortaya çıkacak; kim ona yaklaşırsa fitne onu kendine çeker. O dönemde dilini kullanmak kılıç kullanmak gibidir.”¹³⁹ diğer rivayette ise, “İleride Arapları kaplayan bir fitne olacaktır. O fitnede öldürülenler cehennemdedir. O fitnede dil, kılıç darbesinden daha şiddetlidir.”¹⁴⁰ Bu kişilerin ateşte olmalarının sebebi, dünya için öldürülmeleri, şeytana ve nefislerine uymalarıdır.¹⁴¹ “Kör fitne” den maksat, insanların gözünü köreltip hakkı görmelerine mâni olan fitnedir. “Sağır fitne” den maksat, fitnenin, insanların kulaklarını, hakkı ve nasihati duymayacakları şekilde sağır etmesidir. Kâdî İyâz ve Aliyyü'l-Kârî, fitnenin kör ve sağır oluşunu şöyle izah etmektedir: “Fitnenin hiçbir çıkış yolu görülmeyecek ve yardım etmek isteyenlerin sesi duyulmayacak bir şekilde olmasıdır. İnsanlar, o fitne içerisinde basiretlerini yitirecekler, hak olan sözleri duyup düşünmek ve kendilerine edilen nasihatleri dinlemekten kaçınacaklar, bu nedenle hakkı söyleyene eziyet edilecek.”¹⁴² Bu öyle sosyal bir kargaşa ki insanlar hakka kulak vermeyecek ve taassuba kapılacaklar, ağızlarından

¹³⁵ İmran Karabağ, *Dil ve Şiddet*, (İstanbul: İkaros Yayınları, 2010).

¹³⁶ David Trend, *Medyada Şiddet Efsanesi*, Çev. Gül Bostancı, (İstanbul: YKY, 2008).

¹³⁷ İbn Mâce, “Fiten”, 12; Bu bab içinde yine ibadetleri yerine getirmek kadar önemli bir hususa işaret edilmiştir. Muaz b. Cebel’in, Hz. Peygamber’e kendisini cennete yaklaştırıp cehennemden uzaklaştıracak amelleri sorması üzerine Rasulullah (sav), İslâm’ın temel ibadet esaslarına işaret ettikten sonra hayra ve kurtuluşa erişmenin yolunun dile hâkim olmak olduğunu haber verir.

¹³⁸ İbn Mâce, “Fiten”, 12.

¹³⁹ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 3.

¹⁴⁰ İbn Mâce, “Fiten”, 12.; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 8: 3396.

¹⁴¹ İslam uleması ilk dönemdeki yaşanan siyasi gerilimin etkisini bertaraf etmek için bunu içtihat ile açıklamayı benimsemişlerdir. Nevevî, *el-Minhâc*, 18: 217-221.

¹⁴² Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 8: 3398.; Kayapınar-Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 14: 343-345.

hak ve adalet namına bir söz çıkmayacaktır.¹⁴³ Aliyyü'l-Kârî'nin, Mirkât'ta naklettiği açıklamalara göre, halkın dedikodusunu yapmak, fitneye karışanların lehinde veya aleyhinde konuşmak, bir tarafı kötülerken bir tarafı övmek suretiyle iki gruptan birini ta'n etmek, hep bu yasağa girmektedir. Hatta zalim idarecilere haber götürüp (ispiyonculuk yapmak) da bu yasağın kapsamındadır. Zira bu davranış idarecinin öfkesini kabartarak öldürme, hapis, sürgün vs. pek ciddi öyle fenalıklara sebep olur ki, kılıç kullanmak bu kadar tesir edemez.¹⁴⁴ Dil kılıçtan keskindir, zira kılıç vurulduğunda bir kişiye etki eder, oysa dil bin kişiye tesir eder.¹⁴⁵ "Dilin kılıç darbesinden şiddetli olması" Kurtubî (ö. 671/1273) tarafından şöyle açıklanmıştır: "Fitne zamanında yalan söylemek, bilgi toplamak ve nakletmek kılıçtan daha zararlıdır. Çünkü bu tür davranışlar kin ve düşmanlık doğurur, fitnenin artmasına sebep olur."¹⁴⁶ Buradan hareketle Hz. Peygamber'in fitneyi karanlık gecelere benzetmesi manidardır. Zira karanlık gecelerde bir şeyi iyi görmek, iyiyi kötüden ayırmak mümkün olmadığı gibi fitne dönemlerinde de haklı ve haksızı ayırmak pek mümkün olmamaktadır.¹⁴⁷ Söz söylemenin bir sorumluluk ve vebal olduğu, bütün kötülüklerin söz ile başlamasından ötürü, söz kasıtsız dahi söylene bazen tafisi mümkün olmayan sonuçlara götürdüğü unutulmamalıdır. Özellikle şiddet ortamlarında dil vs. propaganda unsurları bu bağlamda daha hassas kullanılmalıdır. Kin, husumete yol açacak sözleri kullanmak bir yana ihtilafları devamlı gündeme getirmek, kapanan yaraları tekrar kaşımak huzur ve sükûnete engel olan, tefrika ve şiddeti körükleyen en büyük etkendir. Böylesi durumlarda itidali korumanın zor olduğu, bir barış yapılmış olsa dahi eski meselelerin sürekli gündeme gelme ihtimalinden dolayı bu anlaşma "karanlık üzerine sulh" yapma şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Sünnet ideal toplum oluşturmayı hedeflerken toplumsal çatışmalara ve şiddete sebep olacak unsurları yasaklamaktadır. "Fitne zamanında (fitneyi körükleyecek) söz söylemekten kaçınmak gerekir."¹⁴⁹ uyarısı bu bağlamda önem arz etmektedir. Sünnetin mahiyetine ilişkin bir bölümde (Kitabu's-sünne) Ebû Dâvûd'un zikredilen hadise yer vermesi toplumsal huzurun temini ile nebevî telkinler arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Toplumsal sorunları tetikleyecek meselelerde haberin kaynağını sorgulamak ve karizmatik şahsiyetlerin söylemlerinde temkinli davranması önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. İlgili hadislerden özellikle ilk dönem Müslümanları arasında kamplaşma ve ayrışmaların olduğu dönemde dilsel tahriklerden uzak kalarak sorunların bir an önce çözülmesine katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır. Bu durumun ilk örneklerinden biri de Hz. Hasan'ın arabuluculuk için uzlaşmacı bir tavır benimsemesidir.¹⁵⁰ Nefret

¹⁴³ Bkz. İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Usûl*, 15: 604.

¹⁴⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 8: 3396-3397.

¹⁴⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 6: 403.

¹⁴⁶ Azîmâbâdî, *Avnu'l-mabûd*, 11: 347.

¹⁴⁷ Bkz. İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Usûl*, 15: 552.

¹⁴⁸ İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Usûl*, 15: 621.; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 2: 635.; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 8: 3391.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13.

¹⁵⁰ Buhârî, "Fiten", 10.

dili ve ötekileştirici üslubun hâkim olduğu toplumsal yapıda huzurun yerini kaos ve kutuplaşma almaktadır. Kutsal değerlerin tahkir edilmesi, hakaret içerikli söylemler, iftiraların yanı sıra etnik, bölgesel, dini vb. bütün unsurlarıyla dilsel şiddet, etkileri uzun süren ve yol açtığı tahribatın tamiri zor bir durumdur.

2. 8. Can ve Mal Dokunulmazlığının Tehlikeye Düşmesi

Fiten rivayetlerine bakıldığında Müslümanların kanlarının birbirlerine helal olmadığı dolayısıyla kan akıtmanın haramlığına dair vurgu göze çarpmaktadır. Tirmizî, fiten hadisleri içine Hz. Osman'ın şehadeti olayına işaret eden rivayeti almak suretiyle hem fitnenin haksız öldürme hem de sahabe arasında yaşanan olumsuz olaylar olduğu anlamı ile irtibatlandırılarak zikretmiştir.¹⁵¹ Veda hutbesinde vurgulanan temel ilkelerin, "Şu şehriniz ve şu gününüz nasıl mukaddes ise, canlarınız mallarınız ve ırzlarınız da öyle mukaddestir. Her türlü tehlikeye karşı korunmuştur..."¹⁵² sözleri bu bağlamda toplumun temelini sarsacak meseleleri ele alırken değerlendirildiği görülmektedir. Toplumsal sorunlara sebep olan ve büyük günahlar arsında zikredilen zina yapmak, içki içmek, hırsızlık yapmak, başkasına ait bir malı gasp etmek mümin olma vasfı ile bir araya gelemez.¹⁵³ Özellikle toplumsal zararları olan hususlarda Rasulullah'ın (sas) "leyse minna/bizden değildir" uyarıları zahir anlamından ziyade tehdit anlamı olduğu düşünüldüğünde, mümin bilincine ve davranışına yaraşmayan tavırlar peygamber sünnetinden uzaklaşmanın alametleri olarak görülmektedir.¹⁵⁴ Buhârî, "benden sonra birbirinin boynunu vuran kâfirlere dönmeyin"¹⁵⁵ sözünü fitneyi önlemek ve Müslümanın fitneye sebep olacak durumlardan uzak kalması konusuna ayırmıştır. Müslümanın Müslümana hakaret etmesinin fık, onunla savaşmasının küfür olduğu, Müslümanların can, mal ve ırzlarının birbirine haram oluşu ve birbirinin boynunu vurarak küfre dönmekten kaçınmaya dair rivayetler bu bâb içinde zikredilir.¹⁵⁶ Allah Rasülü (sas) muhatabın zihnindeki hürmet ve dokunulmazlık telakkisinden hareketle ve eşsiz bir üslupla, korunması gereken temel hakların da bu şekilde mukaddes olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵⁷ Özellikle son yüzyıllarda Müslümanlar arasındaki mücadelede her taraf kendini Müslüman ilan ederken ve karşıdakini tekfir eder hale gelmiştir. "Lâ ilâhe illallâh diyene dokunmamak"¹⁵⁸ gerektiği ilkesi tekfir temelli şiddetin önüne geçebilme noktasında esas kabul edilmelidir. Bu çerçevede haksız yere bir mümini öldürenin farz ve nafil hiçbir ibadetinin kabul

¹⁵¹ Tirmizî, "Fiten", 1. Hz. Osman evi kuşatıldığı gün insanlara 'Allah için size haber veriyorum. Rasulullah'ın "Müslüman kişinin kanı ancak üç durumdan biriyle helal olur: Evlendikten sonra zina etmesi, müslüman olduktan sonra dinden dönmesi ve haksız yere adam öldürmesi sebebiyle öldürülmesi" buyurduğunu bilir misiniz? Allah'a yemin ederim ki, ne cahiliyede, ne de müslüman iken zina etmedim. Rasulullah'a biat ettiğimden beri dinden dönmedim ve Allah'ın haram kıldığı cana da kıymadım. (O halde) beni hangi sebeple öldürecekleriniz?" dedi."

¹⁵² Tirmizî, "Fiten", 2.

¹⁵³ İbn Mâce, "Fiten", 3; Buhârî, "Eşribe", 1.

¹⁵⁴ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Şerhu İbn Mâce*, (Beyrut: Daru'l-cil, t.y.), 2: 460.

¹⁵⁵ Buhârî, "Fiten", 8.

¹⁵⁶ Buhârî, "Fiten", 8.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 27.

¹⁵⁸ İbn Mâce, "Fiten", 1-2.

edilmeyeceği, mümini kasten öldürenin cehennemlik olacağı ve adam öldürme ile ilgili ayetlerin¹⁵⁹ nüzul sebeplerini açıklayan şu rivayet dikkat çekmektedir. “Benim şu ümmetim, merhamet edilmiş bir ümmettir. Ona ahirette azap yoktur. Onun dünyadaki azabı, fitneler, zelzeleler ve birbirini öldürmeleridir.”¹⁶⁰ Hz. Peygamber, ümmetinin kıtlık ve düşman ile helak olmayacağını, ancak birbirleri sebebi ile helak edileceklerini, ümmeti arasına kılıç konulduğunda bir daha kaldırılmayacağını haber verir.¹⁶¹ Aliyyü'l-Kârî, “Muaviye’den bugüne kadar kimse bundan kurtulmuş değildir” değerlendirmesiyle ilk dönemde Müslümanlar arasında çıkan mücadeleleri bu hadis bağlamında ele alır. Hadislerdeki vurgulardan hareketle kişilerin can, mal, ırz, namuslarının koruma altına alındığı anlaşılmaktadır. Bunlar dinin korunmasını garanti altına aldığı zarurat-ı hamse olarak isimlendirilmiş, İslam’ın ve İslam fıkhnın temelleri bu ilkeler üzerinde şekillenmiştir.¹⁶² Bu ilkelerin garanti altına alınmadığı ve karşılıklı olarak saygı duyulmadığı toplumsal yapıda huzur ve istikrarın varlığından söz edilemez. Bundan dolayı musannifler fitneyi hem sebepleri hem de sonuçları açısından bir bütün olarak değerlendirmişlerdir. Yani toplumun huzurunu bozacak her türlü söylem ve davranışın toplumsal şiddet içinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Fiten hadisleri içinde dikkat çeken hususlardan biri de silah kullanımına ilişkin rivayetlerdir. “Bize silah çeken/doğrultan bizden değildir”¹⁶³ hadisi yanında şaka yoluyla da olsa kardeşler arasında yanlış anlama veya korkutmaya sebebiyet verecek şekilde silah doğrultma, silahı elden ele vermek ve silahla şakalaşmak yasaklanmıştır.¹⁶⁴ Müslim’de geçen, “kim kardeşine silahla işarette bulunursa melekler ona lanet eder”¹⁶⁵ hadisi de kardeşler arasını bozabilecek durumun vahametini anlatmaktadır. Bu tavırlar kişiyi İslam dairesinden çıkarmamakla birlikte kardeşliği ve güveni ortadan kaldırmaya sebep olacak davranışların mübalağalı bir şekilde ifade edildiği söylenebilir. Toplumsal şiddetin araçlarından biri olan silah, haklar güvence altına alınmadığı veya hukuki yaptırımlar yeterli olmadığı için en fazla başvurulan bir yoldur. Özellikle Müslüman toplumlar açısından düşünüldüğünde sorunları çözme yöntemi olarak silaha başvurmak, kan

¹⁵⁹ Furkân, 25/68, 70; Nisâ, 4/93; Zümer, 39/53.

¹⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 7; bkz. Tirmizî, “Fiten”, 14; Rasûlullah (sas), bir gün namaz kıldı ve o namazı uzattı. Bunun üzerine Ey Allah’ın Rasûlü bu güne kadar kılmadığın uzunlukta bir namaz kıldın denilince, Rasûlullah (sas), “Evet bu; korku ve ümit namazı idi. Bu namaz içerisinde ben Allah’tan üç şey istedim ikisini bana verdi; birini vermedi. Allah’tan ümmetimi kıtlıkla helak etmemesini istedim bunu bana verdi. Düşman güçlerinin ümmetimin başına musallat olmamasını istedim, bunu da bana verdi. Üçüncü olarak da ümmetimin birbirine düşürülmemesini istedim bunu bana vermedi” dedi. Müslim, “Fiten”, 5.; Peygamberin duasının kabul edilmemesi ve müslümanlar arasında yaşanan üzücü hadiseler peygamberin fitne ile ilgili mucizeleri kapsamında ele alınmıştır. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 18: 223.

¹⁶¹ İbn Mâce, “Fiten”, 9; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtilh*, 8: 3401.

¹⁶² Bkz. Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Trc. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: TDV Yay., 2001), 414; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, Trc. Ruhi Özcan, (İstanbul: MÜİFV Yay., 1993), 353-355.

¹⁶³ Buhârî, “Fiten”, 7; ayrıca bkz. Müslim, “İman”, 42; Tirmizî, *Hudud*, 26. Bu hadislerin yorumu sadedinde Muhammed Esed’in, *İslam’da devlet yönetimine ilişkin değerlendirmeleri için Bkz. Muhammed Esed, İslam’da Yönetim Biçimi*, Trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, t.y.), 55.

¹⁶⁴ Buhârî, “Fiten”, 7; Ayrıca bkz. Tirmizî, “Fiten”, 4-5; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 93.

¹⁶⁵ Müslim, “Birr”, 35.; Tirmizî, “Fiten”, 4-5; Mübârekpûri, *Tuhfe*, 6: 379.

akıtmak, problemlerin çözümüne katkı sağlamayacaktır.¹⁶⁶ “Kılıçları köreltme ya da tahtadan kılıç edinme” tavsiyeleri silahı sorunların çözümünde asıl unsur olarak görmemek anlamında değerlendirilmelidir.¹⁶⁷

2. 9. Herc: İç Savaş/Soykırım

Baskı, işkence ve sınama gibi anlamları yanı sıra fitne denilince ilk akla gelen anlamlarından biri de öldürme olaylarındaki artıştır. Can ve mal güvenliğinin kalmadığı bir dönemde öldürmeler sıradan bir hal alır. Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), herc'i fitne ve Müslümanlar arasındaki savaş olarak tanımlamıştır.¹⁶⁸ Bu sebeple olsa ki ilk hicrî asırda meydana gelen ve çok sayıda Müslümanın ölmesine sebep olan olaylar herc ve fitne kavramlarıyla dile getirildiğini zikretmiştik. Bu olayların Hz. Peygamber tarafından verilen haberlerin gerçekleşmesi şeklinde mucize olduğu kabulü ön plana çıkmaktadır.¹⁶⁹ “Nefsimi kudret elinde tutan Allah'a kase ederim ki, insanlar öyle bir devir yaşayacaklar ki, katil niçin öldürdüğünü, maktul niçin öldürüldüğünü bilmeyecek.” “Bu nasıl olacak?” diye sorulduğu zaman Hz. Peygamber şu açıklamayı yapar: “İşte bu herc'tir. Buna bulaştıktan sonra ölen de öldüren de ateştedir.”¹⁷⁰ Hz. Peygamber, Müslümanların birbirlerine zarar verecek davranışlara düşmemeleri için, özellikle fitnenin bu yönüne dikkat çekerek herc'in ne olduğu sorusuna, “Öldürme, öldürme (katl)!”¹⁷¹ diye cevap vermektedir. Herc kavramındaki bir şeyi çok yapma manasından hareketle insanlar arasında öldürme olayları artacak ve kişi/grupların davasının ne olduğu ne için öldüğü bilenemeyecek hale gelecektir.¹⁷² Fiten rivayetleri içinde kıyamet öncesinde yaşanacak büyük savaşlara dair haberler düşünüldüğünde bunun sıradan bir öldürme değil, toplu öldürmeler (soykırımlar) manasına geldiği söylenebilir. Bunun sebebi iç savaşların ve çatışmaların kitlesel eylemler oluşudur.¹⁷³ Topyekûn şiddet halinde ise insanlar hakkı sorgulamayı bir tarafa bırakarak tüm dokunulmazlıklara; en başta yaşam hakkına kolayca saldırabilirler. Durum öyle hal alır ki gayr-i Müslim unsurlara dahi yapmayacağı bir kötülüğü kendisi gibi inandığını ve hak üzere olduğunu söyleyen Müslüman kardeşine yapabilir. Bu noktada, “benden sonra birbirinin boynunu vuran kâfirlere dönmeyin”¹⁷⁴ hadisinde haksız öldürme eylemi kâfirlere nispet edilerek bu durumun Müslümana yaraşmayacağı eşsiz bir üslupla aktarılmıştır.¹⁷⁵ “Ümmetin birbirini helak etmesi”¹⁷⁶ bâbında Hz. Peygamber'in helak, fesat, tefrikadan ümmetinin muhafazası için Allah Teâlâ'ya dua ettiği ancak olumsuz karşılık verildiği rivayet edilmektedir. Ebû Hureyre'nin, “(Kıyamet) Zaman yaklaşacak, ilim azalacak, fitneler ortaya çıkacak, cimrilik artacak ve herc

¹⁶⁶ Bâğî olanlar karşı yürütülecek mücadele de temel prensip kardeşliği sağlamaya matuftur. Hucurat, 49/9.

¹⁶⁷ Tirmizî, “Fiten”, 33.; Nevevî, *el-Minhâc*, 9: 223-224.

¹⁶⁸ Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 8: 3387.

¹⁶⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, 13: 217-221.

¹⁷⁰ Müslim, “Fiten”, 18; Buhârî, “Fiten”, 9-10.

¹⁷¹ İbn Mâce, “Fiten”, 26.

¹⁷² Müslim, “Fiten”, 49; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 8: 3387.

¹⁷³ Müslim, “Fiten”, 17.

¹⁷⁴ Buhârî, “Fiten”, 8, “İlim”, 44; Müslim, “İman”, 29; Tirmizî, “Fiten”, 28.

¹⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 27.

¹⁷⁶ Müslim, “Fiten”, 5.

çoğalacak..."¹⁷⁷ rivayetinde ise ilim azalacak, cimrilik artacak ziyadeleri görülmektedir. Kıyamete yakın öldürmelerin artacağı bu dönemde Müslümanların birbirini öldüreceği, akılsız kişilerin toplumun önde gelenleri olacakları¹⁷⁸ bu sebeple anarşi ve kargaşanın eksik olmayacağı anlaşılmaktadır. Kişi bir anlamda kendisini ölen-öldürülen arasında bulacaktır. Anarşinin egemen olması, emniyetin ortadan kalkması, ne zaman, nerede başına bir musibet geleceğinden emin olunmayacak kadar güven duygusunun kaybolması kısaca sosyal düzenin yok olması halidir.¹⁷⁹ Ebû Dâvûd'un rivayet etmiş olduğu hadiste ise, Hz. Peygamber ile Ebu Zer arasında geçen diyalogda "...bir mezarın kıymeti bir köle kıymetini bulacak derecede çok insanın ölümü ile karşılaşırsan halin ne olur?" sözleri de ölümün artacağı, bundan dolayı mezar fiyatlarının artması sebebiyle kişi kölesini satın mezar alacak/hazırlatacak duruma gelecektir.¹⁸⁰

Ölümlerin bu derece arttığı bir ortamda yaşanan hadiselerden uzak kalmak, bunlara şahit olamamak için kabirdekilerin yerinde olma temenni edileceği, 'ölseydim de bu günlere şahit olmasaydım' düşüncesinin hâkim olacağı anlaşılmaktadır.¹⁸¹ Buhârî ve diğer kaynaklarda geçen bir rivayette Hz. Peygamber (sas) fitne zamanında yaşanacakları şöyle ifade eder: "Bir insan, ölmüş bir kimsenin kabrine uğrayınca, 'Bunun yerinde keşke ben olsaydım' diye temenni etmedikçe kıyamet kopmaz."¹⁸² Müslim ve İbn Mâce'de yer alan bir rivayette¹⁸³ bu temenninin dindarlık sebebiyle olmayıp, maruz kalınan belalar, çekilen sıkıntılar sebebiyle olduğu açıklanmaktadır. Durum böyle olsa da, elde ateş tutmak kadar zor olan musibet dolu devirlerde, Müslümanların nasıl tahammül edecekleri ve sabır gösterecekleri, Hz. Peygamberin kavmi ile olan mücadelesi ve maruz kaldığı zor durumlar zikredilmek suretiyle ifade edilmektedir.

Toplumdaki karışıklık ve öldürme olaylarının çokluğu anlamı yanı sıra herc kelimesi, gayr-ı meşru davranışlardaki aşırılık¹⁸⁴ olarak anlaşılınca bu dönemdeki ibadetin değerli olması, çok az kimse hariç insanların ibadetten gafil olmaları sebebiyledir.¹⁸⁵ Bu şartlar altında kulluk vazifesini yerine getirme ise çok zor olacaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber herc zamanındaki ibadetin önemini, "Herc döneminde ibadet, bana hicret etmek gibidir"¹⁸⁶ sözleri ile ifade etmişlerdir. Aynı şekilde insanın ailesi, komşuları ve malı ile olan fitnesine ibadetin, marufu emretmenin ve kötülükleri yasaklamanın kefaret olacağı¹⁸⁷ ifade edilmiştir.

¹⁷⁷ Buhârî, "Fiten", 25.

¹⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13: 9.

¹⁷⁹ Bkz. İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Usûl*, 15: 602.

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Fiten", 2; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Usûl*, 15: 547.

¹⁸¹ Buhârî, "Fiten", 25.

¹⁸² Buhârî, "Fiten", 23.

¹⁸³ İbn Mâce, "Fiten", 24.

¹⁸⁴ İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Usûl*, 15: 540.

¹⁸⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 9: 302.; 18: 288.

¹⁸⁶ Tirmizî, "Fiten", 31.

¹⁸⁷ Buhârî, "Fiten", 17; Müslim, "Fiten", 7; Tirmizî, "Fiten", 71.

2. 10. Sosyo-politik Olaylar Karşısında Sükûneti Muhafaza Etmek

Fiten literatürü içindeki temel vurgulardan biri de musibet karşısında sabretmeye yöneliktir.¹⁸⁸ Bu bağlamdaki rivayetlerde Hz. Peygamber'den sonra sosyal, siyasi ve dini alanda hoşnut olunmayacak davranışlar görüleceği ve kayırmaların artacağı zikredilmektedir. "Bize ne tavsiye edersiniz?" sorusuna karşı Allah Rasulü (sas), "yöneticilere karşı vazifelerinizi (onların hakkını) eda edin, haklarınızı Allah'tan talep edin"¹⁸⁹ cevabını vermektedir. Dünyevi muamelelerde haksızlıkların olabileceği, ancak kötü gidişattan en az zararla kurtulabilmek için sabır, idarecilerin yanlış davranışları neticesinde isyana kalkışmamak, verilene rıza gösterme ve bununla birlikte Allah'a yönelme tavsiyeleri ön plana çıkmaktadır. Aksi halde kişinin cahiliye ölümü üzere öleceği ikazı yer alır. Elbette burada kastedilen kişinin kâfir olarak öleceği değil, ancak -siyasi iradeye karşı duruşunun sonunda-günahkâr olarak can vereceğidir.¹⁹⁰ Fitne dönemindeki anlatımlardan hareketle mutlak bir pasif duruştan söz etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü Müslümanın daima aklın ve dinin iyi gördüğünü emretmesi zalim de olsa idarecilerin karşısında doğruluk ve adalet ilkelerinden ayrılmaması gerektiği Kur'an ve sünnetin temel ilkesidir. Zira sabır, ilahlaşan tâğutlar karşısında hak sözü söylemeye, marufu emretmeye engel değildir.¹⁹¹ Salt olarak ne inziva ne de marufu emretme ilkelerine sarılmak uygun olmayacaktır. Bundan dolayı sabır, kendisi ve ailesi için elinden bir şey gelmeyen, korkan kimseler içindir.

Sabır telkinleri ile birlikte özellikle fiten edebiyatının ortak rivayetlerinden biri de toplumsal sorunlar karşısındaki tavra ilişkindir. Rivayetlere bakıldığında sorunların bir an önce çözüme kavuşturulması, kargaşanın yayılıp büyütülmemesi istenmektedir. "Ya Rasulullah, evime girip beni öldürmek için elini kaldırırsa, ne dersin?" diyen sahabiye, Rasulullah "Âdem'in oğlu Habil gibi ol!"¹⁹² buyurarak olabildiğince uzak durmak gerektiğine işaret edilmiştir. "Öldürmektense ölümü tercih et."¹⁹³ mealindeki beyanlarda Hz. Peygamber (sas), fitneye bulaşmamanın ehemmiyetini vurguladığı anlaşılmaktadır. Ebu Musa'dan (ra) gelen bir rivayet

¹⁸⁸ Tirmizî, "Fiten", 73.

¹⁸⁹ Nesâî, "Âdâbu'l-Kudât", 4; Buhârî, "Fiten", 1; Tirmizî, "Fiten", 25.

¹⁹⁰ İslam âlimleri, sultana uymanın, itaatten çıkarak anarşiye sebep olmaktan daha hayırlı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Zira bu durum kan akmasına engel olmakta ve fitnenin uyanmasını önlemektedir. Ancak sultanın küfrünü açıkça ortaya koyması halinde durum değişir, o zaman isyan hak olur. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8: 8; Aynî, *Umdu'tü'l-kârî*, 20: 60.

¹⁹¹ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Çev. Bünyamin Erul, 4. Bsk., (İstanbul: Nida Yayınları, 2013), 208.; İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Camîu'l-Uşûl*, 15: 551.

¹⁹² Müslim, "Fiten", 3; Ebû Dâvûd, "Fiten", 2; Tirmizî, "Fiten", 33. "Şüphesiz, kıyametin hemen önünde karanlık gecenin parçaları gibi büyük fitneler çıkacaktır. O fitnelerde kişi, mü'min olarak sabahlayıp, kâfir olarak akşamlayacak; mü'min olarak akşamlayıp, kâfir olarak sabahlayacaktır. O fitnelerde, oturan ayakta durandan, yürüyen koşandan hayırlıdır. Yaylarınızı kırınız, kirişlerinizi parçalayınız, kılıçlarınızı taşa vurunuz. Eğer sizden birinizin evine girilse, Âdem'in iki oğlundan hayırlısı gibi olun." İnsanların fitne döneminde mümin olarak sabahlayıp, kâfir olarak akşamlaması, sözünde durma-bozma, emanet-hıyanet, iyilik-kötülük, sünnet-bidat, iman-küfür durumlarındaki kararsızlık, sözlerindeki sapma ve fiillerindeki çeşitlilik olarak anlaşılmıştır. Bkz. Azîmâbâdî, *Avnu'l-mabûd*, 11: 333-337; Nevevî, *el-Minhâc*, 13: 217.; Konuya dair çalışma için bkz. Cevdet Said, *Ademoğlunun İlk Mezhebi-İslâmî Hareketin Şiddet Sorunu-*, Halil İbrahim Kaçar (çev.), 5. Bsk., (İstanbul: Pınar Yay., 2016).

¹⁹³ Ebû Dâvûd, "Fiten", 2.

şöyledir: “Önünüzde karanlık gece parçaları gibi fitneler var. O fitneler geldiği zaman kişi, mü’min olarak sabaha erer de akşam oluncaya kadar kâfir olur. Orada oturan ayakta durandan; ayakta duran yürüyenden; yürüyen de koşandan hayırlıdır.” dinleyenler: “Bize ne emredersiniz?” dediler. Hz. Peygamber (sas), “Evinizin demirbaşları olun” cevabını verdi.¹⁹⁴ Şârihler “evlerinize çekilin” emrini, zaruri olmayan işler dışında, halkla irtibatı kesmek şeklinde anlarlar. Zaruri temaslardan vazgeçilmemesi gerektiğini de belirtirler. Yukarıdaki rivayette de görüldüğü üzere, mücerred bir eve çekilme yeterli değildir. Elini şerden uzak tutan kurtulur¹⁹⁵, merakla yaklaşanı ise fitne içine çeker¹⁹⁶ sözleri de bu dönemdeki tavır ortaya koymaktadır. “Fitne zamanında oturanın ayaktakinden, ayaktakinin yürüyenden, yürüyenin koşandan hayırlı” olduğu teması dikkat çekmektedir. Bu çerçevede sosyal olayların insanı hemen içine çekme özelliğinden olsa gerek ki “fitneye yaklaşan fitnenin hedefi olacağı ifadesi yanı sıra kim fitneden kaçacak yer bulursa hemen sığınsın” uyarıları yer almaktadır.¹⁹⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber (sas) “fitnelerin şerrinden Allah’a sığınıyorum”¹⁹⁸ duasıyla fitneden uzak kalmanın hem fiilen hem de dua yoluyla olması gerektiğine işaret ederek, “bahtiyar kimse fitneden uzak kalandır” buyurmuşlardır.¹⁹⁹ Fitneye karışmamak için hadislerde ifade edilen bir tedbir de dağa çekilmektir.²⁰⁰ Fitne çıktığı zaman dağa çekilmek, eve kapanmak, silah edinmemek gibi emirler, aslında bozulmuş olan içtimâî durumun daha da kötüye gitmesini önlemek içindir. Fitne ateşinin yandığı yerde sönmesi, onun üzerine gitmemeye bağlıdır. Söndürmeye gücü yetmeyenlerin buna onu daha da arttıracaktır. Âlimler toplum içinde kalındığında iç savaş ve kargaşaya karışacağı kesin ise uzlete çekilmenin daha faziletli olduğu kanaatinde olduklarını söylemiştir.²⁰¹ Özetle fitne zamanında, kılıçları köreltme ya da tahtadan kılıç edinme²⁰², kendisini öldürecek kimseye mukabelede bulunmama²⁰³, haksızlık ve zulme karışmamak için uzlete çekilmek²⁰⁴ evdeki kilim gibi²⁰⁵ evin demirbaşı

¹⁹⁴ İbn Mâce, “Fiten”, 10.

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1.

¹⁹⁶ Buhârî, “Fiten”, 9.

¹⁹⁷ Buhârî, “Fiten”, 9; Müslim, “Fiten”, 3; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2.; Nevevî, *el-Minhâc*, 18: 217.

¹⁹⁸ Buhârî, “Fiten”, 15.

¹⁹⁹ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2.; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefââtih*, 8: 3401.

²⁰⁰ “Ey Allah’ın Resulü, bu durumda ne yapmamızı emredersin?” sorusuna Hz. Peygamber’in (sas) verdiği cevap şudur: “Kimin dağda develeri varsa onların peşine düşsün, kimin de davarı varsa, davalarının yanına gitsin. Kimin de (ekim) arazisi varsa o da çiftinin başına çekilsin...” Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2; Müslim, “Fiten”, 3; Kastallânî (ö. 923/1517), hadiste öldürülenin de karşısındakini öldürmek istemesi sebebiyle cehennemlik olacağına haber verilmesini, kişinin bir işi yapmasa bile, azmetmesi sebebiyle cezalandırılacağına delil getirir. Bkz. Azîmâbâdî, *Avnu'l-mabûd*, 11: 350.

²⁰¹ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10: 187.

²⁰² Tirmizî, “Fiten”, 33.

²⁰³ İbn Mâce, “Fiten”, 10.

²⁰⁴ Buhârî, “Fiten”, 14; Nevevî, “Günaha düşmeyeceğine inanan kişinin halkın arasına karışması daha doğrudur” der. İbn Hacer’in verdiği bilgilere göre, âlimlerin çoğu İslâmî bilgilerin öğrenilmesi ve müslümanların sayısının artması gibi sebeplerle halkın içine karışmayı doğru bulmuşlardır. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11: 332.

²⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2.

olmak²⁰⁶, ölüm gelinceye kadar ağaç köklerini kemirmek suretiyle yaşayıp fitneden uzak kalmak²⁰⁷ tavsiye edilmektedir.

Sonuç

Hadis literatüründe fitne, “İslâm toplumunda çeşitli dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan her türlü sosyal kargaşa, savaş ve ölümle sonuçlanan olay, kıyametten önce zuhur etmesi beklenen alâmetler” şeklinde anlaşılmıştır. Hadis kitaplarında ahlaki çöküş, fitne ve kıyamet alâmetlerinin genellikle, “Fiten” bölümleri içinde değerlendirilmesi dikkat çekmektedir. Büyük ve küçük alâmetler aynı başlık altında ele alınmış ve burada ilmin yok olması, cehaletin hâkim olması, âlimlerin ve idarecilerin keyfi davranışları, ahlaki bozulmalar, dini tartışmalar ve mukaddes değerlerin tahkir edilmesi, adaletin terk edilmesi, kayırmanın artması, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibine riayet edilmemesi, ölen niye öldürüldüğünü, öldüren de niçin öldürdüğünü bilemeyecek kadar ölümlerin artması, savaş ve kargaşalar, siyasi istikrarsızlık ve anarşi; nüzûl-i İsâ, Ye’cûc ve Me’cûc, Deccâl ve Mehdî gibi büyük alâmet kabul edilen olaylarla birlikte değerlendirilmiştir. Bu tasnif keyfiyeti kıyametin gerçekleşmesinin toplumsal çöküşle alakalı olduğu fikrinin ilk dönemden itibaren zihinlerde mevcut olduğunu göstermektedir. Bu çöküş ve toplumsal istikrarsızlık büyük kıyametin habercisi gibi kabul edilmiş ve hicrî ikinci asırdan sonra kıyamet beklentisinin bu bağlamda ele alındığı görülmektedir. Peygamberin kendisinden sonra meydana gelecek kötülükleri bildirmesi, daha sahabe döneminden itibaren yaşanan siyasi gerilimlerin neticesindeki tavır sahabe ve tabiinin ifadelerinde “fitne” olarak karşılık görmüş ve hatta peygamberin haber verdiği olayların bir bir gerçekleştiği ve her geçen gün artık daha kötü olacağı zihinlere yerleşmiştir. Bu tür kargaşa ve iç ihtilaflar tarihte defalarca tekerrür etmiştir. Dolayısıyla peygamberin uyarılarının sadece bir dönemle sınırlı olmadığı sosyal kanunların tekerrüründen ibaret olduğu görülmektedir. Diğer taraftan hadis âlimleri tarafından mucize olgusuyla ifade edilen bu rivayetlerin en azından bir kısmının ilk dönem İslam tarihindeki sosyo-politik olaylarla ilişkili olduğu gerçeğinden hareketle tenkit edildiğini de söylemek durumundayız.

Rivayetler genel olarak, gelecekte meydana gelecek siyasi-sosyal bazı hâdiselere işaret etmekte buradan hareketle toplumsal yapının bozulmasının nedenlerine ve buna bağlı ortaya çıkan şiddet karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Söz konusu rivayetlerin çoğu, kurulu toplum düzenini korumayı ve sosyal barışı amaçlayan mesajlar niteliğindedir. Toplumsal düzenin bozulması, huzur ve refahın yerini anarşi, terör, çekişme ve şiddet türlerinin alması aslında bir sorunun dışı yansımasıdır. Ancak bu yansıma bir soruna bağlı ortaya çıkmakla beraber kendisi de yeni problemlere hatta çözüm yolunda farklı şiddet türlerinin doğmasına kapı aralamaktadır.

²⁰⁶ İbn Mâce, “Fiten”, 10.

²⁰⁷ Buhârî, “Fiten”, 11, 14, “İman”, 12, “Bed’ü'l-Halk”, 14, “Menakıb”, 25, “Rikak”, 34; Ebu Dâvûd, “Fiten”, 4.

Rivayetlerin muhtevassından ortaya çıkan “fitne” kavramının günümüzde “toplumsal şiddet ve kamu düzeninin bozulması” gibi anlamlara karşılık geldiği görülmektedir. İlgili hadislerin muhtevassında bireysel baskı, şiddetten ziyade gruplar arası çatışma ve hâkimiyet mücadelesinin neticesinde hayatın yaşanmaz hale gelişinden söz edildiği görülmektedir. Zira ideolojik kamplaşma, fanatizm, ötekileştirme, farklı olana şiddeti haklı görme ve nefret söylemleri grup psikolojisinin ve buna bağlı toplumsal şiddetin (fitne) en bariz unsurudur. Bunun ise başlangıçta dini, ahlaki ve insani değerlerin yozlaşması hatta istismarıyla ifade edilmesi uygundur. Bu noktada din-şiddet ilişkisini ise şöyle ifade etmek mümkündür. Din, insan ve âleme ilişkin bir tasavvur ortaya koyarak; hukuki, siyasi, ekonomik, bireysel-toplumsal, erkek-kadın vb. bütün unsurlarıyla toplumsal düzenlemeler sunmaktadır. Çoğu defa dini ve ahlaki değerlerin ihlal edilmesindeki esas etken ise iktisadi ve siyasi çıkarlardır. Dini değerlerin yok oluşu ve istismarı toplumsal öğelerde düzensizliği doğurur. Düzensizlik ve kaos ortamlarında sağduyulu hareket etmek zor olacağı için şiddet daha kolay başvurulmuş bir çözüm olarak algılanır. Hak iddiası ve menfaat temini dini, ahlaki, hukuki değerleri istismar aracına dönüştürmek suretiyle toplumun ortak değerlerine büyük sekte vurarak şiddetin toplumsallığına neden olmaktadır. Bu ise haklılık, iyi yaptığını düşünme/düşündürme gibi meşrulaştırıcı dinsel öğeleri kullanmayı gerekli kılar. İşte tam da burada dinsel unsurlar aslında zihindeki potansiyel şiddeti makul hale getirebilecek ve taraftarları harekete geçirecek etkiye sahiptir. Dinin doğru anlaşılması ve şiddet öğelerine kurban edilmemesi bu açıdan önem taşımaktadır. Hadis edebiyatındaki fiten rivayetleri toplumsal şiddet açısından ele alındığında dini ve insani değerlerden uzaklaşmanın ve sünnete aykırı davranmanın zihinsel ihtilafın yani sıra toplumsal parçalanmaya sevk ettiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî Tarihi'l-arabi kable'l-İslâm*. 4. Bsk., 20 Cilt. Beyrut: Daru's-Sakî, 2001.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nureddin. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Trc. Bülent Peker. 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Avcı, Mehmet Güven. “Toplumsal Değişme ve Bireysel/Özel Şiddet”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Aydınalp, Halil. “İslam Dünyasında Siyasi Şiddetin Sosyolojik Unsurları”. *Din ve Şiddet*, Ed. Faruk Sancar. Ankara: RTEÜ Yayınları, 2016: 195-216.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2009.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emir Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî. *Avnu'l-ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.

Balcıoğlu, İbrahim. "Şiddetin Doğal ve Toplumsal Kaynakları". *Biyolojik-Sosyolojik Psikolojik Açından Şiddet*. Ed. İbrahim Balcıoğlu. İstanbul: Yüce Yayın, 2000.

Balcıoğlu, İbrahim. *Şiddet ve Toplum*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2001.

Beydâvî, Târik b. Ahmed el-Hattâbî. *Fıkhu's- Selef fil-Fiten*. Tah. Mustafa el-Adevî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ty.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-marife 2010.

Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Mar'ûf ve Nehiy ani'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumsal Çöküş". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/5, 2018: 1-29.

Çelebi, İlyas. "Fiten ve Melâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIII, İstanbul 1996, s. 149-153.

Çelik, Ali. "Nuaym b. Hammad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 219. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Çelik, Ali. "Nuaym bin Hammad'ın Hadisçiliği ve "Kitabu'l-Fiten"i Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 6/2 (Ocak-Nisan 2000): 99-118.

Dârimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman es-Semerandi, Sünen-i Dârimi Tercüme ve Şerhi, Abdullah Aydınli (terc. ve şerh), Madve Yayınları, I-VI, İstanbul 1996.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 11 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Eski ve Yeni Harflerle*. Hzl. Aydın Sami Güneçal. Ankara 2007.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 2010.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, Beyrût: Müessesetu'r-risale. 2015.

el-fitnetü ve âsâruha el-müdemmiretü (mevkîfü'l-müslimi minha ve't-tesebbütü fihâ). Der. Ahmed b. İbrahim b. Ahmed, Dâr-u lînâ 2004.

Erdal, Mesut. "Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1. 1999: 221-230.

Ergil, Doğu. "Şiddetin Kültürel Kökenleri". *Bilim ve Teknik*, 399. (Şubat, 2001): 40- 41.

Erten, Yavuz -Ardalı, Cahit. "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları". *Cogito 6-7*, İstanbul: YKY, 1996: 51-65.

Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara, 2005.

Esed, Muhammed. *İslam'da Yönetim Biçimi*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Yöneliş Yayınları, t.y.

Fromm, Erich. *İnsanda Yıkıcılığın Kökenleri I-II*, Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Payel Yayınları 2011.

Gümüş, Adnan. "Şiddetin Nedenleri". *Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*. Ankara: Eğitim Sen Yayınları 2006: 39-92.

Gümüş, Adnan. "Şiddetin Türleri". *Toplumsal Bir Sorun Olarak Şiddet Sempozyumu*. Ankara: Eğitim Sen Yayınları, 2006:13- 38.

Güneş, Adem. *Şiddet Din Eğitimi ve Değerler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.

Gürler, Kadir. *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Tah. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-risale 2001.

Hobart, Mark, "Şiddet ve Susku: Bir Eylemin Siyasetine Doğru", Çev. Yurdanur Salman. *Cogito 6-7*, İstanbul: YKY, 1996.

Hökelekli, Hayati. "Fitne". *İslam'da İnanç İbadet Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. Tah. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebu's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Camîu'l-Usul*. Trc./ şerh. Muhsin Koçak, S. Kemal Sandıkçı. 19 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1379.

İbn Haldun. *Mukaddime*. hzl. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh yayınları, 2018.

İbn Kesîr, Ebu'l- Fidâ. *en-Nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim*. Nşr. Ahmed Abdüşşâfi. Beyrut, 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem er-Rüveyfî. Lisânü'l-Arab. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1414.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Saffân Adnân Dâvûdî, 4. Baskı. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 2009.

Karabağ, İmran. *Dil ve Şiddet*. İstanbul: İkaros Yayınları, 2010.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. İrşâdu's-sârî. 7. Baskı. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-kübra el-Emiriyye, 1323.

Kayapınar, Hüseyin - Yeniçel, Necati. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Keskin, Hasan. Kur'an'da Fitne Kavramı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Kılıç, Sadık. "Kur'an'a Göre Şiddetin Semantik Alan Tahlili ve Düşünceye Yansımaları". *Şiddet Karşısında İslam*, Ed. Bünyamin Erul. 2. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2015: 175-245.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Daru ihyai türâsî'l-arabi, 1981.

Köknel, Özcan. *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 2000.

Köknel, Özcan. *Şiddet Dili*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *Muvatta*. Tah. Muhamemd Fuad Abdulkakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabi, 1985.

Michaud, Yves. *Şiddet*, Çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul: İletişim Yayınları, t.y.

Moses, Rafael, "Şiddet Nerede Başlıyor?", Çev. Ayşe Kul. 8. Baskı. Cogito 6-7, İstanbul: YKY, 2014.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi camii't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, t.y.

Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*, 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 6. Baskı, 3 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2013.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim*, Beyrut: Daru'l-marife, 1997.

Özerkmen, Necmettin. "Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet". *Akademik Bakış Dergisi* 28 (Ocak-Şubat 2012): 1-19.

Riches, David. Şiddet Olgusu. (Antropolojik Açıdan Şiddet İçinde), Ed. David Riches. Çev. Dilek Hattatoğlu İstanbul 1989.

Rosenberg, Marshall B. *Şiddetsiz İletişim*. Çev. Lalegül Hümaşah Ergun. 8. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Said, Cevdet. *Ademoğlunun İlk Mezhebi-İslâmî Hareketin Şiddet Sorunu*-. Çev. Halil İbrahim Kaçar. 5. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Sakallı, Talat. "Kıyamet Alâmetleri İle İlgili Hadislere Eleştirel Bir Bakış ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Farklı Bir Teklif", *Sünnetin Bireysel ve*

Toplumsal Değişimdeki Rolü, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008): 162-178.

Sarp, Refiye Öznül. Fiten ve Melâhim Edebiyatı. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

Savrun, Mert- Balcıoğlu, İbrahim, "Kentleşme, Kadın ve Şiddet", *Biyolojik, Sosyolojik, Psikolojik Açıdan Şiddet*, İbrahim Balcıoğlu (Ed.), Yüce Yayım, İstanbul 2000.

Savrun, Mert. "Şiddetin Nörobijolojisi". *Biyolojik, Sosyolojik, Psikolojik Açıdan Şiddet*, Ed. İbrahim Balcıoğlu İstanbul: Yüce yayım, 2000.

Sindî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. Şerhu İbn Mâce. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-cül, t.y.

Şa'bân, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Şentürk, Recep.- Canatan, Kadir. "İrkçılık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 124-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Tarhan, Nevzat. "Şiddet Davranışının Psikolojik-Kültürel Boyutu". *Biyolojik, Sosyolojik, Psikolojik Açıdan Şiddet*. Ed. İbrahim Balcıoğlu, İstanbul: Yüce Yayım, 2000.

Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi ve Empati*. 11. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Tekin, Mustafa. "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı- İslam Sosyolojisine "Sünnetten" Başlamak-". *Eskiyeni* 23 (Sonbahar 2011): 5-19.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Trend, David. *Medyada Şiddet Efsanesi*. Çev. Gül Bostancı. İstanbul: YKY, 2008.

Tuđlu, Nuri. *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*. İstanbul: Rağbet, 2009.

Türkdoğan, Orhan. *Günümüzde Toplumsal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012.

Türkdoğan, Orhan. *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.

Ünsal, Artun. "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito* 6-7, İstanbul: YKY, 1996: 29-37.

Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usulü*. Çev. Ruhi Özcan. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993.

الفِعْلُ ضَرَبَ وَدَلَالَتُهُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا / دِرَاسَةٌ دَلَالِيَّةٌ

Abdulkerim El-Ubeydi*

ملخص

ظَهَرَ فِي الْأَوْنَةِ الْأَخِيرَةِ مِنْ يَقُولُونَ وَيُرَدِّدُونَ فِي صَفَحَاتِ الْإِنْتَرْنِتِ، وَمَوَاقِعِ النَّوَاصِلِ الْاجْتِمَاعِي، أَوْ الْمَقَالَاتِ الْأَدْبِيَّةِ، أَوْ الْمَقَابِلَاتِ التَّلْفَازِيَّةِ، أَوْ فِي الْإِذَاعَةِ، أَوْ أَيِّ مَنْبَرٍ إِعْلَامِي، أَوْ تَقَافِيٍّ آخَرَ؛ أَنَّ ضَرْبَ الزَّوْجَةِ النَّاشِزِ الَّذِي وَرَدَ فِي الْآيَةِ 34 مِنْ سُورَةِ النَّسَاءِ (وَاضْرِبُوهُنَّ) تَعْنِي الْمَفَارِقَةَ وَالْمُبَاعَدَةَ، وَلَا تَعْنِي الضَّرْبَ الْمَعْرُوفَ وَيُؤَيِّدُونَ كَلَامَهُمْ عَلَى حَدِّ زَعْمِهِمْ بِالْأَدَلَّةِ التَّفْسِيرِيَّةِ مِنْ فَهْمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَتَوْجِيهِ الْآيَاتِ كَمَا يَشْتَهُونَ وَيُرِيدُونَ لَا كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ النَّصُوصُ وَالْآيَاتُ، وَيَسْتَشْهَدُونَ بِالْمَوَاضِعِ الَّتِي ذُكِرَتْ فِيهَا كَلِمَةُ ضَرَبَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَيَدَّعُونَ أَنَّهَا لَمْ تَأْتِ بِمَعْنَى الضَّرْبِ الْمَعْرُوفِ بِمَعْنَى إِيقَاعِ الْأَذَى، وَيَقُولُونَ إِنَّمَا جَاءَتْ كَلِمَةُ الضَّرْبِ فِي مَخْتَلَفِ الْمَوَاضِعِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ بِمَعْنَى الْمُبَاعَدَةِ وَالْمَفَارِقَةِ، وَيَزِدَادُ حِجَاجُهُمْ بِإِيرَادِهِمْ طَائِفَةً مِنْ أَقْوَالِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الَّتِي تَنْتَهَى عَنِ الضَّرْبِ الْمُتَعَلِّقِ بِالْبَدَنِ وَأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا غَضِبَ عَلَى زَوْجَاتِهِ هَجْرَهُنَّ شَهْرًا وَلَمْ يَضْرِبَهُنَّ إِطْلَاقًا. وَقَدْ لَاقَتْ هَذِهِ التَّفْسِيرَاتِ وَالْأَقْوَالِ رَوَاجًا عِنْدَ بَعْضِ الْكُتَّابِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: هَلِ الْقُرْآنُ يَأْمُرُ بِضَرْبِ النِّسَاءِ؟ وَيُؤَكِّدُونَ عَلَى أَنَّ الْقَارِئَ لِكِتَابِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى عِنْدَمَا يَقْرَأُ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ فَإِنَّمَا هُوَ لَا يَقْرَأُ كَلَامَ اللَّهِ، بَلْ يَقْرَأُ آرَاءَ الْمَفْسِّرِينَ وَأَقْوَالَهُمْ الْمَخْتَلِفَةَ وَهِيَ تَصْدُرُ، وَتَعْبُرُ عَنِ تَقَافَةِ الْمَفْسِّرِ الَّتِي لَا تَكُونُ فِي غَالِبِ الْأَحْيَانِ بِالْمَسْتَوَى الْمَعْرِفِيِّ الْمَطْلُوبِ فَهَمَّ يَتَهَمُونَ عُلَمَاءَ اللُّغَةِ وَالتَّفْسِيرِ بِعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى فَهْمِ كِتَابِ اللَّهِ فَهَمَّا صَحِيحًا وَأَنَّهُمْ قَدَّمُوا تَفْسِيرَاتٍ مَنَاسِبَةً لِعَصْرِهِمْ وَتَوَجُّهَاتِهِ السِّيَاسِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ، وَهَذِهِ التَّفْسِيرَاتِ لَمْ تَعُدْ مَهْمَةً فِي عَصْرِنَا الرَّاهِنِ وَيَجِبُ إِعَادَةُ النَّظَرِ فِي مَفَاهِيمِ التَّفْسِيرِ وَبِنَائِهِ بِاسْلُوبِ عَصْرِيٍّ وَمَفَاهِيمِ لُغَوِيَّةٍ جَدِيدَةٍ نَسْتَوْحِيهَا مِنْ مَعْطِيَّاتِ عَصْرِنَا، وَظُرُوفِهِ الَّتِي تَلَامُّ الْحَيَاةَ الْمَدْنِيَّةَ الْمَعَاصِرَةَ الَّتِي يَعْيشُهَا عَالَمُنَا الْحَاضِرُ بِمَفَاهِيمِ مَتَطَوِّرَةٍ عَلَى حَدِّ وَصْفِهِمْ. إِنَّ هَذِهِ الْأَقْوَالَ، وَالتَّفْسِيرَاتِ دَفَعْتَنِي لِلْبَحْثِ عَنِ حَقِيقَتِهَا، وَبَيَانِ قِيَمَتِهَا الْعِلْمِيَّةِ مِنْ خِلَالِ تَقْصِي الْحَقَائِقِ الْعِلْمِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ، وَالدَّلَالِيَّةِ التَّحْلِيلِيَّةِ لِمَعَانِي الْفِعْلِ (ضَرْبَ) فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَمَعَاجِمِهَا الْمَتَّوَعَةِ مِنْ مَصَادِرِهَا الْمَخْتَلِفَةِ، وَكَذَلِكَ مَا جَاءَ فِي السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الْمُطَهَّرَةِ، وَأَقْوَالِ الْمَفْسِّرِينَ فِي مَخْتَلَفِ الْعُصُورِ.

الكلمات المفتاحية: الفعلُ، معنى، ضَرَبَ، دِرَاسَةٌ، وَاضْرِبُوهُنَّ، قَدِيمًا، حَدِيثًا، فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، دِرَاسَةٌ، دَلَالِيَّةٌ.

Atf: el-Ubeydi, Abdulkerim. "Fiili ve Arap Dilindeki Fiil ve Döğrölme ve Döğrölme Tarihi /Received: 18/02/2019". gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 64-86.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, El:Mek: abdulkerimubeydihitit.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2069-9010.

ضرب FİİLİ VE ARAP DİLİNDEKİ ESKİ VE YENİ ANLAMLARI:**SEMANTİK BİR ARAŞTIRMA****Öz**

Son zamanlarda internet sayfaları, sosyal paylaşım siteleri veya edebi makaleler yahut televizyon veya radyo röportajları ya da başka herhangi bir basın veya kültür platformunda, Nisa suresinin 34. ayetinde geçen (واضربوهن) geçimsiz eşin darp edilmesinin, ayrılma, ilişkilerde soğuma anlamına geldiğini, bilinen darp anlamına gelmediğini söyleyen ve tekrar eden kimseler ortaya çıktı. Bu kişiler sözüm ona konuşmalarını, metin ve ayetlerin gösterdiği gibi değil, arzuladıkları ve istedikleri gibi ayetleri yönlendirme ve Arapçanın anlaşılması türünden açıklayıcı delillerle destekliyorlar. Kur'ân-ı Kerim'de "ضرب / darabe" kelimesinin zikredildiği yerleri delil gösterip, bu kelimenin eziyete sebep olmak anlamında bilinen darp/vurma manasına gelmediğini iddia ediyorlar. Allah'ın kitabının farklı yerlerinde darp kelimesinin sadece, ilişkilerde soğuma, ayrılma anlamına geldiğini söylüyorlar. Hz. Peygamber (s.a.v)'in bedene yönelik darbe yasaklayan sözlerinden bir kısmını ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hanımlarına öfkelenişinde, onlarla bir ay ilişkisini kestiği ve onlara kesinlikle vurmadığı bilgisini aktararak delillerini çoğaltıyorlar.

Bu açıklamalar ve sözler, "Kur'an, kadınları dövme emreder mi?" diyen bazı yazarlarca kabul görmüştür. Bu kişiler Allah Teâlâ'nın kitabını okuyan kimsenin Kur'ân'ın tefsirini okuduğunda, Allah'ın kelamını okumadığını, aksine, müfessirlerin görüşlerini ve farklı sözlerini okuduğunu vurguluyorlar ki bu görüş ve sözler, çoğu zaman istenen bilgi düzeyinde olmayan müfessirin kültüründen kaynaklanır ve o kültürü ifade eder. Onlar dil ve tefsir âlimlerini Allah'ın kitabını doğru bir şekilde anlayamamakla, onları, kendi çağlarına ve o çağın siyasi, kültürel ve toplumsal yönelimlerine uygun açıklamalar getirmekle itham ediyorlar. Onlara göre bu açıklamalar çağımızda önemli kabul edilmedi. Dolayısıyla kendi tanımlamalarına göre günümüz dünyasının gelişmiş konseptlerle yaşadığı çağdaş, medeni hayata uygun olan çağımızın verileri ve şartlarından esinlendiğimiz modern bir metot ve yeni dil anlayışlarıyla, tefsir kavramları ve yapısının yeniden incelenmesi gerekir.

Şüphesiz bu sözler ve açıklamalar beni, Arap dilinde ve onun farklı kaynaklarından olan çeşitli sözlüklerinde ضرب / darabe fiilinin anlamlarına ait bilimsel, filolojik ve çözümlemeli anlamsal gerçekleri derinlemesine incelemek suretiyle bunların hakikatini araştırmaya ve bilimsel değerini açıklamaya sevk etti. Tertemiz sünnet-i nebeviyyede ve farklı çağlardaki müfessirlerin sözlerinde yer alan bilgiler de aynı şekilde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Fiil, Anlam, Darabe, Vadribûhunne, Eski ve Yeni, Arap dili, Semantik.

THE VERB 'DHARABA' AND ITS IMPLICATIONS IN THE ARABIC LANGUAGE, PAST AND PRESENT: A SEMANTIC STUDY

Abstract

There have been recently those who say in scientific research, literary articles, television interviews, radio or other media and cultural platforms that the hitting of a 'recalcitrant' wife that is mentioned in the verse "and hit them" means separation and spacing and does not mean physical hitting. They arguably support their claims by interpretive evidence of understanding the Arabic language and direct the verses as they desire. They cite the places where the word "hit" was mentioned in the Glorious Qur'an and claim that it was not used in the known sense of hitting to mean harm, but the word 'hit' used in various places of the Book of God in the sense of separation and spacing.

These statements prompted me to search for the truth of these interpretations and to show their scientific value by exploring the scientific and linguistic facts of the meanings of the verb (hit) in the Arabic language, in its various dictionaries of various sources, in addition to the Prophetic Sunnah and the sayings of interpreters of different eras. The present study has two objectives; the first is to discuss the meanings of 'hitting', which arouse some suspicions, and the second is an attempt to draw a method through which to understand the meanings of words in the Glorious Qur'an in accordance with the path taken by the nation's trustworthy scholars, and return to their opinions away from exaggeration and negligence.

Keywords: Meaning of the Verb 'hit', Past and Present, Arabic, the Qur'an, Semantic Study.

المقدمة

ترمي هذه الدراسة إلى هدفين؛ الأول: الرد على مفاهيم معنى الضرب الذي تُثار من حوله بعض الشُّبهات، والثاني: محاولة رسم منهج يكون من خلاله فهم معاني الكلمات في القرآن الكريم من خلال الاعتماد على المصادر العلمية الرصينة بعيداً عن الاجتهادات التي لاتستند إلى مرجع علمي موثوق به، وذلك وفقاً لما سار عليه علماء الأمة الثقات الأجلاء في هذا المجال، والرجوع إلى أقوالهم بعيداً عن الإفراط، والتفريط من أجل خدمة كتاب الله تعالى ولغته الشريفة. ويحدوني في ذلك قول الشيخ السَّعدي رحمه الله في تفسير قوله تعالى في سورة النحل: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) الآياتان 43- 44 . يقول تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: (فاسألوا أَهْلَ الذِّكْرِ) أي: الكتب السابقة (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) نبأ الأولين، وشككتم: فاسألوا أهل العلم بذلك، الذين نزلت عليهم الزبر والبيئات، فاعلموها وفهموها، فإنهم كلهم قد تقرر عندهم أن الله ما بعث إلا رجالاً يوحي إليهم من أهل القرى، وعموم هذه الآية فيها مدح أهل العلم، وأن أعلى أنواعه العلم بكتاب الله المنزل. فإن الله أمر من لا يعلم بالرجوع إليهم في جميع الحوادث، وفي ضمنه تعديل لأهل العلم وتزكية

لهم، حيث أمر بسؤالهم، وأن بذلك يخرج الجاهل من التبعة، فدل على أن الله انتمهم على وحيه وتنزيله، وأنهم مأمورون بتزكية أنفسهم، والاتصاف بصفات الكمال، وأفضل أهل الذكر أهل هذا القرآن العظيم، فإنهم أهل الذكر على الحقيقة، وأولى من غيرهم بهذا الاسم، ولهذا قال تعالى: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ أَي: القرآن الذي فيه ذكر ما يحتاج إليه العباد من أمور دينهم ودنياهم الظاهرة والباطنة، لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ، وهذا شامل لتبيين ألفاظه وتبيين معانيه، وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ فيه، فيستخرجون من كنوزه وعلومه بحسب استعدادهم وإقبالهم عليه¹.

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة، ثم قائمة بالمصادر والمراجع والمجلات والرسائل العلمية؛ وقد جاءت المباحث على النحو الآتي:

**المبحث الأول: الجذر اللغوي للفظ "ضرب"؛ ويتناول بيان المعنى اللغوي العام للفعل "ضرب" من خلال المعجمات العربية القديمة والحديثة.

**المبحث الثاني: الاستعمال القرآني للفعل "ضرب" ومعانيه في السياقات القرآنية المتنوعة؛ ويتناول المسائل الآتية: تعدد معاني ضرب في القرآن الكريم، الآيات التي بيّنت المعاني السياقية للفعل ضرب.

**المبحث الثالث: الفعل ضرب ودلالاته مع حروف الجر، ومن أقوال الصّرفيين والنّحويين فيه

**المبحث الرابع: من أقوال المفسرين والفقهاء من القدماء والمُحدّثين في معنى الضرب وإباحته في القرآن الكريم

**المبحث الخامس: الموقف من تفسير معنى الضرب بالمفارقة والمباعدة

المبحث الأول: الجذر اللغوي للفظ "ضرب" من خلال المعجمات العربية القديمة والحديثة.

بيان الفعل (ضَرَبَ) في اللغة العربيّة لأبَدً من الرجوع الى المصادر المعجمية المختلفة القديمة والحديثة للوقوف على معاني هذا الفعل واستعمالاته المتعددة،
بمزيدٍ من التّوسّع والإحاطة لندرك الأبعاد المُعجميّة له وذلك على النحو الآتي:

مقاييس اللغة:

السّدي (عبد الرحمن بن ناصر) (1307هـ - 1376 هـ / 1890م-1957م) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 1422 هـ - 2002 م)، 511-512.

الضاد والراء والباء أصلٌ واحدٌ، ثم يُستعار ويحمل عليه. من ذلك ضَرَبْتُ ضَرْباً، إذا أوقعت بغيرك ضَرْباً.

ويستعار منه ويشبّه به الضَّرْبُ في الأرضِ تجارةً وغيرها من السَّفَرِ. قال الله تعالى: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ [النساء 101]. [النساء 101].

ويقولون إن الإسراع إلى السير أيضاً ضرب، ومن الباب: الضَّرْبُ: الصِّيغَةُ. يقال هذا من ضَرْبِ فلان، أي صيغته؛ لأنه إذا صاع شيئاً فقد ضربه. والضَّرْبُ المِثْلُ، كأنَّهُمَا ضَرْباً واحداً وصيغاً صياغةً واحدة. ويقال للسجّية والطبيعة الضربية، كأنَّ الإنسان قد ضُرِبَ عليها ضرباً وصيغاً صيغَةً. ومضْرَبُ السيف ومضْرِبُه: المكان الذي يُضْرَبُ به منه. ويقال للصَّنْفِ من الشيء، الضَّرْبُ، كأنه ضُرِبَ على مثال ما سواه من ذلك الشيء. والضَّرْبِيَّةُ: ما يُضْرَبُ على الإنسان من جزيةٍ وغيرها.. وأضرب فلان عن الأمر، إذا كف، وهو من الكف، كأنه أراد التبسط فيه ثم أضرب، أي أوقع بنفسه ضرباً فكفها عما أرادت. فأما الذي يحكي عن أبي زيد، أن العرب تقول: أضرب الرجل في بيته: أقام، فقياسه قياس الكلمة التي قبلها. ومما استعير في هذا الباب قولهم للرجل الخفيف الجسم: ضرب، شبه في خفته بالضربة التي يضربها الإنسان. قال: والقياس واحد، كأنه قد ضُرِبَ به ضَرْباً. ثم يتسعون فيقولون: ضَرَبَ فلانٌ على يد فلان، إذا حَجَرَ عليه، كأنه أراد بَسْطَ يده فضرب الضاربُ على يده فقبض يده².

لسان العرب:

ضرب: الضرب معروف، والضرب مصدر ضربته؛ وضربه يضربه ضرباً وضربه. ورجل ضارب وضروب وضريب وضرب ومضرب، بكسر الميم: شديد الضرب، أو كثير الضرب، والضريب: المضروب. والمضرب والمضارب جميعاً: ما ضرب به. وضرب الدرهم يضربه ضرباً: طبعه، وضرب في الأرض يضرب ضرباً وضرباناً ومضرباً، بالفتح: خرج فيها تاجراً أو غازياً، وقيل: أسرع، وقيل: ذهب فيها، وقيل: سار في ابتغاء الرزق وضربت في الأرض أبتغي الخير من الرزق؛ قال الله عز وجل: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ أي سافرتم وقوله تعالى: لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ. يقال: ضرب في الأرض إذا سار فيها مسافراً فهو ضارب. والضرب يقع على جميع الأعمال، إلا قليلاً. ضرب في التجارة وفي الأرض وفي سبيل الله وضاربه في المال، وضربت الطير: ذهبت. والضرب: الإسراع في السير، وضرب بيده إلى كذا: أهوى. وضرب على يده: أمسك. وضرب على يده: كفه عن الشيء. وضرب على يد فلان إذا حجر عليه، فلان ضرب فلان أي نظيره، وضرب الشيء مثله وشكله. ابن سيده: الضرب: المثل والشبيه، وجمعه ضروب. وهو الضريب، وجمعه

² ابن فارس (أحمد بن زكريا) (329 هـ - 1004م / 395 هـ - 1004م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الجليل، 1411 هـ - 1991م)، 3: 397-399.

ضرباء . ويقال : هذه الأشياء على هذا الضرب أي على هذا المثال ، فمعنى اضرب لهم مثلا :
مثل لهم مثلا،،،،³

تاج العروس من جواهر القاموس :

ضَرَبَهُ يَضْرِبُهُ ضَرْبًا وَالضَّرْبُ مَعْرُوفٌ وَضَرَبَهُ مُشَدَّدًا وَهُوَ ضَارِبٌ وَضَرِبْتُ كَأَمِيرٍ وَضُرُوبٌ
كَصُبُورٍ وَضَرِبْتُ كَكْتِفٍ وَمِضْرِبٌ بِكسر الميم كَثِيرَةٌ أَيْ الضَّرْبُ أَوْ شَدِيدُهُ وَمَضْرُوبٌ وَضَرِبْتُ
كِلَاهُمَا بِمَعْنَى .وَالْمِضْرِبُ وَالْمِضْرَابُ بِكسرهما جَمِيعًا: مَا ضَرَبَ بِهِ. وَضَرِبْتُ فِي الْأَرْضِ أَتَيْتُ الْخَيْرَ
مِنَ الرَّزْقِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ أَي سَافَرْتُمْ. وَفِي تَهْدِيبِ ابْنِ الْقَطَّاعِ: وَضَرَبَ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ وَفِي الْأَرْضِ لِلتَّجَارَةِ ضَرْبًا: قَصَدَ. ضَرَبَ بِنَفْسِهِ الْأَرْضَ ضَرْبًا: أَقَامَ. ضَرَبَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ
: خَلَطَهُ . ضَرَبَ عَنِ الشَّيْءِ : كَفَّ وَأَعْرَضَ. وَضَرَبَ عَنْهُ الذِّكْرَ وَأَضْرَبَ عَنْهُ : صَرَفَهُ وَأَضْرَبَ عَنْهُ
أَعْرَضَ. قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَي نُهْمَلِكُمْ فَلَا نُعَرِّفُكُمْ مَا يَجِبُ عَلَيْكُمْ لِأَنَّ كُنْتُمْ
قَوْمًا مُسْرِفِينَ. يُقَالُ : عِنْدِي مِنْ هَذَا الضَّرْبِ شَيْءٌ كَثِيرٌ أَي مِنْ هَذَا الْمِثَالِ. وَهَذِهِ الْأَشْيَاءُ عَلَى
ضَرْبٍ وَاحِدٍ أَي عَلَى مِثَالٍ. قَالَ ابْنُ عَرَفَةَ: الضَّرْبُ الْأَمْثَالُ: اعْتِبَارُ الشَّيْءِ بِغَيْرِهِ. وَفِي الْكَشَافِ : ضَرْبُ
الْمِثَالِ : اعْتِبَارُهُ وَصُنْعُهُ . وَقَالَ الرَّاعِبُ : الضَّرْبُ : إِيقَاعُ شَيْءٍ عَلَى شَيْءٍ .⁴

المعجم الوسيط:

(ضَرَبَ) الشَّيْءُ ضَرْبًا، وَضَرَبَانًا: تَحَرَّكَ. وَ- الْقَلْبُ: نَبَضَ. وَ- الْعَرْقُ : هَاجَ دَمُهُ وَاخْتَلَجَ .
وَ- الصِّرْسُ أَوْ نَحْوَهُ: اشْتَدَّ وَجَعُهُ وَأَلَمَهُ. وَ- الرَّجُلُ فِي الْأَرْضِ : ذَهَبَ وَأُبْعَدَ . وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ:
الْمِزْمَلِ آيَةَ 20 وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ، وَيُقَالُ: ضَرَبَ اللَّيْلُ بِظِلَامِهِ:
أَقْبَلَ وَخَيْمَ. وَ- عَلَيْهِ الْجِصَارَ أَوْ النِّطَاقَ: حَاطَهُ بِهِ وَضَبَّقَ عَلَيْهِ. وَيُقَالُ: ضَرَبَ عَلَيْهِ الذِّلَّةَ وَنَحْوَهَا.
وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: الْبَقَرَةَ آيَةَ 61 وَضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ وَالْمَسْكِنَةَ. وَ- الشَّيْءُ عَلَيْهِ: أَلْزَمَهُ إِيَّاهُ.
يُقَالُ: ضَرَبَ عَلَيْهِ خَرَجًا وَنَحْوَهُ: فَرَضَهُ وَقَدَّرَهُ. وَ- الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ: خَلَطَهُ وَمَرَّجَهُ. وَ- الرَّقْمَ الْقِيَاسِيَّ
فِي الرَّبْعِ أَوْ الْعَدُوِّ مِثْلًا: تَعَدَّاهُ إِلَى رَقْمٍ جَدِيدٍ لَمْ يَبْلُغْهُ أَحَدٌ. (محدثه).⁵

³ ابن منظور (محمد بن مكرم) (1232 م - 1311 م) (630 هـ - 711 هـ)، لسان العرب ، (بيروت : دار صادر ، 1410هـ-1990م)، 1: 543-551 .

⁴ الزبيدي (محمد بن محمد المرتضى) (1145هـ/1732م - 1205هـ/1790م)، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت ، 1385هـ-1965م)، 3 : 237 - 254 .

⁵ مجمع (اللغة العربية) ، المعجم الوسيط ، (إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار)، (القاهرة : مكتبة الشروق الدولية، 1435هـ- 2004م)، 536-537 .

معجم اللغة العربية المعاصرة: 3

ضَرَبَ إِلَى / ضَرَبَ بِ / ضَرَبَ عَلَى / ضَرَبَ عَنْ / ضَرَبَ فِي يَضْرِبُ، ضَرْبًا وَضَرْبَانًا، فَهُوَ ضَارِبٌ، وَالْمَفْعُولُ مَضْرُوبٌ (لِلْمَتَعَدِّي) ، ضَرَبَ الْقَلْبُ : تَحَرَّكَ، نَبَضَ ، ضَرَبَ الْجُرْحُ / ضَرَبَ الضَّرْسُ : اشْتَدَّ أَلَمُهُ، ضَرَبَ الْعِرْقُ : اخْتَلَجَ، ضَرَبَ فِي الْمَاءِ : تَحَرَّكَ وَسَبَحَ فِيهِ . أَصَابَهُ وَصَدَمَهُ "ضَرْبُهُ ضَرْبَةٌ لَمْ يَقَمْ بَعْدَهَا أَبَدًا ، إِمَّا أَنْ تَوَدَّبَ الْوَلَدُ بِالضَّرْبِ أَوْ تَكَفَّتْ عَنْ تَوْبِيخِهِ [مِثْلَ أَجْنَبِيٍّ] - (يَضْرِبُونَ وَجُوهَهُمْ...)".⁶ لقد تبيّن مما سبق ذكره من تعريفات المعجميين لمادة ضرب ؛ وبخاصة ما ذكره ابن فارس في المقاييس من أنّ المعنى المركزي لهذا الفعل يتمحور حول مفهوم طرق شيء بشيء ، أو ايقاع شيء على شيء وهذا هو المعنى الأصلي له.

المبحث الثاني : الاستعمال القرآني للفعل (ضَرَبَ) ومعانيه ودلالاته في السياقات القرآنية المتنوعة .

قال الأزهري نزل القرآن الكريم والمخاطبون به قوم عرب، أولويانٍ فاضلٍ، وفهمٍ بارعٍ، أنزله جلّ ذكره بلسانهم، وصيغة كلامهم الذي نشئوا عليه، وجلبوا على النطق به، فتدربوا به يعرفون وجوه خطابه، ويفهمون فنون نظامه، ولا يحتاجون إلى تعلّم مشكله وغريب ألفاظه، حاجة المولدين الناشئين فيمن لا يعلم لسان العرب حتى يعلمه، ولا يفهم ضروبه وأمثاله، وطرقه وأساليبه، حتى يفهمها.⁷ فالعرب كانت تعرف كلام الله المنزل عليهم وتدرّك أساليبه، وأفانينه، وطرائقه التعبيرية ، وأغراضه، ومعانيه، ودلالاته. ومن المعلوم بداهة أنّ القرآن الكريم قد استعمل الألفاظ استعمالاً محكماً بلسان عربيّ مبينٍ، فكل مفردة منه إنّما تقع موقعها المناسب، وتأخذ مكانها الذي يعبر عن المعاني التامة ، والدقيقة التي أرادها الله لها، ونلاحظ أنّ لفظة ضرب، واشتقاقاتها المختلفة جاءت في مجموعة سياقاتٍ مختلفة، ومن خلال تتبع المعاني المختلفة للفعل ضرب كما بينها المعجم العربي نجد أنّ هناك اشتراكاً لهذه المعاني هو القاسم المشترك بينها جميعاً في الاستعمال القرآني، ألا هو (الحركة والتّحريك والانتقال)، ويمكن أن أبيتَ هذا المعنى العام من خلال الاهتمام بالتفسير اللغوي، والتحليلي، والدلالي الذي يُعنى بمعاني الألفاظ، ومراميتها، والمقصود منها، من أجل الوصول إلى حقيقة استعمال القرآن الكريم لمعنى هذا الفعل واشتقاقه، وذلك بعد أن أوضح كلّ المعاني التي يحملها الفعل ضرب التي يمكن حصرها على النحو الآتي :

الأول - ضرب الأمثال :

٦ - هـ (2004 م) ، معجم اللغة العربية المعاصرة، وبمساعدة فريق عمل (القاهرة : عالم 1424هـ - 1933م / 1351 عمر (الدكتور أحمد مختار))
الكتب ، 1429هـ - 2008م)، 1: 1353-1357.

الأزهري (محمد بن أحمد) (282هـ-895م / 370 هـ-981 م) ، تهذيب اللغة ، تحقيق: محمد عوض مرعب ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي 2001م)، 1: 5.

قال أبو حيان الأندلسي: الْمَثَلُ فِي أَضَلِّ كَلَامِ الْعَرَبِ بِمَعْنَى الْمَثَلِ وَالْمَثِيلِ ، كَشَبَّهِ وَشَبَّهِ وَشَبَّيْهِ ، وَهُوَ النَّظِيرُ ، وَالْمَقْصُودُ مِنْ ذِكْرِ الْمَثَلِ أَنَّهُ يُؤَثِّرُ فِي الْقُلُوبِ مَا لَا يُؤَثِّرُهُ وَصْفُ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ ؛ لِأَنَّ الْعَرَضَ مِنْ صَرْبِ الْمَثَلِ تَشْبِيهُ الْحَفِيِّ بِالْجَلِيِّ ، وَالْعَائِبَ بِالشَّاهِدِ ، فَيَتَأَكَّدُ الْوُقُوفُ عَلَى مَا هَيَّيْتَهُ وَيَصِيرُ الْحِسُّ مُطَابِقًا لِلْعَقْلِ .⁸ ويقولون الأمثال تُحكي ؛ يَعْنُونَ بذلك أنها تُضربُ على ما جاءت عن العرب ، ولا تُعَيَّرُ صِغَتُهَا ، فتقولُ للرجل : (الصَّيْفُ ضِيَعَتِ اللَّبَنَ) ، فتكسرُ التاء ؛ لأنها حكاية.⁹ لَقَدْ استعمل القرآن الكريم صَرْبَ المثلِ بمعنى وضعٍ مشبهٍ به في مكانٍ مشبهٍ لتقريبِ المقصودِ الى الفهم ، وقد وردَ هذا المعنى إحدى وثلاثين مرةً في القرآن الكريم. منها على سبيل التمثيل لا الحصر :

قال تعالى: (... وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۖ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ، (سورة النور/ الآية 35). (ويَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) أي: ويبين الله الأشباه للناس تقريباً إلى الأفهام وتسهيلاً لسبل الإدراك.¹⁰ (وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقُرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ) ، (سورة يس/ الآية 13) . (واضرب لهم مثلاً) المعنى: صف لأهل مكة مثلاً؛ أي: شَبَّهاً. وقال الزجاج: المعنى: مثَّل لهم مثلاً أصحاب القرية.¹¹ وقال تعالى: (انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا) ، (سورة الإسراء، الآية 48) . (انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ) يَبَيِّنُوا لك الأشباه حين شَبَّهوك بالسَّاحر والكاهن والشَّاعر ، فضلوا بذلك عن طريق الحق ، فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا : مخرجاً.¹² فضرب المثل هو ضربٌ من التَّشْبِيهِ لبيان صفاتٍ ومعاني قد يظنُّها ضاربو المثل بأنها صفات مشتركة بين طرفين مختلفين. وقال تعالى: (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ، (سورة النحل، الآية / 74) . تضربوا: تجعلوا. الأمثال: جمع: مثل، وهو الصفة. المعنى الإجمالي: تبين هذه الآية بعد بيان الآيات السابقة أنه سبحانه وتعالى مستحق للعبادة وحده، وأنه المنعم والمتفضل وحده، فإنه لا يجوز لنا أن نجعل لله مماثلاً أو شبيهاً، كما جعل المشركون الأصنام آلهة تعبد عندهم، (فلا تضربوا لله الأمثال) الأمثال، جمع: مثل، وهو الصفة، قال تعالى (ولله المثل الأعلى) (النحل:60) أي والله الصفة العليا، أما الكفار فلهم صفة السوء (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء) (النحل: 60)، ولكن ما معنى "ضرب له مثلاً"؟ معنى "ضرب له مثلاً" أي: وَصَفُهُ بصفاتٍ معينة، وهذا معنى قوله تعالى (فلا تضربوا لله الأمثال) أي لا تصفوا الله بصفات من تلقاء أنفسكم، حيث وصف الكفار الله سبحانه وتعالى بأنه ليس

⁸ الأندلسي (أبو حيان محمد بن يوسف بن علي) (654 هـ - 1256 م / 745 هـ - 1344 م)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، 1420هـ)، 1:207.

⁹ العسكري (أبو هلال) (310 هـ - 920 م / 395 هـ - 1005 م) كتاب جمهرة الأمثال ، ضبطه: الدكتور أحمد عبد السلام ، وخَرَجَ أحاديثه محمد سعيد بن بسيوني زغلول ، (بيروت: دار الكتب العلمية 1408 هـ - 1988 م) ، 10:1.

¹⁰ ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن) (510 هـ - 1116 م / 597 هـ - 1200 م) ، زاد المسير في علم التفسير ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي ، (بيروت: دار الكتاب العربي ، 1422 هـ) ، 3:279.

¹¹ زاد المسير ، (520/3).

¹² الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد) (468 هـ / 1076 م)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي (بيروت: دار القلم ،

الدار الشامية - دمشق، 1415 هـ) ، 1:637.

واحدًا بل له شركاء، وهؤلاء الشركاء هم الأصنام التي يعبدونها.¹³ ونلاحظ في هذه الآيات من الوجهة الدلالية أنَّ الفعل ضرب في مسألة ضَرْبِ المثل يتعلق بالتشبيه، والبيان، وعندما نهى الله سبحانه وتعالى المشركين عن ضرب الأمثال؛ فإنه نهاهم أن يجعلوا له أنداداً وأشباهاً وأمثالاً، وفي هذا دلالة على أنَّ المقصود من ضرب المثل هو النهي عن ضرب الأمثال لله، والتأكيد على جانب العظة، والاعتبار، والإدراك. ونخلص إلى أنَّ الغرض من ضرب الأمثال هو توضيح الصورة وتجليتها وتقريبها لتكون أكثر وقعاً في النفوس، مما يكسب اللفظ دلالة التوضيح والتبيين، وهذا ما وجدته عند أغلب المفسرين.¹⁴

الثاني - بمعنى السفر والانتقال من مكان إلى مكان. وقد ورد هذا المعنى ست مرات في القرآن الكريم؛ منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

قال تعالى: (وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا)، (سورة النساء الآية/101). (وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ)، شروع في بيان كيفية الصلاة عند الضرورات من السفر ولقاء العدو والمرض والمطر، وفيه تأكيد لعزيمة المهاجر على الهجرة وترغيب له فيها لما فيه من تخفيف المؤنة، أي إذا سافرت أي مسافرة كانت،¹⁵ قوله تعالى: (وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ) أي سرتم، لأنه يضرب الأرض برجله في سيره كضربه بيده، ولذلك سُمِّي السفر في الأرض ضَرْبًا.¹⁶ وذلك لأن معنى الضرب هو إيقاع شيء على شيء ومن هنا جاء المعنى الدلالي بقول الماوردي: لأنه يضرب الأرض برجله في سيره كضربه بيده، فالغالب على فعل الضرب أن يكون باليد ثم استعملت دلالته بالضرب في الأرض بمعنى السفر؛ لأنَّ المسافر يحدث ضرباً بأقدامه على الأرض. وقال تعالى: (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْآفًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ)، (سورة البقرة / الآية 273). لا يستطيعون ضرباً في الأرض (يعني: سفرًا للتسبب في طلب المعاش. والضرب في الأرض: هو السفر.¹⁷ وقال تعالى: (عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَأَخْرُوقَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ)، (سورة المزمل الآية 20). وقال تعالى: (... إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ

¹³ إسماعيل وديع عبد الفتاح شحادة القدم (د.ت)، التفسير البياني لما في سورة النحل من دقائق المعاني، (عمان: دار الوضاح (د.ت) 1:149).

صالح (هدى محمد) (د.ت)، لفظ ضرب من الاستعمال اللغوي إلى الاستعمال القرآني، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، كلية العلوم الإسلامية¹⁴، (العراق: جامعة كربلاء، العدد 6، السنة 3، 2012)، 457.

¹⁵ العمادي (أبو السعود محمد بن محمد) (898هـ - 1493م / 982هـ - 1574م) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي (د.ت.))، 2:224.

¹⁶ الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد) (364-974م / 450هـ - 1058م)، التكت والعيون تفسير الماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.))، 1: 523-522.

¹⁷ ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي) (701هـ - 1301م / 774هـ - 1373م)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، - 1419هـ)، 1:542.

مُصِيبَةُ الْمَوْتِ ...)، (سورة المائدة/ الآية 106) .

الثالث - بمعنى التَّغْطِيَةِ، والحجب، والسِتْر، والمنع، والتَّحْيَةِ: وقد ورد هذا المعنى أربع مرّات في القرآن الكريم هي:

قال تعالى: (فَصْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا) ، (سورة الكهف / الآية 11) . (فَصْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ) أي ضربنا عليها حجاباً من النوم يعني أنماهم إنامة ثقيلة لا تتبهم فيها الأصوات فحذف المفعول الذي هو الحجاب.¹⁸ وبَيِّنْ هنا أَنَّ كلمة ضرب تدل على أن الله تعالى منع السماع عنهم، وأغلق عليهم بابه، وضرب عليه، فلا يفتح هذا الباب سنين عدداً، وقال صاحب النكت: حقيقة معناه، معناهم الإحساس بأذانهم من غير صمم.¹⁹

قال تعالى: (أَفَنْضَبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ) ، (سورة الزخرف / الآية 5) . (أَفَنْضَبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا) أفنذوده وبعده عنكم مجاز من قولهم: ضرب الغرائب عن الحوض، قال طرفة: اضْرَبَ عَنْكَ الْهُمُومَ طَارِقَهَا *** ضَرْبِكَ بِالسَّيْفِ قَوْنَسَ الْفَرَسِ .

والفاء للعطف على محذوف أي انهلكم فنضرب (عَنْكُمُ الذِّكْرَ)، (وَصَفْحًا) مصدر من غير لفظه فإن تحية الذكر عنهم إعراض أو مفعول له أو حال بمعنى صافحين، وأصله أن تولي الشيء صفحة عنك.²⁰ هنا وردت دلالة الفعل ضرب بمعنى التَّحْيَةِ والإبعاد لأنَّ الفعل تعدى بحرف الجر عن (ضرب عن)، والملاحظ في بيت الشاعر طرفة أَنَّ هناك دالتين؛ الأولى: هي دلالة الإبعاد (اضْرَبْ عَنْكَ) بمعنى: ابعُدْ عنك، والثانية: هي دلالة (ضَرْبِكَ بِالسَّيْفِ) بمعنى: الضرب بآلة وهي السيف، وفي هذا أبلغ دليل في الردِّ على القائلين بأنَّ دلالة واضربوهن هي بمعنى المفارقة والإبعاد، ونقول لهم لقد جئناكم بدليلين من القرآن، والشعر على صحة ما ذهبنا إليه في توجيه دلالة واضربوهن على معنى الضرب المعروف، فأين دليلكم على توجيه معنى واضربوهن على المفارقة والإبعاد.

وقال تعالى: (... وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ..) ، (سورة النور/ الآية 31) . (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ) أي: ليلقين بمقانعهن، (عَلَى جُيُوبِهِنَّ) وصدورهن ليسترن بذلك شعورهن وصدورهن وأعناقهن وأقراطهن. قالت عائشة رحم الله نساء المهاجرات الأول لما أنزل الله عز وجل: (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ) شققن مروطهن فاختمرن بها.²¹ دليل على أن الزينة ما يعم الخلقة وغيرها، منعهن

¹⁸ النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود) (620هـ - 1223م / 710هـ - 1310م)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرجه أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستور، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419 هـ - 1998 م)، 2: 287.

¹⁹ الرماني (علي بن عيسى) (296هـ/909م - 384هـ/994م)، النكت في إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة: ذخائر العرب (16)]، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، 1976م)، 1: 94.

²⁰ البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر) (؟ - 691هـ، ؟ - 1292م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ)، 5: 86.

²¹ البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود) (436 هـ - 1044م / 516هـ - 1122م) معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: حققه وخرجه أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417 هـ - 1997م)، 6: 34.

من إظهار محاسن خلقهن فأوجب سترها بالخمار.²² وقال تعالى: (... فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ)، (سورة الحديد/ الآية 13) . (فضرب بينهم): أي بين المؤمنين والمنافقين، {سور}: بحاجز.²³

الرابع – بمعنى الجعل والإلزام والإحاطة :

وقد ورد هذا المعنى أربع مرات في القرآن الكريم وهي: قال تعالى : (وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى...) ، (سورة طه / الآية 77). قال البغوي في تفسير قوله تعالى : فاضرب لهم طريقا في البحر، أي : اجعل لهم طريقا في البحر بالضرب بالعصا ، (يبسا) يابسًا ليس فيه ماء ولا طين ، وذلك أن الله أيسس لهم الطريق في البحر.²⁴ وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى : فاضرب لهم طريقا فاجعل لهم طريقا ، من قولهم :ضرب له في ماله سهما، وضرب اللبن عَمَلَةً²⁵. قوله تعالى(ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا)،الإسراء السير بالليل و المراد بعبادي بنو إسرائيل و قوله: «فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا» قيل المراد الضرب بالعصا كما يدل عليه كلامه تعالى في غير هذا الموضع و أن «طريقا» مفعول به لأضرب على الاتساع و هو مجاز عقلي والأصل اضرب البحر ليكون لهم طريقا.²⁶ أي : سر بهم ليلا لأن الإسراء السير بالليل (فاضرب لهم طريقاً في البحر يَبَسًا) والمعنى: اضرب بعصاك البحر تجعل طريقاً، فكأنه قيل: اجعل طريقاً بالضرب بالعصا، فعاده الي الطريق لما دخله هذا المعنى فكأنه قد ضرب الطريق، كضربه الدينار.²⁷ أي اجعل لهم طريقاً في البحر يابساً بضربك العصا لينفلق البحرُ ، فعدى الضرب إلى الطريق لما دخله هذا المعنى ، فكأنه قد ضرب الطريق ، كما يُضرب الدينار.²⁸

وقال تعالى:(...وَضْرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بَأْتُهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بآياتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ...)، (سورة البقرة / الآية 61) . ومعنى ضرب الذلة، والمسكنة إلزامهم بذلك، والقضاء به عليهم قضاء مستمراً لا يفارقهم، ولا ينفصل عنهم، مع دلالته على أن ذلك مشتمل عليهم اشتمال القباب على من فيها، ومنه قول الفرزدق يهجو جريراً:

²² البحر المحيط في التفسير ، 34:8.

²³ البحر المحيط في التفسير ، 10:106.

²⁴ البغوي التفسير، 5:286.

²⁵ أبو القاسم محمود بن عمر (467 هـ - 1074/538 هـ - 1144م)، تفسير الكشاف، (مكة المكرمة : الرياض ، مكتبة (الزمخشري العبيكان ، 1418 هـ - 1998 م)، 4:68:

²⁶ الطباطبائي (السيد محمد حسين) (1321 هـ - 1904 م - 1402/1981م)، الميزان في تفسير القرآن ، (بيروت :مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، 1417هـ- 1997 م)، 14:184.

²⁷ إحياء التراث العربي)، 7:193. الطوسي (محمد بن حسن) (385-460هـ/995 هـ - 1050م)، التبيان في تفسير القرآن ، (بيروت : دار

- 1073م/548 هـ - 1154م)، مجمع البيان في تفسير القرآن ، (بيروت:دار المرتضى، هـ. 469 أو 468 الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) (28) 1427 هـ - 2006 م)، 7:33.

ضَرَبَتْ عَلَيْكَ الْعَنْكَبُوتُ بِوَرْنِهَا *** وَقَضَىٰ عَلَيْكَ بِهِ الْكِتَابَ الْمُنزَّلَ.

وهو ضرب من الهجاء بليغ، كما أنه إذا استعمل في المديح كان في منزلة رفيعة، ومنه قول

الشاعر: إِنَّ الْمُرْوَةَ وَالشَّجَاعَةَ وَالنَّدَى *** فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَىٰ ابْنِ الْحَشْرَجِ.²⁹

وقال تعالى: (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَئِنَّ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ)، (سورة آل عمران، الآية 112). جعلت الذلة محيطة بها مشتملة عليهم فهم

فيها كما يكون في القبة من ضربت عليه أو ملصقة بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب

الطين على الحائط فيلزمه فالمستعار منه إما ضرب القبة على الشخص وإما ضرب الطين على

الحائط، وكلاهما حسِّي، والمستعار له حالهم مع الذلَّة، والجامع الإحاطة أو اللزوم وهما عقليان.³⁰

بحيث صار كشيء **يضرب** على الشيء فيحيط به إلا بحبلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ استثناء من أعم

الأحوال أي **ضربت** عليهم الذلة **ضرب** القبة على من هي عليه في جميع الأحوال، فهي **محيطة** بهم

من جميع جوانبهم.³¹

الخامس – بمعنى تحريك أداة بقوة تولد صدمة تُحدثُ ضرراً أو تجلبُ منفعةً :

وهذه الأداة قد تكون سيفاً أو يداً أو رجلاً أو عصاً أو فأساً، أو صُغْتاً. وقد ورد هذا المعنى ثلاث

عشرة مرَّةً، منها على سبيل التمثيل لا الحصر: **يَنْ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِمْ**، **وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ**

جَمِيعًا أَيَّةَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، (سورة النور / الآية 31)، والضرب بالأرجل إيقاع المشي بشدة

كقوله: يضرب في الأرض. **وَالْتَحْقِيقُ أَنَّ مِنَ النِّسَاءِ مَنْ كُنَّ إِذَا لَيْسَ الْخُلُوعُ ضَرْبِينَ بِأَرْجُلَيْهِنَّ فِي**

الْمَشْيِ بِشِدَّةٍ لِيَسْمَعَ قَعَقَعَةَ الْخُلُوعِ غَنَجًا وَتَبَاهِيًا بِالْحُسْنِ فَتَهَيَّنَ عَنْ ذَلِكَ مَعَ النَّهْيِ عَنِ إِدْءِ الزَّيْنَةِ

32. (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلَيْهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) كَانَتْ الْمَرْأَةُ إِذَا مَشَتْ ضَرْبَتْ بِرِجْلِهَا لِيَسْمَعَ

صَوْتِ خُلُوعِهَا أَوْ يُتَبَيَّنَ خُلُوعُهَا، فَتَهَيَّتْ عَنْ ذَلِكَ.³³ فالأداة هنا هي الأرجل، والمنفعة التي ترتجى

هي أن يعلم الناس أن هذه المرأة شابة فهي تضرب برجليها في الأرض لتظهر صوت جلجلة

الخلخال فتحقق لنفسها ماتسعى إليه من منفعة. وقال تعالى: **(وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا**

اصْرَبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كَلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ

رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ)، (سورة البقرة / الآية / 60)، والأداة هنا هي العصا، والمنفعة

²⁹ الشوكاني (محمد بن علي) (1172 هـ - 1440 م / 1250 هـ - 1834 م)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (بيروت: دار

الفكر، 1403 هـ - 1983 م)، 1: 92.

³⁰ الغزويني (جلال الدين الخطيب) (666 هـ - 1268 م / 739 هـ - 1338 م)، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين،

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2003 م) 226.

³¹ الخلوتي (إسماعيل حقي بن مصطفى) (1127 هـ - 1715 م)، روح البيان في تفسير القرآن، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 2: 79.

³² ابن عاشور (محمد الطاهر) (ت 1393 هـ)، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997 م)، 19: 214.

³³ البيهقي، التفسير، 6: 36.

هي انفجار اثنتي عشرة عين ماء ليشرب منها القوم. وقال تعالى: (فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ ۖ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ)، (سورة الشعراء ، الآية/ 63). إِنَّ الْأَدَاةَ المستخدمة في عملية ضرب البحر هنا هي عصا موسى، فضربه بها وفيها سلطان الله الذي أعطاه، فانفلق.³⁴ والمنفعة المُتَحَقِّقَةُ هي انفلاق البحر لكي يُنَجِّيَ اللهُ موسى وقومه من فرعون وجنوده. وقال تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۗ كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)، (سورة البقرة ، الآية/ 73). والأداة هنا هي قطعة من جسد البقرة ، والمقطوع به عضو من أعضائها ، فلما ضرب به حيي وأخبر بقاتله ثم عاد ميتا كما كان.³⁵ والمنفعة أن يحيي الله بها القتيل ليدل على اسم قاتله. وأما الضرب لإحداث الضرر والإيذاء فقد جاء في كتاب الله تعالى على النحو الآتي : وقال تعالى: (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنْي مَعَكُمْ فُتَبِّئُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۗ سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ فَأَصْرَبُوا فُوقَ الْأَعْنَاقِ وَاصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ)، سورة الأنفال، الآية/12). واختلف أهل التأويل في تأويل قوله: (فوق الأعناق). فقال بعضهم: معناه: فاضربوا الأعناق. وأما قوله: (واضربوا منهم كل بنان)، فإن معناه: واضربوا، أيها المؤمنون، من عدوكم كل طرف ومفصل من أطراف أيديهم وأرجلهم.³⁶ والأمر بضرب الأعناق والأطراف، وتمكين المسلمين منهم ، بسبب أنهم خالفوا الله ورسوله.³⁷ والأداة هنا هي السيف ، والضرر يقع في الأماكن التي أشارت إليها الآية على الكافر المحارب لله ورسوله والمؤمنين. وقال تعالى: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا ۗ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ)، سورة الأنفال ، الآية/ 50). (يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ) قيل: هذا الضرب يكون عند الموت كما يفيدُه ذِكْرُ التَّوَفَّى، وقيل: هو يوم القيامة حين يسيرون بهم إلى النار.³⁸ والضرب هنا يكون بأيدي الملائكة . أما الضرر فواقع بالذين كفروا على وجوههم وأدبارهم ، وهو عذاب آخر مع عذاب الحريق . أما الضرب بالفأس مثلث فقد جاء في قوله تعالى واصفًا نبيّه إبراهيم وهو يقوم بهذا العمل:

(فَرَاغَ عَلَيْهِمْ صَرْبًا بِالْيَمِينِ ، فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ ، قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)، سورة

الصافات، الآية/96). يَقُولُ - تَعَالَى ذِكْرُهُ -:فَمَالَ عَلَىٰ آلِهَةٍ قَوْمِهِ صَرْبًا لَهَا بِالْيَمِينِ بِقَاسٍ فِي يَدِهِ يَكْسِرُهَا، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِمْ كَمَا قَالَ اللهُ صَرْبًا بِالْيَمِينِ ، ثُمَّ جَعَلَ يَكْسِرُهَا بِقَاسٍ فِي يَدِهِ،وَكَانَ بَعْضُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ يَتَأَوَّلُ ذَلِكَ بِمَعْنَى:فَرَاغَ عَلَيْهِمْ صَرْبًا بِالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ ،ويَقُولُ:الْيَمِينُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْقُوَّةُ . وَبَعْضُهُمْ كَانَ يَتَأَوَّلُ

الطبري (محمد بن جرير) (224 هـ - 839 م / 310 هـ - 923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وخرّج أحاديثه محمود محمد شاكر، (34 مصر: دار المعارف، (دت)، 19:357.

عبد بن القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري) (610 هـ - 1214م/671 هـ - 1273م)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: عبدالله المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427- 2006)، 1:195.

الطبري ، جامع البيان 13:430.

الطبرسي ، مجمع البيان 2:324.

38 الشوكاني ، فتح القدير 2:317.

الْيَمِينِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ: الْحَلْفُ ، وَيَقُولُ : جَعَلَ يَضْرِبُهُنَّ بِالْيَمِينِ الَّتِي حَلَفَ بِهَا بِقَوْلِهِ (وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ .³⁹ وقوله تعالى في (سورة ص الآية 44) : (وَحُذِّ بِيَدِكَ ضَعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ) ، فَإِنَّ الشَّيْءَ الْمُسْتَعْمَلَ فِي إِيقَاعِ (إِيقَاعِ) الضَّرْبِ هُوَ الضَّغْثُ وَهُوَ دُونَ الْحُزْمَةِ ، وَقِيلَ : هِيَ الْحُزْمَةُ مِنَ الْحَشِيشِ وَالنَّدَاءِ وَالضَّعَّةِ وَالْأَسَلِ قَدَرِ الْقَبْضَةِ وَنَحْوِهَا ، مُخْتَلِطَةٌ الرَّطْبِ بِالْيَابِسِ ، . وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : الضَّغْثُ كُلُّ مَا مَلَأَ الْكَفَّ مِنَ النَّبَاتِ.⁴⁰ وتبدو دلالة فعل الأمر في الآية بمعنى إيقاع شيءٍ على شيءٍ ؛ أظهر من أن تُفسر وتُوضَّح.

المبحث الثالث : الفعل ضرب ودلالاته مع حروف الجر ، ومن أقوال الصَّرْفِيِّينَ وَالنَّحْوِيِّينَ فِيهِ .

لقد بيَّنت المعاجم العربية التي أُسْتُعْمِلَتْ فِي هَذَا الْبَحْثِ مفهوم هذا الفعل، ومعناه المركزي، وبيان حروف الجر التي ارتبط بها، وأدَّتْ إِلَى نَشْوَاءِ مَعَانِي جَدِيدَةٍ، وَتَوَسَّعَتْ فِي إِيرَادِ الْأَمْثَلَةِ الْمَخْتَلِفَةِ عَلَى ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ اسْتِقْصَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ مِنْ مَصَادِرِهِ الْمَخْتَلِفَةِ، وَخَلَصَتْ إِلَى الْمَعَانِي الْحَقِيقِيَّةِ، وَالْمَجَازِيَّةِ لَهُ ؛ شَأْنُهُ فِي ذَلِكَ شَأْنُ سَائِرِ الْأَفْعَالِ فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ ؛ وَقَدْ وَجِدَ الْفِعْلُ ضَرْبَ فِي الْمَعَاجِمِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا ، وَإِنَّ حُرُوفَ الْجَرِّ الَّتِي ارْتَبَطَتْ بِهِيَ هِيَ (عَلَى ، الْبَاءِ ، إِلَى ، فِي ، عَنِ) ، ضَرَبَ عَلَى - ضَرَبَ بَ - ضَرَبَ إِلَى - ضَرَبَ فِي - ضَرَبَ عَنِ . وَقَدْ جُعِلَ هَذَا الْفِعْلُ بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْأَوْزَانِ الصَّرْفِيَّةِ وَقِيَسَتْ عَلَى وَزْنِهِ مَجْمُوعَةٌ كَبِيرَةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ مِنْ أَجْلِ ضَبْطِ حَرَكَاتِهَا فِي التَّصْرِيفِ ، فَقَالَ الصَّرْفِيُّونَ : مَوْزُونُهُ أَيُّ: مَوْزُونِ الْبَابِ الْآتِي (الثَّانِي) (ضَرَبَ يَضْرِبُ) يُقَالُ : ضَرَبَهُ بِالسَّوْطِ وَغَيْرِهِ، وَضَرَبَ فِي الْأَرْضِ وَ أَيُّ: سَارَ فِيهَا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ)، أَيُّ: سَافَرُوا، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا) ، إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا (سورة النساء الآية 101) ، أَيُّ : إِذَا سَافَرْتُمْ ، عَلَى مَا فِي الْكَشَافِ وَغَيْرِهِ . وَيُقَالُ أَيضًا: ضَرَبَ مَثَلًا كَذَا ، أَيُّ : وَصَفَ ، وَبَيَّنَ ، عَلَى مَا فِي مَخْتَارِ الصَّحَاحِ ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا لَكُمْ) ، (سورة البقرة الآية 26) إلخ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا) ، (سورة يس الآية 78).⁴¹ ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا فِعْلٌ ثَلَاثِيٌّ مُجَرَّدٌ مِنْ بَابِ ضَرَبَ يَضْرِبُ . وَمِثْلُوهُ بَابُهُ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: الْبَابُ الثَّانِي: فَعْلٌ يَفْعُلُ يَفْعُلُ الْعَيْنُ فِي الْمَاضِي وَكَسْرُهَا فِي الْمَضَارِعِ وَالْمَذْكُورُ مِنْهُ خَمْسَةٌ مَوَازِينَ: ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا ، جَلَسَ يَجْلِسُ جُلُوسًا ، بَاعَ يَبِيعُ بَيْعًا ، وَعَدَّ يَعُدُّ وَعَدًّا ، رَمَى يَرْمِي رَمِيًّا.⁴² وَمِنْ جَمِيلِ مَا أوردته بعض المعجمات العربية في التعريف بالفعل (ب

³⁹ الطبري ، جامع البيان 67:21.

⁴⁰ ابن منظور 2: 163-164.

⁴¹ الأفشهري (علي بن عثمان) (٤٠٠ هـ - ٤٩٠ م / 1285 هـ - 1868 م)، تلخيص الأساس في التصريف بتحقيق محمد علي المالح ، بيروت - لبنان 28. دار الكتب العلمية ، باب فَعْلٌ يَفْعُلُ ، ص 28.

⁴² الرازي ، مختار الصحاح 8.

ن ي) قولهم : (بَنَى) بِنْيًا، وَبَنَى عَلَى أَهْلِهِ بِنْيًا زَفَّهَا (بِنَاءً) فِيهِمَا، وَالْعَامَّةُ تَقُولُ: بَنَى بِأَهْلِهِ، وَهُوَ خَطَأً. قُلْتُ: وَهُوَ رَجَمَهُ اللَّهُ قَدْ قَالَهُ بِالْبَاءِ فِي [ع ر س] وَكَأَنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنَّ الدَّخَلَ بِأَهْلِهِ كَانَ يَضْرِبُ عَلَيْهَا قُبَّةً لَيْلَةً دُخُولِهِ بِهَا.⁴³ وقال النحويون: وأما الزائد فيؤتى بعينه في المثال المصوغ للاعتبار مثاله ضرب ، فهذا مصدر هو مادة للأفعال المأخوذة منه وأسماء الفاعلين والمفعولين وأسماء الزمان والمكان فالفعل ضرب يضرب اضرب ، وقد يزداد عليه للمعاني السنين والتاء وهمزة الوصل ونون الانفعال والتاء والألف لوقوعه من اثنين نحو : استضرب واضطرب وانضرب وتضاربا وما يتشعب عن ذلك..⁴⁴ , ألا ترى أن قولك : (ضرب يضرب) يقعان على كل نوع من أنواع الضرب ولا يصح تخصيصهما بضربة واحدة .⁴⁵ قال سيبويه: اعلم أنه يكون كل ما تعداك إلى غيرك على ثلاثة أبنية: على فَعَلَ يَفْعُلُ، وَفَعَلَ يَفْعُلُ، وَفَعَلَ يَفْعُلُ، وذلك نحو ضَرَبَ يَضْرِبُ، وَقَتَلَ يَقْتُلُ، وَلَقِمَ يَلْقَمُ.⁴⁶

المبحث الرابع : من أقوال المفسرين والفقهاء من القدماء والمُحَدِّثِينَ في معنى الضرب وأباحته في القرآن الكريم .

عن جابر بن عبد الله قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال : اتقوا الله في النساء ، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحلتم فروجهن بكلمة الله ، وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهون ، فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف.⁴⁷ وقد فسر العلماء الضرب المباح بأنه الضرب غير المبرح ، أخرج الجصاص عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب بعرفات في بطن الوادي فقال : (اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحلتم فروجهن بكلمة الله ، وأن لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه ، فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف).⁴⁸ وروى ابن جريج عن عطاء قال : الضرب غير المبرح بالسواك ونحوه ، ومثله عن ابن عباس ، وقال سعيد عن قتادة : ضربا غير شائن.⁴⁹ والضرب غير المبرح أي الذي ليس بشديد

⁴³الرازي ، مختار الصحاح ، 40، 44.

⁴⁴العكبري (محب الدين عبد الله بن الحسين البغدادي)، الباب في علل البناء والإعراب ، تحقيق: محمد عثمان، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠ هـ)، 428.

⁴⁵العكبري اللباب في علل البناء والإعراب ، 48، 48.

⁴⁶سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر)(148هـ - 765م/ 180هـ - 796م) تحقيق: عيد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ - 1988م)، 4: 38.

⁴⁷تفسير الطبري 6/ 535.

⁴⁸الجصاص (أحمد بن علي الرازي)، (305 هـ - 917 م / 370 هـ - 980 م) أحكام القرآن، (د.ط.)، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية - مؤسسة التاريخ العربي ، 1412 - 1992)، 2: 69.

⁴⁹الطبري، جامع البيان (5/ 44)، 49.

ولا شاق.⁵⁰ ومثله عن ابن عباس. وقال قتادة: ضرباً غير شائن «1». وإذا تجاوز الرجل المشروع فأدى الضرب إلى الهلاك وجب الضمان، كما يجب على المعلم الضمان في ضربه غلامه لتعلم القرآن والأدب. وينبغي ألا يوالي الرجل الضرب في محل واحد، وأن يتقي الوجه، فإنه مجمع المحاسن، ولا يضربها بسوط ولا بعضاً، وأن يراعي التخفيف لأن المقصود هو الزجر والتأديب لا الإيلام والإيذاء، كما يفعل بعض الجهلة. ومع أن الضرب مباح فإن العلماء اتفقوا على أن تركه أفضل.⁵¹ وجاء في الميزان في تفسير قوله تعالى: (... فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَصَاحِعِ وَاضْرِبُوهُمْ) فهي أمور مرتبة تدريجية: فالموعظة، فإن لم تنجح فالهجرة، فإن لم تنفع فالضرب.⁵² وفي معنى الضرب عن أبي جعفر عليه السلام: أنه الضرب بالسواك.⁵³

المبحث الخامس: الموقف من تفسير معنى الضرب بالمفارقة والمباعدة

أشار البحث في التمهيد إلى أن هناك في الآونة الأخيرة ظهر من يقولون ويريدون في الأبحاث العلمية أو المقالات الأدبية أو المقابلات التلفازية أو في الإذاعة أو أي منبر إعلامي أو ثقافي آخر أن ضرب الزوجة الناشز الذي ورد في الآية (واضربوهن) تعني المفارقة والمباعدة، ولا تعني الضرب البدني؟ ويؤيدون كلامهم على حد زعمهم بالأدلة التفسيرية من فهم اللغة العربية وتوجيه الآيات كما يشتهون، ويستشهدون بالمواضع التي ذكرت فيها كلمة (ضرب) في القرآن الكريم ويدعون أنها لم تأت بمعنى الضرب المعروف بمعنى إيقاع الأذى، ويقولون إنما جاءت كلمة الضرب في مختلف المواضع من كتاب الله بمعنى المباعدة والمفارقة، ويزداد حجاجهم بإيرادهم طائفة من أقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي تنهى عن الضرب المتعلق بالبدن، وأنه عليه الصلاة والسلام لما غضب على زوجاته هجرهن شهراً ولم يضربهن إطلاقاً.⁵⁴ وقد جوبهت هذه التفسيرات بردود علمية كثيرة من لدن مؤسسات وشخصيات كثير أبانت كلها عن معنى الضرب في

هـ - (2015م) الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، 2014م)، 3:2142-1436 هـ-1932م / 1350 الزحيلي (وهبة بن مصطفى) (50).
الزحيلي (وهبة بن مصطفى) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418 هـ)، 56-57:5.

الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 4:353-354.

الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 4:357-358.

ينظر على سبيل المثال:

، http://www.hablullah.com. 2018/05/30 1 الضرب في القرآن، أ.د. عبد العزيز بايندر،

، http://www.ahl-alquran.com/. 2008 2 لا يوجد ضرب للزوجة في الإسلام، علي عبدالجواد

3 واضربوهن، عندما يحذف التفسير الكلاسيكي للقرآن، مريم أبو عدس ورحمة المغربي، http://akhbarek.com/life، ديسمبر 14، 2016

02 أبريل 2009. https://www.youm7.com/story. 4 إسلام بحيري، الإسلام لا يعرف ضرب الزوجات،

20 - 02 - 2018. https://www.maghress.com/telexpresse، نشر في "التفسير الصحيح لمعنى الضرب" 5

القرآن الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ، وبينت خطأ القائلين بهذه الآراء ، وأنها تفتر إلى الدليل العلمي ، والأصل اللغوي .⁵⁵

ومن خلال البحث توصلت إلى بحثين أكاديميين منشورين يتعلقان بتفسير (واضربوهن) ، الأول : للباحث الجعفي الذي أيد تماماً معنى الضرب الذي أريد به الحقيقة وهو إيقاع شيء على شيء ، فقال في تفسير قوله تعالى : (وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) ، (وغيرها من الآيات التي جاء فيها الضرب وأريد به الحقيقة وهو الإيقاع) .⁵⁶ والثاني : وهو للباحثة هدى التي قالت في تعليقها على معنى الضرب الوارد في سورة النساء الآية 34 : (هو ضرب الأدب غير المبرح ، وهو الذي لا يكسر عظماً ولا يشين جارحة كاللكزة ونحوها ، فإن المقصود منه الصلاح لا غير) ، وقالت : هذا ما وجدته عند أغلب المفسرين ؛ إلا أنها مالت بعد ذلك بحسب قولها إلى تأييد رأي أحد الباحثين (د. عبد الحميد أحمد) يتعلق بنوع الضرب الوارد في الآية يستحق الوقوف عنده ، وهو إنَّ الضرب هنا لا يقصد به اللطم ، والألم ، والأذى الجسدي بل المقصود هو البعد والتترك والمفارقة ؛ لأنَّ هذا ما انتظمت عليه معاني الضرب في السياقات الأخرى ، إذ تأتي بمعنى العزل والتترك والإبعاد ،⁵⁷ ، وهي التي قالت : إنَّ الضرب هو ضرب الأدب غير المبرح ، وهذا ما وجدته عند أغلب المفسرين . ولو أنها قالت عند كلِّ المفسرين لكانت عبارتها أصوب ، وأدق في ميزان البحث العلمي ، لكنها لم تجد على الإطلاق مفسراً واحداً يقول بالمعنى الذي أيدته وتعاطفت معه . وقد مال بحثها كما قالت إلى الرأي الذي يقول بأنَّ - واضربوهن - إنما تعني البعد ، والتترك ، والمفارقة ، في وجه من وجوه التفسير المعاصر الذي يخلو من الدليل العلمي . إنَّ القائلين بهذا التفسير يعوزهم الدليل اللغوي ، والمصدر العلمي ، ويبدو أنهم انطلقوا من مقولة مفادها إنَّ الضرب لا ينسجم مع روح العصر والعلم والتقدم ، ولربما تصوّر أحدهم أنَّ بعض الرجال يمسكون بعصيتهم وكلما دخلوا بيوتهم أو خرجوا منها ضربوا زوجاتهم بلا سبب ، وبلا وجه حق ، والحقيقة إنَّ من يفعل هذا بزوجه يستحق العقاب والجزاء القانوني لأنه اعتداءً صارخ بحق المرأة ، ولا يوجد أيُّ بندٍ يبيح له مثل هذا السلوك الشائن والمذموم .

⁵⁵ (1) يُنظر على سبيل المثال :

<https://islamqa.info/ar/answers/> . 1 رد شبهة المحرفين لكتاب الله حول تأديب النساء بالضرب

<http://www.almeshkat.net> 2 هل ضرب الزوجة في القرآن الكريم يعني المباحة والمفارقة ؟ ، مشكاة الفتاوى ، قسم الفتاوى الشرعية ، 2003-04-22

<https://vb.tafsir.net/tafsir> . 3 واضربوهن ، سهاد قنبر ، 2016/10/25 - 1438/01/24

<https://www.ahlalhdeth.com> 4 <https://www.ahlalhdeth.com> 17-02-17 ، 2010-02-17 ، أبو زارع المدني ، 2010-10

⁵⁶ الجعفي (عباس رحيل) ، نكتور ، الجذر (ض ر ب) بين الاستعمال المعجمي ومستويات الخطاب القرآني ، ص 10 ، (2014 م - 1435 هـ) ، <https://www.alukah.net> .

⁵⁷ لفظة ضرب من الاستعمال اللغوي إلى الاستعمال القرآني ، هدى محمد صالح ، مجلة دراسات إسلامية معاصرة ، جامعة الكوفة ، العراق ، العدد السادس ، السنة الثالثة 2012 .

النتائج :

- 1- مفهوم الفعل ضَرَبَ في اللغة العربية يدلُّ معناه على إيقاع شيءٍ على شيءٍ .
- 2- لم يقل أيُّ معجمٍ إنَّ ضربَ إذا جاء مجردًا من حرفِ الجرِّ يَدُلُّ على المُفارقةِ والإبعادِ .
- 3- لا توجدُ نصوصٌ من مصادر اللغة العربية، أو التشريع الإسلامي عند العلماء القدماء أو المحدثين تقولُ بإحداثِ دلالةٍ جديدةٍ للفعل ضربَ المجرد عن حروفِ الجرِّ ، وخروج معناه المعروف الى معنى آخر .
- 4- الذي جاء في القرآن الكريم (فَأَضْرِبُوهُنَّ) ، وليس فيه أيُّ دلالةٍ على معنى غير معنى الضرب المعروف كما ذكرتُ مصادرُ البحثِ .
- 5- بطلانُ معنى ضربَ الذي ذهب إليه بعض الباحثين من أنَّ المراد به - بزعمهم- هو المُفارقةُ والمباعدةُ .
- 6- ذهبَ معظمُ الفقهاء قديمًا وحديثًا إلى أنَّ ضَرَبَ الزَّوْجَةَ وَالْخَادِمَ وَالذَّابَّةَ وَإِنْ كَانَ مُبَاحًا لِلأَدَبِ فَتَرْكُهُ أَفْضَلُ .
- 7- لقد فرَّ مَنْ فرَّ مِنْ مفهومِ الضربِ وإثباته ، لأنه تَخَيَّلُ أنَّ الضربَ يكونُ ضربًا مُبَرِّحًا تَسِيلُ مِنْهُ الدِّمَاءُ .

المصادر والمراجع:

الأزهري، (محمد بن أحمد بن)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، عدد المجلدات (8)، الطبعة الأولى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي 2001م).

الأقشيري، (علي بن عثمان)، تلخيص الأساس في التصريف، تحقيق محمد علي المالح، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1434هـ).

الأندلسي، (أبو حيان محمد بن يوسف)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، عدد المجلدات (11)، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ).

البروسوي، (إسماعيل حقي بن مصطفى الخلوتي)، روح البيان في تفسير القرآن، عدد المجلدات (10)، (بيروت: دار الفكر، د.ت).

البغوي، (الحسين بن مسعود)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: حقه وخروج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، عدد المجلدات (8)، الطبعة الرابعة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417 هـ - 1997 م).

البيضاوي، (عبد الله بن عمر بن محمد)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، عدد الأجزاء (5)، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ).

الجصاص، (أبو بكر أحمد بن علي)، أحكام القرآن، (د. ط.)، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، عدد المجلدات (5)، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية - مؤسسة التاريخ العربي، 1412 - 1992).

ابن الجوزي، (عبد الرحمن بن علي بن محمد)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، عدد المجلدات (4)، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 هـ).

الرازي، (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الطبعة الخامسة، (بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، 1420 هـ / 1999 م).

الرازي، (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، اعتنى بضبطه وتدقيقه عصام فارس الحرساني، الطبعة التاسعة، (عمان: دار عمّار 1425 هـ - 2005 م).

الرماني، (علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن (المتوفى: 384 هـ)، النكت في إعجاز القرآن مطبوع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة: ذخائر العرب (16)]، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، (مصر: دار المعارف، 1976 م).

الرّحيلي، وهبة بن مصطفى الفقه الإسلامي وأدلته، عدد الأجزاء (10)، الطبعة الرابعة، (دار الفكر: دمشق، د. ت.).

الرّحيلي، وهبة بن مصطفى (ت 1436 هـ - 2015 م)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، عدد الأجزاء (30)، الطبعة الثانية، (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418 هـ).

الزمخشري، (محمود بن عمر)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، عدد الأجزاء (6)، الطبعة الأولى، (مكة المكرمة: الرياض، مكتبة العبيكان، 1418 هـ - 1998 م).

السّدي، (عبد الرحمن بن ناصر) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (تفسير السّدي)، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويح، الطبعة الثانية، (الرياض: السعودية، دار السلام للنشر والتوزيع، 1422 هـ - 2002 م).

سبيويه، (عمرو بن عثمان)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عدد الأجزاء (4)، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408 هـ - 1988 م).

الشوكاني، (محمد بن علي)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، عدد الأجزاء (5)، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1403 هـ - 1983 م).

الطباطبائي، (السيد محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1417 هـ - 1997 م).

- الطبرسي، (الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المرتضى، 1427 هـ - 2006 م).
- الطبري، (محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وخرّج أحاديثه محمود محمد شاکر، (مصر: دار المعارف، د.ت).
- الطوسي، (محمد بن حسن)، التبيان في تفسير القرآن، عدد المجلدات (10)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).
- ابن عاشور، (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م).
- العسكري، (الحسن بن عبد الله بن سهل)، كتاب جمهرة الأمثال، ضبطه: الدكتور أحمد عبد السلام، وخرّج أحاديثه محمد سعيد بن بسبوني زغلول، الطبعة الأولى، (دار الكتب العلمية، بيروت: 1408 هـ - 1988م).
- العكبري، (محبّ الدين عبد الله بن الحسين)، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: محمد عثمان، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1430 هـ).
- العمادي، (أبو السعود محمد بن محمد)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).
- عمر، (أحمد مختار)، وبمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى (القاهرة: عالم الكتب، 142 هـ - 2008م).
- ابن فارس، (أحمد بن زكريّا)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الجيل، 1411 هـ - 1991م).
- القوم، (سامي وديع عبد الفتاح)، التفسير البياني لما في سورة النحل من دقائق المعاني، (الأردن: عمان دار الوضاح، د.ت).
- القرطبي، (محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427-2006).
- القزويني، (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب)، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2003م).
- ابن كثير، (أبو الفداء إسماعيل بن عمر) (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419 هـ).
- الماوردي، (علي بن محمد بن محمد بن حبيب)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الطبعة الرابعة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1435 هـ - 2004).
- ابن منظور، (محمد بن مكرم)، لسان العرب، الطبعة الأولى، (بيروت: دار صادر، 1410 هـ - 1990م).

النسفي، (عبد الله بن أحمد بن محمود)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، الطبعة الأولى، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين مستو، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419 هـ - 1998 م).

الواحدي، (علي بن أحمد بن محمد بن علي)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الطبعة الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية-دمشق، بيروت، 1415 هـ).

المجالات العلمية :

صالح، (هدى محمد)، لفظ ضرب من الاستعمال اللغوي إلى الاستعمال القرآني، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الكوفة، العراق، العدد 6، السنة 3، 2012 .

المواقع الإلكترونية :

الجغيفي، (عباس رحيل)، الجذر (ض ر ب) بين الاستعمال المعجمي ومستويات الخطاب القرآني، (2014 م - 1435 هـ)، <https://www.alukah.net>. تاريخ الإضافة : 2014/6/5 ميلادي - 1435/8/6 هجري .

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Abkerî, Muhibuddîn Abdullah b. el-Hüseyin. *el-Lübâb fi İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430 h.

Akşehirî, Ali b. Osman. *Telhîsu'l-Esâs fi't-Tasrîf*. thk. Muhammed Ali el-Mâlih. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434h.

Askerî, el-Hasen b. Abdullah b. Sehl. *Kitâbu Cemhereti'l-Emsâl*. thk. Ahmed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Begavî, el-Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1997.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418h.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-Halvetî. *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5.Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992.

Ebu's-Suûd İmâdî, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.

Endelusî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*. Thk. Sidkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420h.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. *Tehzîbu'l-Lüğâ*. thk. Muhamed Avvad, 8. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cıl, 1991.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin eş-Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419h.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422h.

Kaddûm, Sâmî Vedî Abdulfettâh. *et-Tefsîru'l-Beyânî limâ fi Süreti'n-Nahl min Dekâiki'l-Meânî*. Ammân: Dâru'l-Veddâh, ty.

Kazvînî, Celeddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*. Dipnotlar ekleyen: İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Mustafa, İbrahim. Zeyyât, Ahmed. *Mecmeu'l-Lüğati'l-Arabiyye, el-Mucemu'l-Vasît*. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, 2004.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Ömer, Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-Lüğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2008.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Sihâh*. tdk. İsmâ Fâris el-Hürstânî. 9. Baskı. Ammân: Dâru Ammâr, 2005.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Sihâh*. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. 5. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Rummânî, Ali b. İsa b. Ali b. Abdullah. *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân (İcâzu'l-Kur'an Hakkındaki Üç Risâlenin İçerisinde)* thk. Muhammed Zağlûl Selâm. 3. Baskı. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976.

S'adî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*. thk. Abdurrahman b. M'ala el-Luveyhik. 2. Baskı. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2002.

Sâlih, Huda Muhammed. "Lafzu Darabe mine'l-İsti'mali'l-Lugavî ila İsti'mali'l-Kur'ânî". *Mecelletü Dirâsetin İslâmiyyetin Muâsiratın*. 3/6 (Mart 2012).

Sibeveyh, Ömer b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4. Cilt. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi beyne Fenni'l-Rivaye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1997.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Mısır: Dâru'l-Meârif, ty.

Tabersî, el-Fadl b. Hasen. *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.

Tûsî, Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty.

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1415 h.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletühü*. 10 Cilt. 4. Baskı. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, ty.

Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menheci*. 30 Cilt. 2. Baskı. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1418h.

ŞEYH HACI MUHAMMED YÂSİN EFENDİ'NİN HAYATI, ESERİ VE TASAVVUF ÂDÂBI

Serdar KARABULUT*

Öz

Elazığ İli Palu İlçesi'nde XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış nakşibendîye Tarikatı'nın Halidîyye kolunun tasavvuf anlayışı geleneğini devam ettiren son müritlerinin en önemlilerinden biri de Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'dir. Yâsîn Efendi, Şeyh Ali Sebî Hazretleri'nin (ö. 1871) vefatından sonra Palu İlçesi'nin şehir merkezine gelerek yerleşmiştir. Nitekim Palu bölgesini irşad eden Nakşî/Hâlidî tarikat şeyhleri ile onların yetiştirdiği halifelerinin neredeyse tamamına yakını Şeyh Ali Sebî Hazretleri'nden silsile yoluyla icazetli olmalarına rağmen, Yâsîn Efendi'nin bağlı olduğu tasavvufi tarikat silsilesi Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî'nin (ö. 1827) halifesi olan Seyyid Tâhâ Hakkâri Hazretleri'ne (ö. 1853) ulaşmaktadır. Dolayısıyla Yâsîn Efendi, Nakşibendîye Tarikatı'nın Halidîyye kolunun Seyyid Tâhâ Hakkâri Hazretleri'nin ekolünü devam ettiren Norşin (Güroymak) dergâhına mensup icazetli halifelerinden biri olması ile dikkat çekmektedir. Yâsîn Efendi, Palu yöresinde toplum üzerinde gerek ahlâki kişiliği gerekse ilmî yönüyle derin izler bıraktığı gibi yazılı eserde telif etmiştir. Bu makale de Yâsîn Efendi'nin hayatı, eseri, müritleri ve tasavvuf âdâbı hakkında bilgiler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendîlik, Hâlidîlik, İcazatname, Seyyid Tâhâ Hakkâri,

THE LIFE, WORK AND SUFISM PROPRIETY OF SHEIKH HAJI MUHAMMED YASIN EFENDI

Abstract

Sheik Haji Muhammed Yâsîn Efendi was one of the most important last guides who lived in the second half of XIX. century in Palu in Elazığ, who maintained the tradition of the Sufi understanding of the Hâlidîyyah branch of the Naqshbandi Sûfi Order. Yâsîn Efendi came to the city center of the district of Palu and settled here after the death of His Holiness Sheikh Ali Sebti (d. 1871). As a matter of fact, even though almost all of the Naqshi / Khalidi sûfi order sheikhs who enlightened the Palu region and the calips having been educated by them, were ratified by Sheikh Ali Sebti through lineage. The lineage of Sufi religious order, which Yâsîn Efendi depends on, reaches up to His Holiness Seyyid Taha Hakkâri (d. 1853) who was caliph of Mevlâna Halidi Bağdadi (d. 1827). So, Yasin Efendi draws attention with the fact that he was one of the authorized calips depending upon

Atf: Karabulut, Serdar. "Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'nin Hayatı, Eseri ve Tasavvuf Âdâbı / The Life, Work and Sufism Propriety of Sheik Haji Muhammed Yâsîn Efendi". gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 87-110.

* Milli Eğitim Bakanlığı, Okul Müdür Yardımcısı, Ali Rıza Septioğlu Yatılı Bölge Ortaokulu, El-Mek: mirdaskara@gmail.com. ORCID: 0000-0002- 5087-4190.

Norşin (Güroymak) dervish lodge which continued the ecole of His Holiness Seyyid Taha Hakkâri of the Halidiyye branch of Naqshbandi Sûfi Order. As Yâsîn Efendi left a deep impression on the society in Palu region both in terms of his moral personality and his scientific side, he was compiled in written work. This articles presents the information about Yâsîn Efendi's life, work, sūfish propriety and Sufism.

Keywords: Sūfism, Naqshbandiyya, Khalidism, Ratification, Seyyid Taha Hakkâri

Giriş

Nakşibendîlik Anadolu coğrafyasına ilk kez XV. yüzyılda sistemli bir şekilde yerleşmiştir.¹ Molla İlahî Sınavî tarafından Osmanlı topraklarında sistemleştirilen Nakşibendîlik hızlıca yayılmıştır. Şüphesiz bunda Osmanlı Padişahı Fatih Sultan Mehmed'in (ö. M.1481) etkisi de vardı. Nakşibendîlik, Fatih Sultan Mehmed döneminde Anadolu'nun büyük şehirleri olan İstanbul, Bursa, Diyarbakır ve Rumeli bölgesinde etkili olmuştur.²

Hâlidîlik, XIX. yüzyıl başlarında Osmanlı coğrafyasında Şeyh Hâlid Bağdadi (ö. H.1242/M.1826) tarafından kurulan Nakşîliğin etkin koludur. Şah Gulam Ali'den (ö. H.1240/ M.1824) halifelik alarak H. 1226/M.1811 yılında Bağdat'a dönen Şeyh Hâlid çok kısa bir süre içerisinde bölgede oldukça etkili oldu. Şeyh Hâlid on altı yıl gibi kısa bir zaman aralığında Hâlidîliği³, yaşadığı Kuzey Irak bölgesi başta olmak üzere Kafkasya ve diğer birçok kasabada ve şehirde yaydı. Ayrıca bu kolun Güneydoğu Asya'ya açılması için de teşebbüslerde bulundu.⁴ Şeyh Ali Sebî (Palu, Elazığ, Bingöl, Diyarbakır), Nehrili Şeyh Seyyid Tâhâ Hakkâri Şeyh İbrahim Cezeri (Cezire), Şeyh Osman Sereceddin (Kuzey Irak, Süleymaniye), Şeyh Ahmedi Berzenci (Kuzey Irak) gibi ilim önderleri Hâlidî Bağdadi'nin en meşhur halifeleriydi.⁵ Bu ilk dönemdeki Nakşî şeyhler kendi bölgelerinde birçok halife yetiştirdiler. İlk halifelere silsile yoluyla ulaşan ikinci ve üçüncü nesil Nakşî şeyhleri bölgelerinde çok etkili oldular ve kendi bölgelerini nüfus altına aldılar. Kafkasya bölgesinde çok etkili olan Kafkas kartalı Şeyh Şamil Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden İsmail Şirvânî'nin (ö.H.1270/M.1853) talebesi Muhammed Yerâğî'nin halifesidir. Nitekim Muhammed Esad Erbilî, Abdulkhakim Arvasî (ö. M.1865-1943) ve

¹Kasım Kufuralı, "Molla İlahî ve Kendisinden Sonra Nakşibendî Muhiti", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3,1-2 (1948): 133.

²Ekrem Işın, "Nakşibendîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4: 32.

³Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 150.

⁴Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendî İlişkinde Farklı bir Bakış: Halidi Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006): 103.

⁵Kavak, Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik, 149-168. bk.Serdar Karabulut, "Şeyh Ali Sebî ve Palu Çevresinde Hâlidîliğin Yayılmasındaki Yeri", *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1(2018): 147. bk. İbrahim Baz, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Şeyh Hâlid-i Cezeri ve Basret Dergâhı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/32 (2013): 139.

Sıbgatullah Arvası' de (ö. M.1871)⁶ Mevlânâ Hâlid'in talebelerinden Seyyid Tâhâ Hakkâri'nin⁷ halifelerindendir. Mahmut Sami Ramazanoğlu ise Esad Erbilî'nin halifelerindendi. Mahmud Sami Hazretleri'nden halifelik alan Hacı Hasan Efendi vasıtasıyla Nakşibendîlik Tarikatı Kayseri bölgesinde önemli sîmalar yetiştirmiştir. Öte taraftan Şeyh Abdurrahman Tagî (ö. M.1831-1887)⁸ vesilesiyle Hâlidîlik, Bitlis ve Norşîn'de etkili olmuş; Şeyh Abdurrahman Tagî (ö. 1887) Norşîn'de tekke inşa ederek burayı ilim ve tarikat merkezi hâline getirmiştir.

Gümüşhane yöresinde ise Nakşibendîlik Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî (ö. H.1311/M.1883) tarafından yayılmıştır. Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî'nin halifelerinden Ahmed bin Süleyman'il evrâdî'nin talebesiydi. Nitekim silsile yoluyla Mevlânâ Hâlid'in ilk halifelerine ulaşan Şeyh Abdulkadir Hizânî (Bitlis), Şeyh Muhammed Ziyâuddin Norşîni (ö. 1855-1924) gibi halifeler de kendi bölgelerine Nakşibendîlik Tarikatı'nı benimsettiler. Palu yöresinde Nakşî/Hâlidîlik tasavvuf anlayışı Şeyh Ali Sebtî Hazretleri ile başlamıştır.⁹ Şeyh Ali Sebtî Hazretleri'nin yetiştirdiği en önemli halifeleri olan Şeyh Mahmud Samîni (ö.1896), Şeyh Ahmet Çânî (ö. 1884), Seyyid Ahmed Çapakçûrî (ö. 1921), Şeyh Abdullah Melâkânî (ö. 1876) ve Şeyh Ali Efendi'nin oğlu Şeyh Hasan Nakî Efendi (ö. 1915) gibi önde gelen halifeler vasıtasıyla Hâlidîlik kolu bu zatların etkili oldukları vilayetlerde yayılmıştır.¹⁰ Bu halifeler kendi bölgelerinde önemli tekke ve külliyeleer oluşturmuşlardır. Ali Sebtî Hazretleri'nin vefatından sonra da onun tasavvuf anlayışını devam ettirmişlerdir.¹¹ Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi, Ali Sebtî Hazretleri'nin birinci kuşak halifelerinin çoğu ile çağdaş olduğu gibi onların çoğunu görmüş ilmi bilgilerinden de istifade etmiştir. Palu yöresinde bu birikimden istifade ederek yetişen son dönem tasavvuf erbaplarından biri de Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'dir. Yâsîn Efendi, gerek yaşantısı gerek irşat faaliyetleri gerekse telif ettiği eserle ve yetiştirdiği müritlerle toplum üzerinde derin izler bırakmıştır.

1. Şeyh Yâsîn Efendi'nin Ailesi ve İlmi Tahsili

⁶Doğum tarihi bilinmemektedir. M. 1870(H. 1287) senesinde vefat etmiştir. Kabri, Hizân İlçesi Gayda Köyü'ndedir

⁷Seyyid Tâhâ Hakkâri, Hakkâri İli'nin Şemdinli İlçesi'nin Nehri (Bağlar) Köyü'nde aile kabristanında medfundur. bk. Abdulcebbar Kavak, *Seyyid Taha Hakkari* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 28-30.

⁸Şeyh Abdurrahman Tagî b. Molla Mahmud Şîrvânî Hüsaman Aşireti'ne mensuptu. Siirt İli'ne bağlı Şîrvân Nahiyesi'nin Buruj Köyü'nde M. 1831 yılında dünyaya geldi. Onun babası Bitlis İli'nin Hizân Nahiyesi'nin Tağ Köyü'nde imamdı. İlk eğitimini babasının yanında tamamladı. Daha sonra Bulanık (Muş) civarında Molla Abdurrahman ile Molla Resul Sıbkî'nin yanında eğitim aldı. Daha sonra Şeyh Sıbgatullah Arvası'ye intisap etti. Onun M.1871 yılında vefatı üzerine Tağ Köyü'ne gitti. Sıbgatullah Arvası'nın manevi yolla işareti üzerine Norşîn Nahiyesi'ne giderek M. 1887 yılına vefatına kadar orada irşad faaliyetlerinde bulundu. Türbesi Norşîn Nahiyesi'ndedir. bk. Mehmet Şaki Çakır, "Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî ve Norşîn Tekkesi'nden Yayılan Kollar" *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017): 27-32.

⁹Mehmet Şirin Ayış, "Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017): 73.

¹⁰Serdar Karabulut, *Şeyh Ali Sebiti el-Palevi* (İzmit: Altın Kalem Yayınları, 2014), 33.

¹¹Karabulut, *Şeyh Ali Sebiti el-Palevi*, 159.

1. 1. Yasin Efendi'nin Ailesinin Soy Ensabı

Şeyh Yâsîn Efendi'nin doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. H.1317/H.1900-1901 tarihinde "Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı kâside divânını telif etmiştir. 2015 yılında türbesinin çevresi ve mezar odası onarılmıştır. Bu dönemde hiçbir tarihi bilgiye ve yazılı belgeye dayanmayarak mermerden yapılarak dikilen mezar taşının üstünde ölüm tarihi H.1310/M.1894 yazılmıştır. Oysaki Yâsîn Efendi, "Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı eserini H. 1317/M.1900-1901 tarihinde kaleme aldığından dolayı ölüm tarihinin yanlış yazıldığı sonucu kesinlik kazanmaktadır. Netice itibarı ile Yâsîn Efendi'nin "Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı eserini telif ettiği tarihten sonraki bir zaman diliminde vefat ettiği anlaşılmaktadır. Yâsîn Efendi hakkında bilinen en önemli husus ise Ali Sebti Hazretleri'nin en önemli ve olgun halifeleri olan Şeyh Mahmud Samîni (ö. 1896), Seyyid Ahmed Çapakçurî (ö. 1921) ve Şeyh Hasan Nakî Efendi (ö. 1915) ile çağdaş olduğudur. Bu müşidi kâmilleri bizzat görmüş onlarla ilmî konularda istişare etmiş, onların dünyevî yaşantılarını örnek alarak hâl ve hareketlerinden de etkilenmiştir.

Hacı Yâsîn Efendi'nin ailesi aslen o dönemde Palu Hükümeti'ne (Palu Sancağı) bağlı Deb¹²Beldesi'nin Kâftan Köyü'nden Palu Hükümeti'nin Hûn¹³Nahiyesi'ne gelerek yerleşmiştir.¹⁴ Diğer bir görüşe göre ise ataları Deb (Karakoçan) Beldesi'nin Bulgurlu (Çobur) Köyü'nden Palu'ya gelerek yerleştikleri rivâyet olunmaktadır.¹⁵Kendi el yazısı ile telif ettiği "Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı kâside divânının son sayfasında "*Temmet hâzihi'l Mecmû'âtü'ş-Şerîfe ketebehu'l-hakîrû'l-fakîr Yâsîn Efendi İbn-i Muhammed Efendi Gafferallâhu teâla zunûbehu fi seneti seb'â ve âşere ve selâse mi'e ve elf (1317)*"¹⁶ ifadesinden babasının isminin Muhammed olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷Ancak Yâsîn Efendi'ye verilen H. 1302/M. 1884 tarihli orijinal icazetname belgesinde ise babasının ismi, "*Hacı Muhammed Yâsîn İbn-i Aliyyi'l Hâfızı'l Hûni*"¹⁸ şeklinde yazılarak ifade edilmiştir. İcazetname metninde babasının ismi Hûnlu (Beyhanlı) "*Hâfız Ali*" olduğu anlaşılmaktadır. İcazetname metninin orijinal nüshasının muhtemelen sonraki yıllarda bilinmeyen bir tarihte yazılarak kaleme alınan mühürsüz bir kopyasında ise Arapça ; "*Muhammed Ali İbn-i Hacı Şeyh Muhammed Yâsîni'l Hûni*" yazılıdır ki bu ifadedden Yâsîn Efendi'nin "*Muhammed Ali*"

¹² Elazığ İli Karakoçan İlçesi'nin eski ismidir.

¹³ Eskiden Palu Sancağı'na bağlı nahiyedir. Günümüzde Beyhan Beldesi ismini almıştır.

¹⁴ Süleyman Yapıcı, *Harpüt Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları* (Ankara: Sistem Ofset Bas. Yayınları, 2013), 2: 347.

¹⁵ Yusuf Bakıcı, *Kültür ve Medeniyetler Şehri Palu* (Elazığ: Güntek ofset ve Matbaa, 2012) , 85.

¹⁶ Hacı Muhammed Yâsîn bin Muhammed Ali el-Hûni, *Mecmûatü'ş-Şerîfe* (Elazığ: 1317 /1900), 201.

¹⁷ Telif ettiği Mecmûatü'ş-Şerîfe adlı kâside divânında bu , " Mecmûatü'ş-Şerîfe 'yi" tamamladım onu hakir ve fakir olan Muhammed oğlu Yasin Efendi H. 1317/M.1900 senesinde yazmıştır. Allah Teâlâ onun günahlarını bağışlasın.

¹⁸ **حافظ**: Hâfız kelimesi Kur'an-ı Kerimi ezberlemiş kişi anlamını ihtiva etmektedir. Ancak Palu yöresinde Hâfız kelimesi her iki gözünü kaybetmiş âba kişiler ile doğuştan gözleri kör olan âba kimseler içinde kullanılmaktadır. İcazetname metninde hangi anlamda kullanıldığını tam olarak tespit etmek mümkün değildir.

¹⁹ İcazetname metninde ismi; **الحاج محمد ياسين ابن علي الحافظ الهون** (Hacı Muhammed Yâsîn İbn-i Aliyyi'l Hâfızı'l Hûni) şeklinde yazılmıştır. İcazetname metninden babasının isminin "*Hûnlu Hâfız Ali*" olduğu anlaşılmaktadır.

adında bir oğlu olduğu, bu oğlunun da kendi babası Yasin Efendi'den icazetname aldığı gibi yanlış bir bilgi ortaya çıkmaktadır. Oysa Yâsîn Efendi'nin "*Muhammed Ali*" isminde herhangi bir erkek evladının olmadığı bilinmektedir. Muhtemelen orijinal icazetnamenin bazı yerlerinin zaman sürecinde silinerek okunamayacak dereceye gelmesine binaen istinsah yoluna başvurulmuş sonradan kaleme alınarak telif edilen bu nüshada Arapça gramer hatası yapılarak baba ve evladının öncelik sıralaması ters yazıldığı anlaşılmaktadır. Doğrusu "*Hacı Şeyh Muhammed Yâsîn İbn-i Muhammed Aliyi'l Hûni*" şeklindedir. Nitekim bu şekilde doğru olan bir yazılıştan hem "*Mecmûatü'ş-Şerîfe*" adlı eserinde babasının isminin çift isim olan "*Muhammed Ali*" olduğu sonucu çıkmaktadır. Neticede "*Mecmûatü'ş-Şerîfe*" adlı eserinde babasının çift isminden "*Muhammed*" ismi kullanılmış; kendisine verilen orijinal icazetnamede de babasının çift kullanılan isminden de "*Ali*" ismi telif edilerek kayıt altına alındığı anlaşılmaktadır.

Bilinen aile şeceresine göre, Yasin Efendi'nin Abdûlfettah Efendi isminde bir kardeşinin olduğuudur. Abdûlfettah Efendi, uzun yıllar Hûn Nahiyesi'nde imamlık yapmıştır. Yâsîn Efendi genç yaşta evlenmiş bu evlilikten Halil Efendi adında bir oğlu ile bir kızı dünyaya gelmiştir. Evlatları genç yaşta vefat etmiştir. Yâsîn Efendi'nin kendi evlatlarından nesli devam etmediğinden günümüze soyu intikal etmemiştir. Evlatlarının vefatına bayağı üzülen Yâsîn Efendi, o dönemde Palu Hükümeti'ne bağlı Hûn Nahiyesi'nden ayrılarak Palu Hükümeti'nin şehir merkezlerinden biri olan Zeve bölgesindeki mahallelerden biri olan Cimşidiyye Mahallesi'ne gelerek yerleşmiştir.²⁰ Yâsîn Efendi'nin Hûn Nahiyesi'nden ne zaman Palu Hükümeti'nin şehir merkezine geldiği kesin olarak bilinmese de Şeyh Ali Sebti Hazretleri'nin vefatından sonraki bir zaman sürecidir. Cimşidiye Mahallesi'ne yerleşen Yâsîn Efendi, irşat faaliyetlerini vefat edene kadar burada sürdürmüştür. Yâsîn Efendi, uzun süre Palu'da irşat faaliyetlerini devam ettirdikten sonra ölüm tarihi kesin bilinmese hakkın rahmetine sevilen ve saygı gören tarikat şeyhi olarak kavuşmuştur. Vefat etmeden kısa bir süre önce naşının Murat Nehri'nden getirilen suyla yıkanmasını müritlerine vasiyet etmiştir.²¹ Vefatından sonra Zeve bölgesinde Cemşidiyye Mahallesi'nde bulunan Cemşid Bey camii ve medresesinin üst kısmındaki yer alan mahalle mezarlığına defin edilmiştir. Vefat ettiği dönemde halkın imkânlarıyla yapılan türbesi ise 2015 yılında restore edilerek günümüzde ziyarete açık bir şekilde bulunmaktadır.

1. 2. İlmi Tahsili ve İcazetnamesi

XVI. yüzyılda Palu Mîrdaşî beylerinden Cemşid bin Rüstem Bey tarafından yaptırılan Cemşid Bey tekke ve külliyesi yapıldığı günden itibaren hem medrese hem de ibadethane olarak halkın istifade ettiği ender yapılardandır. Palu Hükümeti'ndeki birçok ilim adamı bu medresede eğitim görmüşler ve halka hizmet etmişlerdir.²²XIX. yüzyılda da Palu Hükümeti'nde halen en önemli eğitim kurumlarından biridir. Yasin Efendi, Hûn Nahiyesi'nden ayrıldıktan sonra Cemşid

²⁰ Yapıcı, *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*, 2: 347.

²¹ Yapıcı, *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*, 2: 352.

²² Karabulut, *Şeyh Ali Sebti el-Palevi*, 46.

Bey Medresesi'ne gelerek yerleşir. Cemşid Bey Medresesi'nde kendini ilme ve züht hayatına vererek manevi ilimlerde bir hayli ilerleyerek yol kat etmiştir. Yasin Efendi, Şeyh Ali Sebî Hazretleri'nin Palu'daki Ali Sebî Hazretleri ile başlayan Hâlidîlik tarikatının birinci nesil halifelerinin büyük kısmını da görmüştür. Yâsîn Efendi, ömrünün son yıllarında Palu yöresinde ilmî liyakat bakımından kendisinden üstün, kendisine yol gösterecek mürcüdi kâmil bulamaz. Yâsîn Efendi, Hâlidîlik kolunun Seyyid Tâhâ Hakkârî kolunun meşhur tarikat şeyhlerinden biri olan kendisine icazetname veren Şeyh Muhammed Ziyâuddin Hazretleri'nin yeğeni Norşinli Şeyh Muhammed Ma'sum Efendi'ye bağlanmak ister. Norşin'a²³ giderek Şeyh Muhammed Ma'sûm Efendi²⁴'ye misafir olur. Şeyh Ma'sûm Efendi'ye bağlılık bildirerek kendisini terbiye etmesini (yetiştirmek) isterse de Şeyh Ma'sûm Efendi; kendisine rüyasında Hz. Muhammed (s.a.v) gördüğünü onunda bir mecliste otururken; "bizim Yâsînimiz mürcüdi kâmil dir dediğini belirttikten sonra Palu'dan ne getirdin ise ondan bize de veriniz" diyerek kendisinin Yasin Efendi'den tasavvuf ilminde üstün olmadığını dile getirir. Yâsîn Efendi'nin, Şeyh Ma'sûm Efendi'ye bağlanma isteği onun bu aileye duyduğu saygı ve vefa borcunu ifade etmektedir. Zira Yâsîn Efendi'ye icazetname veren Seydası Mevlânâ Seyyid Muhammed²⁵ Ebi Abdurrahman²⁶ şeklinde icazetname metninde yazılıdır. Yâsîn Efendi Norşin şeyhlerinden Abdurrahman Tagî Hazretleri'nin (ö.1886) oğlu Seyyid Muhammed Ziyâuddin Efendi'den H.1302/M.1884 tarihinde icazetnamesini almıştır. Kendisine verilen Nakşibendî tarikatı Arapça icazetnamesinde ise göze çarpan husus Abdurrahman Tagî Hazretleri'nin hocası Sıbetullah Arvâsî Hazretleri'nin (ö. 1870) silsile de yer almasıdır. Abdurrahman Tagî Hazretleri'ne halifelik veren hocasının ise Sıbetullah Arvasî Hazretleri (ö. 1870) olduğu bilinmektedir.²⁷ İcazetname metninde bağlı olduğu tarikat yolu "Kutbu't- Tarikat es-sami" şeklinde ifade edilmiş ve ayrı başka bir kol şeklinde belirtilmiş ise de bu doğru değildir.²⁸ Oysaki icazetname metninde geçen *es-sami* kelimesi ile Nakşibendî tarikatından koparak ayrılan herhangi başka bir tarikat yolunu ifade etmemektedir. *Es-sami* kelimesinin icazetname metninin içerisinde geçtiği kelime kalıbında قدس الله سره السامی ; *Kuddisellahu Sirrehus-sami* (ulvi hikmetten öğrendiği sırlar mübarek ve pak olsun;

²³ Bugün Bitlis İli'ne bağlı Güroymak İlçesi'dir.

²⁴Şeyh Masum Efendi, Şeyh Abdurrahim Efendi'nin oğludur. Şeyh Abdurrahim Efendi ise Şeyh Muhammed Ziyâuddin Hazretleri'nin biraderidir.

²⁵Şeyh Muhammed Ziyâuddin, H.1275/M.1858 yılında Hizân'a bağlı Üsb (Doğrular) Köyü'nde doğmuştur. Şeyh Fethullah Verkânîsî'ye intisap etmiş ve ondan hilafet almıştır. Otuz dört yıl irşad görevi yürüten hazret, birçok halife yetiştirmiştir. H. 1342/M.1924 yılında Norşin'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. bk. Çakır, "Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî ve Norşin Tekkesi'nden Yayılan Kollar", 32.

²⁶Mühürsüz olan ve sonradan temize çekilen icazetname nüshasının metninde Yasin Efendi'nin hocası; مولانا السيد محمد ابي عبد الرحمن (Abdurrahman oğlu Mevlânâ Seyyid Muhammed) Arapça şeklinde yazılmıştır. Bu şahıs Abdurrahman Tagî Hazretleri'nin (ö. 1886) oğlu Şeyh Muhammed Ziyâuddin Efendi'den (ö.1924) başkası değildir.

²⁷ İbrahim Baz, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhu ve Şeyh Abdurrahmanı Tâgî", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 34/2 (2014): 81.

²⁸ Yapıcı, *Harput Âlim- Müellif ve Mutasavvıfları*, 2: 348.

diğer ifadeyle, onun ulvî, yüce sırrını Allah kutsasın) ifadesinde السامى; *sami* kelimesi Arapça; *Yüce, aziz, ulu ulvî*²⁹ anlamlarını ihtiva etmektedir.

İcazetname metninin sonunda bulunan mührün içi; “*Muhammed Şahî el-Hâlidîyyi'l Nakşîbendî*” şeklinde okunabilmektedir. Mührün iç kısmında mühür tatbik tarihi belli olmasına rağmen aşrı silik olduğundan okunamamaktadır. Netice itibari ile Yâsîn Efendî'ye verilen icazetname incelendiğinde Nakşîbendîye Tarikatı Hâlidîyye koluna mensup olan Abdurrahman Tagî Hazretleri'nin derûhte ettiği Norşîn dergâhından icazetli halifelerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Yasin Efendî'ye verilen icazetnamede tarikat silsilesi şu şekildedir:

- Muhammed Yasin Efendi Hz. (k.s.)
- Mevlânâ Muhammed Ziyâuddin Hz. (k.s.)
- Abdurrahman Tagî Hz. (k.s.)
- Seyyid Tâhâ Hakkâri Hz. (k.s.)
- Seyyid Abdullah el-Hakkâri Hz. (k.s.)
- Mevlânâ Şeyh Hâlid Hz. (k.s.)
- Abdullah el-Hindî el-Dehlevî Hz. (k.s.)
- Cân-ı cânan Seyyid Şemseddin Hz. (k.s.)
- Seyyid Nûr Muhammed el-Bedâvânî Hz. (k.s.)i
- Şeyh Seyyid Seyfettin Hazretleri
- Seyyid Muhammed Ma'sûm Hz. (k.s.)
- Şeyh Ahmed el-Faruki es-Semerkândî Hz. (k.s.)
- Muhammed Bakî Billâh Hz. (k.s.)
- Hâce Muhammed Emkenekî Hz. (k.s.)
- Mevlana Derviş Muhammed Hz. (k.s.)
- Mevlânâ Muhammed Zâhid Hz. (k.s.)
- Ubeydullah Ahrâr Hz. (k.s.)
- Yakub-i Çerhî Hz. (k.s.)
- Alâeddin Attâr Hz. (k.s.)
- Şah-ı Nakşîbend Hz. (k.s.)
- Seyyid Emir Külâl Hz. (k.s.)
- Muhammed Baba Semmâsi Hz. (k.s.)

²⁹ سَام : ulu yüce aziz, سَامِي : ulvi, مَنْصِبٌ سَامِي : yüce makam, anlamlarına gelmektedir. bk. Serdar Mutçalı, “*Sami*”, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 409-410.

Hâce Ali Râmiteni Hz. (k.s.)

Hâce Mahmud Encirî Fağnevî Hz. (k.s.)

Hâce Arîf-i Rivegerî Hz. (k.s.)

Abdülhâlık Gücdevânî Hz. (k.s.)

Hâce Yusuf Hemedânî Hz. (k.s.)

Ebu Ali Fârmedî Hz. (k.s.)

Ebu Hasen Hârakânî Hz. (k.s.)

Bayezid-i Bestâmi Hz. (k.s.)

İmam Câfer-i Sadık Hz. (r.a)

Ebu Muhammed Kâsım Hz. (r.a)

Hz. Ebubekir Sıddık Hz. (r.a)

Öte taraftan Nakşîbendîye Tarikatı'nın Hz. Ebu Bekir (ö. H.13/M.634) ile başlayan manevî yolu, Bâyezid-i Bestâmi'ye (ö. H.234/M.848) kadar "Bekiriyye" veya "Siddikiyye", Bâyezîd'den Abdülhâlık Gucdüvânî'ye (ö. H.575/M.1179) kadar "Tayfûriyye" veya "Bâyezîdiyye", Abdülhâlık Gucdüvânî'den Şâh-ı Nakşîbend Bahâeddin Buhârî'ye (ö. H.791/M.1389) kadar "Hâcegâniyye", Şâh-ı Nakşîbend Hazretleri'nden Ubeydullah Ahrâr Hazretleri'ne (ö. H.895/M.1490) kadar "Nakşîbendîyye" Ubeydullah Ahrâr'dan İmâm-ı Râbbânî'ye (ö. H.1034/M.1624) kadar "Ahrâriyye" İmâm-ı Râbbânî'den Mevlânâ Hâlid Bağdadi'ye (ö. H.1242/1827) kadar "Müceddîdiyye" Hâlid Bağdadi'den günümüze kadar da "Hâlidîyye" adıyla anılmaktadır.³⁰

2. Mecmûatü'ş-Şerîfe Adlı Eseri

Şeyh Yâsîn Efendi'nin kaleme aldığı en önemli eseri kendi el-yazması olan "*Mecmûatü'ş-Şerîfe*"³¹dir. Bu esere bakıldığında ufak tefek yazım yanlışları olsa da Yasin Efendi'nin Osmanlıca, Arapça, Farsça dillerini iyi bildiği anlaşılmaktadır. Eser iki yüz sayfadan oluşmaktadır. Eserin içeriğine bakıldığında eser, farklı kişiler tarafından yazılmış derleme kasideler ve münacatlardan oluşmaktadır. Bu kasideler ile münacatların büyük kısmı asırlar boyunca Nakşîbendî tarikatlarındaki tekke ve külliyelerinde beğenilerek okunan ilahi aşkı ve Allah Teâlâ'nın yüceliğini dile getiren değerli manzum eserlerdir. Yâsîn Efendi, farklı dönemlerde sûfiler tarafından yazılan meşhur kasideler ile münacatları kaleme alarak bir eser meydana getirmiştir. Derleme telif niteliğinde olan "*Mecmûatü'ş-Şerîfe*" adlı eserde Yasin Efendi'nin bizzat kendisine ait herhangi bir kaside ile münacatı da yoktur. Eserin giriş kısmı dua ile başlamaktadır. Elimize ulaşan orijinal eserin dua kısmının ilk

³⁰ Karabulut, *Şeyh Ali Sebîti el-Palevi*, 5.

³¹ "*Mecmûatü'ş-Şerîfe*" adlı eserin günümüze gelen orijinal tek nüshası Murat Bilgin Bey'dedir. Murat Bilgin Bey'in eline babası Rıza Efendi (M. 1905-1881) vasıtasıyla ulaşmıştır. Rıza Efendi'nin hanımı Şefika Hanım, Haydar Hocâzade ailesindedir. "*Mecmûatü'ş-Şerîfe*" adlı eserde Yasin Efendi'nin çok sevdiği ve kâsidelerine yer verdiği Mustafa Bahî Palevî Efendi'de Haydar Hocâzade ailesinin bireylerindedir.

sayfasının yarım olduğu görülmektedir. Eserin ilk sayfası eksik olduğundan dolayı dua kısmının son sayfası ile eser başlamaktadır. Muhtemelen bu ilk sayfa zamana yenik düşerek kaybolmuştur. Dua kısmından sonra ise eserde pek çok sûfiye ait kasideler ve münacatlara yer verilmiştir. Eseri oluşturan kâsideler ile münacatların yazıldığı sayfaların bazılarının yan tarafına kasideler ile münacatlardaki bazı kavramların şerhleri Osmanlıca yazılmıştır. Eserin son kısımlarında ise Nakşibendî tarikatında Hâtme-i Hâcegân duası yer almaktadır. Bu duadan sonra Duêvâti Muhtelifeti Mueeserâti (Mu'serâti) adı ile anılan kısım gelmektedir. Duêvâti Muhtelifeti Mueeserâti'nin sonunda bu duayı kısaca özetleyen temsili dairesel şekille bitmektedir. Dairesel halkanın en dış cephesinde on adet tekbir yazılıdır. İkinci halkanın iç kısmında Âyete'l Kürsî duasına yer verilmiştir. Sonraki iç halkalarda ise Kur'an-ı Kerim-i oluşturan harfler sıralanmıştır. Eser İstiğfar-i Hâtme-i Hâcegân duası³² ile son bulmaktadır. Eserin başlangıcı olan dua kısmı ile son kısmını meydana getiren İstiğfarı Hâtme-i Hâcegân duası arasında mevcut olan belli başlı kâsideler ile münacatlar şöyledir;

Kâside-i Celcelûtiye, Kâside-i Nu'mâniye, Kâside-i Râbbâniyye, Risâle-i İshak Efendi Tokatlı, Kâside-i Hakkı Efendi, Kâside-i Kâbristan, Kâside-i fi Methîn (Medhî)-Nebi (s.a.v), Kâside-i Kûdûsu'l Uveysîyyu'l Kur'anî, Münacatıl Meymûneti li şeyhi'l Cemal Kirmânî, Kâside-i Burdiye, Derbiyanı Men-i Heva-i Nefs Münacatı İbrahim bin Ethem Rahmetullahi Teâlâ, Kâside-i Hilye-i Şerîfe, Münacatı Zeyne'l Abidin, Münacatı Mudriyât, Kâside-i Vakti Seher, Kâside-i Hakkı Efendi, Derbiyani Medâyihü Resulullah, Derbiyani Mevlîdi Nebi, Derbiyani Da'vethi Resulullah, Derbiyanı Şerefil Kur'an, Derbiyani Mirâcü'l Nebi, Der Zikri Cihân Nebi, Kâside-i Meymûneti'l Mubâreketi, Kâside-i lafza-i Celâl, Kâside-i Bahtiiyyu'l Palevi³³, Fi Beyânı Münacatı Arzı'l Hâcâtı, Kâside-i Burdeti'l Mubâreketi, Kâside-i Muhammediye, Kâside-i İstiğfariyye, Kâside-i ehl-i Mâhşer, Kâside-i Hazreti Ebubekir (r.a) , Kâside-i Sâlâtı Terâvih, Vefatı Nebi Sallallahu Aleyhi ves-Selem, Duâ-i Hâtme-i Hâcegân, Duêvâti Muhtelifeti Muesserâti, İstıgfarı Hâtm-i Hâcegân,

³² Nakşibendî tarikatının tüm kollarında İstiğfar-ı Hâtme-i Hâcegan yapılırken toplu zikrin başında okunan tövbe duasına denilmektedir. İstiğfar-ı Hâtme-i Hâcegan, Arapça dua kısmı ile başlamaktadır. Sonra 3 defa Salâvatı Şerife, 1 defa Elem Neşrah Şerife (İnşirah Süresi), 10 kere İhlâsı Şerife (İhlâs Süresi) tekrar ederek üç defa okumak, 1 defa Fatiha Şerife, 1 defa Salâvatı Şerife şeklinde Osmanlıca okunacak dualar belirtildikten sonra Arapça dua kısmı ile bitmektedir. bk. Yasin Efendi, *Mecmûatü'ş-Şerîfe*, 199-200.

³³Hakkında fazla bilgi bulunmayan Mustafa Bahtî Efendi'nin M. 1790 yılında Palu'da doğduğu tahmin edilmektedir. Haydar Hocazâde olarak da bilinen Mustafa Bahtî, âlim, mutasavvıf ve şair bir kişidir. Arapça ve Farsça bildiği anlaşılan Bahtî Efendi'nin evi, ilmî ve tasavvufî konuların görüşülüp tartışıldığı bir mekân olmuştur. M. 1868 yılında vefat ettiği düşünülen Mustafa Bahtî Efendi, Zeve (Eski Palu) Gedik mevkiindeki aile mezarlığına defnedilmiştir. bk. Bahir Selçuk, Hasan Şener, "Palulu Mustafa Bahtî Efendi ve Şiirleri", *Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı(Elazığ, 11-13 Ekim 2018)*. Ed. Enver Çakar, Kürşat Çelik, Yavuz Kısa (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 2: 19-28.

Bu kâside ve münacatlardan Palulu Bâhtî Efendi'ye³⁴ başlığı ile yazılan yedi adet kâside mevcuttur.³⁵ Bir adet kâside ise Kâside-i Hakkî Efendi ve Bâhtî³⁶ ismi ile kaleme alınmıştır. Hakkî Efendi başlığı ile verilen ve Hakkî Efendi'ye ait olduğu ifade edilen on adet kaside mevcuttur. Bu kâsidelerden ikisi eserin farklı varaklarında yer alırken diğerleri bir arada ard arda yer almışlardır.³⁷ “*Mecmûatü's-Şerîfe*” adlı eserin son sayfasında ise eseri kaleme alan Yasin Efendi'nin ismi ve eserin tamamladığı hicri tarih bulunmaktadır.

3. Tasavvuf Âdâbı

Yâsîn Efendi mürşidi kâmilî vasıtasıyla kendini iyi yetiştirmiştir. Daha sonra icazetname olarak irşad görevine başlamıştır. Yâsîn Efendi, yasadığı süre boyunca Cemşid Bey medresesinde sık sık inzivaya çekilirdi. Cemşid Bey camisinde inzivaya çekildiği iki yıl boyunca ekmek ve pişmiş aş yememiştir. Kendisi çok ibadet eder ve çoğu zamanda oruç tutardı. Gereksiz yere konuşmaz gerek görülmedikçe de dışarıya çıkmazdı.

Kendisini ziyarete misafirleriyle musafahaya başlamadan üç defa; “*Selavatullahi ve melâiketihî ve enbiyâihî ve Resûlihî ve cemi'ül hâlkihî âla seyyidînâ Muhammedin ve âlâ Âli seyyidînâ Muhammed aleyhi ve aleyhîm selamûn ve rehmetullâhî ve berekâtuhu*” okuduktan sonra dünya kelâmı ile konuşurdu. Müritlerine ve sohbetine gelenlere de üç defa bu salâvatı okur ve okumalarını tavsiye ederdi. Kendisi sohbetten ayrılırken veya kendisini ziyarete gelenler yine bu salâvatı üç defa okur öyle ayrılırdı.³⁸ Yâsîn Efendi, yüz çehresi çok güzel olduğundan insanların dikkatini hemen çekerdi. Bu yüzden dışarı çıkarken kadınlar yüzünü görmesin diye merâşe (peçe) ile örterdi.³⁹ Yüzünü niçin kapattığı sorulmuş kendisi bizzat kadınlar yüzüne bakınca manen hilmim (yumuşak huyluluk) bozuluyor diye yüzünü örttüğünü belirtmiştir.⁴⁰

4. Halifeleri ve İntisablı Müritleri

Yâsîn Efendi, Cemşit Bey Camisi'nde irşat görevine başladığı andan itibaren kendisini sevenler ve müritleri ile birlikte kalabalık bir sohbet halkası oluşturmuştur. İrşat faaliyetleri için Cemşit Bey Camisi ve medresesini kendisi için tekke olarak kullanmıştır.⁴¹ Sohbetlerinden birçok kişi istifade etmesine rağmen fazla kişiye Halifelik vermemiştir. Bilinen tek halifesi Karakoçan İlçesi Mahmutlu Köyü'nden Hacı Derviş Efendi'dir.⁴² Yâsîn Efendi'nin en önemli müritlerinden biri

³⁴Mecmuada Bahtî'nin “Kasîde-i Bahtî”, “Kasîde-i Bahtî el-Palevî Rahmetullâhî Aleyh” gibi başlıklar altında verilen şiirlerinden 6'sı Türkçe, 2'si Arapçadır. Mecmuada başka şairlere ait bazı şiirler de Bahtî'ye nispet edilmiştir. Bk. Bahir Selçuk, Hasan Şener, “Palulu Mustafa Bahtî Efendi ve Şiirleri”, 20.

³⁵ el-Hûnî, *Mecmûatü's-Şerîfe*, 76-92.

³⁶ el-Hûnî, *Mecmûatü's-Şerîfe*, 123.

³⁷ el-Hûnî, *Mecmûatü's-Şerîfe*, 129-164.

³⁸ Yapıcı, *Harput Âlim- Müellif ve Mutasavvıfları*, 2: 348.

³⁹ Bakıcı, *Kültür ve Medeniyet Şehri Palu*, 85.

⁴⁰ Yapıcı, *Harput Âlim- Müellif ve Mutasavvıfları*, 2: 351.

⁴¹ Yapıcı, *Harput Âlim- Müellif ve Mutasavvıfları*, 2: 35.

⁴² Bakıcı, *Kültür ve Medeniyet Şehri Palu*, 85.

Tuzcu Hasan Efendi (ö. 1885-1981)⁴³'dir. Hasan Efendi uzun süre Yâsîn Efendi'nin hem müritliğini hem de kendisi tarafından verilen görevleri yerine getirmiştir. Diğer önemli bir müridi ise Reşit Ağa⁴⁴'dır. Yâsîn Efendi'nin icazetnamesi müritlerinden Reşit Ağa'ya miras kalmıştır. Eski Palu'da yerleşim yeri olan Zeve Mahallesi'nde metruk (yıkık) bir şekilde bulunan Dükkânönü Camisi imam hatipliğini yapmış Abdullah Efendi⁴⁵'de (ö. 1882-1967) intisaplı müritlerindedir. Ayrıca Palu yöresinde çevre köylerden gelen bazı önemli zatlarda Palu bölgesinde dönemin son mutasavvıflarından olan Yâsîn Efendi ile görüşmüş onun tavsiye ve vasiyetlerini yerine getirmeye çalıştıkları gibi tasavvuf ilminden de faydalanmaya çalışmışlardır. Ropîn (Kayahisar) Köyü'nden olan Molla Hacı Reşit bin Molla İbrahim Efendi (ö. 1954)⁴⁶, Yâsîn Efendi ile elverdikçe görüşmüştür. Yâsîn Efendi, Molla Hacı Reşit Efendi'ye sarık hediye etmiştir.⁴⁷ Nitekim Sağonâ (Andılar) köyünden Palu yöresinde önemli zatlardan biri olan Molla Kasım Hoca'nın oğlu Muhammed (Hacı baba, ö. 1859-1930)⁴⁸ bin Molla Kasım Hoca gördüğü bir rüya üzerine Palu'ya gelerek Yasin Efendi ile tanışmıştır. Yasin Efendi vefat edene kadar aralarında samimi bir arkadaşlık oluşmuştur.

Sonuç

Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi, doğum ve ölüm tarihi kesin bilinmese de XX. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiştir. Nakşîbendîye tarikatı Hâlidîyye kolunun Palu yöresinde yaşamış son dönem en önemli mutasavvıflarındandır. Yasin Efendi mürşidi kâmilî sayesinde kendisini iyi yetiştirmiştir. Yâsîn Efendi, Şeyh Ali Sebî Hazretleri'nin birinci kuşak halifelerini gördüğü gibi onların hâl ve hareketlerinden de etkilenmiştir. Ancak Yâsîn Efendi'nin bağlı bulunduğu Hâlidîyye kolu Norşîn kolu olan Seyyid Tâhâ Hakkâri koludur. Seyyid Tâhâ Hakkâri Hazretleri (ö. 1853), Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî Hazretleri'nin Anadolu'ya gönderdiği en önemli halifesi olduğu da bilinmektedir. Yasin Efendi'ye verilen

⁴³ Mehmet Emin oğlu Hasan Efendi'nin ailesi "Serttaş" soy ismini almıştır.

⁴⁴Saadettin Bilici (d. 1941) beyin dedesidir. Şeyh Hacı Yâsîn Efendi'nin tarikat icazetnamesi Saadettin bin Mahmut(ö. 1990) bin Reşit Ağa vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Reşit Ağa, Yâsîn Efendi'nin intisaplı müritlerindedir. İcazetnamenin orijinali Saadettin Bilici beydedir.

⁴⁵ Hacı Süleyman oğlu Abdullah Efendi'nin aile fertleri "Dündar" soy ismini almışlardır.

⁴⁶ Molla İbrahim Efendi'nin doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Diyarbakır da uzun süre medrese eğitimi görmüştür. Mezarı Ropîn Köyü'ndedir. Kendisine ait H. 1274/M. 1858 tarihinde kaleme aldığı iki ciltlik el yazması Şafii Fıkı (Envar) kitabı ile H. 1299/M.1882 tarihli Tecvid kitabı bulunmaktadır. Molla Hacı Reşit Efendi, Ropîn Köyü'nden Molla İbrahim Efendi'nin evlatlarındandır. Yâsîn Efendi ile sık sık görüşmüştür. Yâsîn Efendi'den tasavvuf ilmi konusunda istifade de etmiştir. Bk. Serdar Karabulut, "Molla İbrahim Efendi ve Ailesinin ilmî Kişiliği", *Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Elazığ, 11-13 Ekim 2018)*. Ed. Enver Çakar, Kürşat Çelik, Yavuz Kısa (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 2: 213-222.

⁴⁷ Karabulut, "Molla İbrahim Efendi ve Ailesinin ilmî Kişiliği", 216.

⁴⁸ Molla Kasım Hoca (ö.1888) Andılar Köyü'nde yaşamış önemli zatlardandır. Mezarı bu köydedir. Muhammed (Hacı Baba ö. 1859-1930) Molla Kasım Hoca'nın evlatlarındandır. Kadiri Tarikatı mensublarındandır. bk. Abdusamet Demirbağ, Mehmet Demirbağ, "Palu'nun Manevi Şahsiyetlerinden Molla Kasım Hoca", *Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Elazığ, 11-13 Ekim 2018)*. Ed. Enver Çakar, Kürşat Çelik, Yavuz Kısa (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 2: 265-274.

orijinal icazetnamenin sonraki bir dönemde temize çekilen nüshasında kendisine icazetname veren kişi Norşin dergâhının kurucusu Şeyh Abdurrahman Tağî Hazretleri'nin (ö. 1886) oğlu Mevlânâ Şeyh Muhammed Ziyâuddin Efendi (ö. 1924)'dir. Yâsîn Efendi'nin Palu Hükümeti'nin merkezine Şeyh Ali Sebtî Hazretleri'nin (ö. 1871) vefatından sonraki bir zaman diliminde geldiği kesindir. Yâsîn Efendi o dönemde ilim yuvası olan Cemşit Bey cami ve medresesinde halkı irşat etmiş burayı tekke ve külliye olarak kullanmıştır. Yâsîn Efendi âdâbı ve yetiştirdiği müritler vasıtasıyla da bulunduğu topluma tasavvuf kültürünü aşlamıştır. Nitekim Yâsîn Efendi iyi şekilde Arapça Osmanlıca bilmektedir. Yazdığı, “*Mecmûatü's-Şerîfe*” adlı eserde dönemin Nakşî ve diğer tarikatlere mensub tekkelerde okunan kâsideler, münacatlar ve şiirleri yazılı hale getirerek derleme bir eser telif etmiştir. Bu eserde kendisine ait herhangi bir kâside ve şiir bulunmamaktadır. Ancak Palu yöresinde yaşamış olan Mustafa Bahtî Palevi'nin şiirleri ve kâsidelerine, “*Mecmûatü's-Şerîfe*” de yer vermesi sayesinde bu zat ile ilgili yazdığı şiirlerin ve kâsidelerin günümüze ulaşmasını da sağlamıştır.

Kaynakça

Ayiş, Mehmet Şirin. “Bingöl Hâlidî Geleneğinin Medrese Boyutu”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017): 71-94.

Bakıcı, Yusuf. *Kültür ve Medeniyetler Şehri Palu*. Elazığ: Güntek ofset ve Matbaa, 2012.

Baz, İbrahim. “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Şeyh Hâlid-i Cezerî ve Basret Dergâhı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/32 (2013): 139-167.

Baz, İbrahim. “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahmanî Tâğî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014): 73-108.

Çakır, Mehmet Şaki. “Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ve Norşin Tekkesi'nden Yayılan Kollar” *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2017): 26-53.

Demirbağ, Abdusamet- Mehmet Demirbağ. “Palu'nun Manevi Şahsiyetlerinden Molla Kasım Hoca”, *Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Elazığ, 11-13 Ekim 2018)*. Ed. Enver Çakar, Kürşat Çelik, Yavuz Kısa 2: 265-274. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Hûnî, Hacı Muhammed Yasin bin Muhammed Ali, *Mecmûatü's-Şerîfe*. Elazığ: 1317/1900.

Işın, Ekrem. “Nakşibendîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4: 31-39. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.

Karabulut, Serdar. “Şeyh Ali Sebtî ve Palu Çevresinde Hâlidîliğin Yayılmasındaki Yeri”, *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018): 145-175.

Karabulut, Serdar. “Molla İbrahim Efendi ve Ailesinin ilmî Kişiliği”, *Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Elazığ, 11-13 Ekim 2018)*. Ed. Enver

Çakar, Kürşat Çelik, Yavuz Kısa 2: 213-222. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Karabulut, Serdar. *Şeyh Ali Sebti el-Palevi*. İzmit: Altın Kalem Yayınları, 2014.

Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.

Abdulcebbar Kavak, *Seyyid Taha Hakkari*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kılıç, Rüya. "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendî İlişisine Farklı bir Bakış: Halidi Sürgünleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006): 103-119.

Kufralı, Kasım. "Molla İlahi ve Kendisinden Sonra Nakşibendî Muhiti". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/ 1-2 (1948): 129-151.

Mutçalı, Serdar. "Sami". *Arapça-Türkçe Sözlük*. 409-410. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Selçuk, Bahir-Şener, Hasan. "Palulu Mustafa Bahtî Efendi ve Şiirleri", *Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Elazığ, 11-13 Ekim 2018)*. Ed. Enver Çakar, Kürşat Çelik, Yavuz Kısa 2: 19-28. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Yapıcı, Süleyman. *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*. 2 Cilt. Ankara: Sistem Ofset Basım Yayınları, 2013.

Ek:1. Mevlânâ Şeyh Muhammed Ziyâuddin Ebi Abdurrahman (ö. 1924) tarafından Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'ye H.1302/M.1884-1885 yılında verilen tarikat icazetnamesi



Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'ye H.1302/M.1884-1885 yılında verilen tarikat icazetnamesinin Türkçe tahkikli okunuşu

Lâ İlahe İllallâhu Melikü'l Hâkku'l Mubîn

Bismillahirrahmanirrahim

Hazihi İcazati Fit-Tarikati'l Âliyyeti'l Nakşîbendîyyeti

Elhamdullahillezi sekebe emtari'l ma'rifeti min sehabi'l mukerrimetî âla kûlûbi evliyaihi fehâyî nakşî hûrûfî'l ğayri min sehâifi hêvatiri esfiyâihi feca'ilet tetlâtîm biyunâbiyî'l hûkmi ke'l câr. Ve tetfakîmî'l şu'ûn. ve'l meârifeti leda hubûbî'l neffahâtî fi'l ishâr. Ves-selâtu ves-selâmî'l ekmalâni'l etimmâni âla ekmeli mebûsi ilannâsi'l irşâdihim ilâ tarîkîn-necâtî. Ve efdâli hâdi li'l îbâdi ve râmeti'l enâmi ve melce-i likâda-i'l hâcâtî. Muhammed sallallâhu âleyhi ves-selem ve âla âlihi ve eshâbi ve zürriyyetihi. Eimmeti'l ihtida-i ve'l istihlâfi. Ve eimmeti neshî li'l müslimîn bitasîysi'l kâvâidi'l mezîyheti'l helâfi. Ammâ be'ede felammâ lâzîm suhbettina'l âlimî'l âli'l Haccı Muhammed Yasin İbni'l Haccı Aliyyi'l Hâfızı'l Hûnî. Râkkâhu rabbehu'l ganîyyi. Bicâhu'l Nebbiyyi'l Mekkîyy'il Mudnî (Medeni). Sâllallâhu teâlâ âleyhi ves-selem ve âla âlihi ve eshâbihi ecmêin. Ve teeddebu bi edâbi'l sâdâtî. Ve ressehet kâddemehu fi'l insibâğ ve'l intibâh-î âla vekâfi'l âdâtî. Ve istâhele litta'lîmi

be'de'l taellîmi âle'l âdâti. Ve isteâde li'l efâdeti akâbe'l istifâdeti. Ve mehmedi liddevâmî'l nesiyyeti'l muteârifeti. fereşî'l dâmîri ve sâre fi sırrehu min kâlbîhi letâifî'l vukûfi vet-tağayyir. Ecizethu bi'l irşad ve'l mubâbieti. Ve telkîniz-zikri vet-terbîyyeti vetteslîyki fit-tarikâti'l âliyyeti'l Nakşîbendîyyeti kuddisellahu teâle esrâri ehaliyha ve kâtâe dâbiri hessâdı mevâlîyhâ. Kemâ ecîzenî biha seyyidî ve mevlâyı ve imâmî kuddisellahu-sırrehus-samî kûtbu't-tarikâti ve ğavvâsi bâhri ûlûmî'l hakikâtis-senedillezî bihi netebâhi Mevlânâ seyyid Tâhâ kuddise sırrehu ve huve tilkâha be'ede telkîyha min âmmehu'l seyyidu'l şerif varisi lin-nuris-sâri. Es-Seyyid Abdullahi'l Hakkâri min kûtbi daireti'l irşadı rihlete'l âbdali ve'l evkadi meciduddîyni ve sekîyneti kûlûbu'l âşîkîyn. Dıyâuddîn ebi ileyha Hazreti Mevlîna Eş-Şeyh Hâlid kuddise sırrehu. Ve huve min şeyhîhil câmî li'l kemâlis-suri ve'l mâneviyyi Eş-Şeyh Abdullah'il Hindîyyi'l Dehlevî kuddise sırrehu. Ani'l mualiyyi'l muzekkiyyi'l musfiyyi'l mutâhhîr. Şemsuddin Hebîybullah cân-ı cânânî'l mazharı kuddise sırrehu. Ani'l müteşerrefi bit-tecella'l zati ve'l sıfatı veş-şûuni es-seyyid Nûr Muhammedi'l Bedavânî kuddise sırrehu. Ani'l musteğriki fi'l habbeti bahri hâkkî'l yakîn sultan evliyâi Eş-Şeyh Seyfeddin kuddise sırrehu. An şeyhîhî ve vâlidehu emîn es-sırru'l mektûm şeyhu'l meşayıhu'l urveti'l vuskâ Muhammedi'l Ma'sûm kuddise sırrehu. An şeyhîhî ve vâlidehu mazharı acaibi ve menbeî'l esrâr ve'l meânî Eş-Şeyh Ahmet farukî'l sırhendiyyi'l maruf bi'l İmam Rabbâni el- muceddîd elfis-sanî kuddise sırrehu. Ani'l kûtbullezi li sehebâi'l habbez-zati huves-sakî mueyyiddini'l Rızâ Eş-Şeyh Muhammedi'l Bakî. kuddise sırrehu. An veliyyu'l kerîmi'l sını Mevlîna hâveceki'l semerkândiyyi'l Emkenegî. Kuddise sırrehu. An şeyhîhî ve vâlidehu'l Mukerremi'l mumeccid. Eş-şeyhi'l Meşayıhu Mevlîna Derviş Muhammed kuddise sırrehu. An şeyhihi ve hâlehu'l râkkî'l messâcidi Eş-şeyhi'l Meşayıhu Mevlîna Muhammed Zâhit kuddise sırrehu. An murûcciddîn ve mukâvviyi'l meşerrebî'l Nakşîbendîyyi'l ma'rûf bi hâveci ahrâr Eş-Şeyh Abdullahi'l Semarkândi kuddise sırrehu. An mevrudi tevâtir inâyeyeti'l bârî Mevlîna Yakûbî'l Çerhî Hisârî kuddise sırrehu. An miftâhu'l hezâini'l esrâr kûtbu'l aktâb Eş-şeyh Muhammedi'l Buhâriyyi'l ma'rûf bi Alâeddini'l Attâr kuddise sırrehu. An imâmî'l tarikati ve gâvsi'l hâliykâti zi'l fezyi'l câri ven-nûris-sâriyyi'l ma'rûf bi Şâhu Nakşîbend Behâuddîn Muhammed uveysiyyu'l Buhârî kuddise sırrehu. An menbeî'l muârifî ve'l kemâlî seyyidi'l sâdâti Hazreti Es-Seyyid Emir Kûlâl kuddise sırrehu. Ani'l makbul ala'llahi ve lemmâ sevâhun-nâsi kûtbu'l evliya-i Eş-Şeyh Muhammed Baba-i Semmâsi kuddise sırrahu. Ani'l vâlihi fi muhabbeti mevlâhu'l ganiyyi'l ma'rûf bi Hazreti Azizân Hâvecehi Aliyyu'l Râmîti kuddise sırrahu. Ani'l ma'rıdı (ma'rızî) anı'l murâdı'l dünyevîyyî ve'l uhrevîyyî Eş-Şeyhi'l Meşayıhu Mahmûdu'l Encîrî Fağnevîyyî kuddise sırrehu. Ani'l mutesellîki anı'l hicâbi'l beşeri kûtbu'l evliyâ-i Eş-Şeyh Arifi'l Rıyûkerîyyî kuddise sırrehu. Ani'l makbuli kûtbu'l Râbbani ve gâvsi'l hâlâiki Eş-Şeyh Abdulhâlıkı Gecduvânı kuddise sırrehu. Ani'l gâvsi'l semâdânı Eş-Şeyh Yusufu'l Hemâdânı kuddise sırrehu. Ani'l rışvânı min rahîkis-sâmâdi kûtbu'l evliyâ-i Eş-Şeyh Ebi Ali Fârâmedi kuddise sırrehu. Ani'l mehbûbus-seccânî gâvsi'l vâsilîn Eş-Şeyh Ebi'l Hasan Hârâkânî kuddise sırrehu. Ani'l mueyyîdi bitte'yidi'l ilhâmi sultânı'l ârifîn Eş-Şeyh Ebi Yezidi'l Bestâmî kuddise sırrehu. An imâmî'l eimmetillezî huve bi'l hâkkî nâtik El-İmâm-ı Caferis-Sadık Râdiyellahu teâla anhu. An vâlidî ummihi ehdi'l fukâhâis-sebâti'l Kâsım bin

Muhammed İbn-i Ebi Bekris-Sıddık Râdiyellahu teala anhu. Anı'l sahâbı'l gariybi'l ma'dud min Ehl-i Beyti'l-Resûl Selmân-ı Fârisîyyı'l mukerremi'l makbul radiyellahu anhu. An efdâli'l eimmeti âla'l tâhkîk haliyefeti Resûlillâhi sallâllahu teâlâ aleyhi ve âla âlihi ve sâhibhu fi'l gâr Hazreti Ebi Bekris-Sıddık Radiyellahu teâlâ anhu. An menbeu'l sıdkı ves-sefâ efdelu'l helâiki hâtemi'l-nebiyyîn hebiybu Râbbi'l âlemin Seyyidînâ Muhammedi'l Mustâfa Sallâllahu teâlâ aleyhi ve âla âlihi ve eshâbihi. Ve'l Nakşibendî, min ruhâniyyi'l gecduvâni ila âhiri'l nisbeti. Ve'l Fârâmedî, eyden anı'l Şeyh Ebi Osman Mâgribî anı'l Şeyh Ebi Aliyyi'l Kâtib anı'l Şeyh Ebi Aliyyi'l Rudbârî. anı'l Şeyh Ebi'l Kâsım El-Cuneydi'l Bağdâdiyyî. Anı'l Sırrı Sâkâti. anı'l Ma'rûfî'l Kerhî. anı'l imâmı Alir-Rızâ. An vâlidehu'l İmâm Musa Kâzım. An vâlidehu'l İmâm Caferis-Sâdik. An vâlidehu'l İmâm Muhammed Bâkır. An vâlidehu'l İmâm Zeyne'l Âbidîn. An vâlidehu'l İmâm Hüseyin. An vâlidehu'l İmâm Emîri'l Mü'minîn Ali İbn-i Ebi Talib radiyellahu anhu kerremellahu vecchehu. An seyyidi'l mursalîn ve hâbibi'l Râbbi'l Âlemin Muhammedi'l Mustâfa sallâllahu teâlâ aleyhi ve selem ve âla âlihi. Hazi'l nesiiyyeti tusemme silsileti'l zehbi ve'l kerhiyyî eyden an Dâvudu'l Tâ-i. Anı'l acemiyyî anı'l Hasanu'l Bâsrî emiri'l mü'minin Ali İbn-i Ebi Talib radiyellahu teâlâ anhu ve kerremehu vecchehu. An seyyidi'l mukevvinîyn aleyhi ve âla sâiri'l enbiyâ-i ve âla Allahümme ve eshâbihîm etemmes-sâlâvati ves-selam. Ve alâ eyden anı'l sıddîki anı'l Nebiyyî sallâllahu teâlâ aleyhi ve selem aleyhima ve ala ve sâiri'l âli ve'l eshâbi ecmeîn. Ve mâ ecizet Haccı mezkûru'l be'de'l istihâreti mine'l cebbâri'l âla ve'l istizân min sâdâti'l sisileti'l âliyyeti ve sudûru'l izni minhum fi zâlike murâden felyugattinem suhbetehu. Men yurîydu'l teşebbusi bitârikil evliyâ-i ve'l beşşeri multezim emruhu bimâ huve hâric an dâire-i akli ukâlâ-i ve vasiyyeti bi'temessuk bi'l kitab ves-sünneti ve'l emni bi tâshîh akâidi bil muktezi erâ-i ehli'l sünnetilieziyne humu'l fırkatı'l naciyyeti âla mâ etbâki aleyhi eimmeti'l keşefi ve'l vicdân ve vasiyyeti bi tevkiri hameleti'l Kur'anı ve'l fukahâ ve'l fukâra ve bis-selâmâti'l sudûr ve bi samâhâti'l nefsi ve sehâveti'l yedî ve şâşeti'l vechî ve bezeledi'l nidâ ve keşefi'l ezâ ves-sâfêhi an aserâti'l ihvân ve'l nasiyhâti'l esgâr ve'l ekâbir ve tereke'l husumâti ve tereke'l temeâ ve bi'l itimâdi'l fi kâdâ-i'l Havaici Alallâhu teâlâ feinnehu lâ yedi-î men avvele aleyhi ve in lâ yercu'l necâti illâ fi'l sıdkî vela'l vusûli ilallâhu teâlâ illââ biittiba'î'l Mustafa sallâllâhu teâlâ ve selem ve in lâ yezunnî innehu efdâli min ehedi bel lâ yera linefsihi vucûdâ ve külli min yetetâveli bin-ni'meti ve'l hâsedî emruhu İlallâhu teâlâ ve in yec'âli'l sâbri fi'l umûrî şîâra ve âdâti'l sâdâti desâreen ve'l tevekkuli muttekien ve't teslîm ve sâdeti ve'l ridaâdeti ve'l kanâati rası'l mâli ve in yestetı'ul ezâ bi'l ihtimâl. Ve sallâhu teâlâ âla efdâli'l beşeri Seyyidinâ Muhammed ve âla âlihi ve eshâbıhu hâyri sahbi ve âla ve'l hamdulillâhi subhânehu fi'l hâl ve'l mâl kâlehu'l abdi'l mufettekîr ila'l tâfi'l meliki'l ellâm dâi'l enâm Muhammedi'l Nakşibendîyyi'l Hâlidî.

Sudûreti'l (sadreti'l) icazeti fi sene H.1302/M.1884-1885

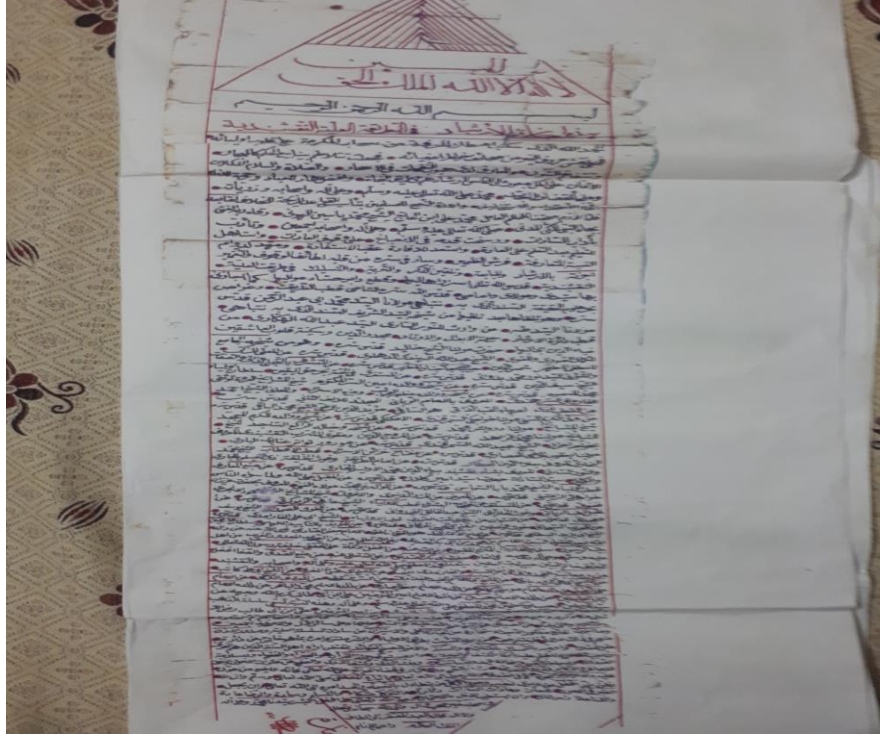
Mühür

Mührün iç kısmı

Muhammed Şâhu'l Hâlidîyyi'l Nakşibendî

tarih silik okunamadı.

Ek:2. Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'ye verilen orijinal icazetnamenin sonraki yıllarda kaleme alınarak istinsah edilen ikinci nüshası



Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'ye verilen orijinal icazetnamenin sonraki yıllarda kaleme alınarak yazılan ikinci nüshasının Türkçe tahkikli okunuşu

Lâ İlahe İllallâhu Melikü'l Hakku'l Mubîn

Bismillahirrahmanirrahim

Hazihi İcazati Fit-Tarikati'l Âliyyeti'l Nakşibendîyyeti

Elhamdullahillezi sekebe emtari'l ma'rifeti min sehabi'l mukerrimeti âla kûlûbi evliyaihi fehâyyi nakşî hûrûfi'l ğayri min sehâifi hêvatiri esfiyâihi feca'ilet tetlâtîm biyunâbiyî'l hûkmi ke'l câr. Ve tetfakîmi'l şu'ûn. ve'l meârifeti leda hubûbi'l neffahâti fi'l ishâr. Ves-selâtu ves-selâmi'l ekmalâni'l etimmâni âla ekmeli mebûsi ilannâsi'l irşâdihim ilâ tarîkîn-necâti. Ve efdâli hâdi li'l îbâdi ve râmeti'l enâmi ve

melce-i likâda-i'l hâcâti. Muhammed sallallâhu âleyhi ves-selem ve âla âlihi ve eshâbi ve zürriyyetihi. Eimmeti'l ihtida-i ve'l istihlâfi. Ve eimmeti neshî li'l müslimîn bitasıysi'l kâvâidi'l mezîyheti'l helâfi. Ammâ be'ede felammâ lâzım suhbettina'l âlimî'l âli'l Muhammed Ali İbni'l Hacci'l Şeyh Muhammed Yasini'l Hûnî. Râkkâhu rabbehu'l ganîyyi. Bicâhu'l Nebbiyyi'l Mekkîyy'il Mudnî (Medeni). Sâllallâhu teâlâ âleyhi ves-selem ve âla âlihi ve eshâbihi ecmeîn. Ve teeddebu bi edâbi'l sâdâti. Ve ressehet kâddemehu fi'l insibâğ ve'l intibâ-î âla vekâfi'l âdâti. Ve istâhele litta'lîmi be'de'l taëllîmi âle'l âdâti. Ve isteâde li'l efâdeti akâbe'l istifâdeti. Ve mehmedi liddevâmî'l nesiyheti'l muteârifeti. fereşî'l dâmîri ve sâre fi sırrehu min kâlbihî letâifi'l vukûfi vet-tağayyir. Ecizethu bi'l irşad ve'l mubâbieti. Ve telkîniz-zikri vet-terbiyyeti vetteslîyki fit-tarikâti'l âliyyeti'l Nakşîbendîyyeti kuddisellahu teâle esrâri ehaliyha ve kâtâe dâbiri hessâdı mevâlîyhâ. Kemâ ecîzenî biha seyyidî ve mevlâyı ve imâmî kuddisellâhus-sırrehus-samî kûtbu't-tarikâti ve ğavvâsi bâhri, ûlûmî'l hakikâtis-senedillezî bihi netebâhi Mevlânâ Es-Seyyid Muhammed Ebi Abdurrahman kuddise sırrehu. Ve huve tilkâha be'ede telkiyha min âmmehu'l seyyidu'l şerîf'il senedillezî netebâhi bihi Seyyid Tâhâ Hakkâri kuddise sırrehu. Min varisi lin-nuris-sâri Es-Seyyid Abdullahi'l Hakkâri min kûtbi daireti'l irşadı rihlete'l âbdali ve'l evkadi meciduddîyni ve sekîyneti kûlûbu'l âşîkîyn. Dıyâuddîn ebi ileyha Hazreti Mevlîna Eş-Şeyh Hâlid kuddise sırrehu. Ve huve min şeyhîhil câmiû li'l kemâlis-suri ve'l mâneviyyi Eş-Şeyh Abdullah'il Hindîyyi'l Dehlevî kuddise sırrehu. Ani'l mualiyyi'l muzekkîyyi'l musfiyyi'l mutâhhîr. Şemsuddin Hebîyullah cân-ı cânâni'l mazharı kuddise sırrehu. Ani'l müteşerrefi bit-tecella'l zati ve'l sıfatı veş-şûuni es-seyyid Nûr Muhammedi'l Bedavânî kuddise sırrehu. Ani'l musteğriki fi'l habbeti bahri hâkkî'l yakîn sultân evliyâi Eş-Şeyh Seyfeddin kuddise sırrehu. An şeyhîhî ve vâlidehu emîn es-sırru'l mektûm şeyhu'l meşayıhu'l urveti'l vuskâ Muhammedi'l Ma'sûm kuddise sırrehu. An şeyhîhî ve vâlidehu mazharı acaibi ve menbeî'l esrâr ve'l meânî Eş-Şeyh Ahmet farukî'l sırhendiyyi'l maruf bi'l İmam Rabbâni el- muceddîd elfis- sanî kuddise sırrehu. Ani'l kûtbullezi li sehebâi'l habbez-zati huves-sakî mueyyiddini'l Rızâ Eş-Şeyh Muhammedi'l Bakî. kuddise sırrehu. An veliyyu'l kerîmi'l sinnî Mevlînâ hâveceki'l semerkândiyyi'l Emkenegî. kuddise sırrehu. An şeyhîhî ve vâlidehu'l Mukerremi'l mumeccid. Eş-şeyhi'l Meşayıhu Mevlînâ Derviş Muhammed kuddise sırrehu. An şeyhihi ve hâlehu'l râkkîi'l messâcidi Eş-şeyhi'l Meşayıhu Mevlînâ Muhammed Zâhit kuddise sırrehu. An murûcciddîn ve mukâvviyi'l meşerrebi'l Nakşîbendîyyi'l ma'rûf bi hâveci ahrâr Eş-Şeyh Abdullahi'l Semârkândî kuddise sırrehu. An mevrudi tevâtir inâyeyeti'l bârî Mevlînâ Yakûbi'l Çerhî Hısârî kuddise sırrehu. An miftâhu'l hezâini'l esrâr kûtbu'l aktâb Eş-şeyh Muhammedi'l Buhâriyyi'l ma'rûf bi Alâeddini'l Attâr kuddise sırrehu. An imâmî'l tarikatu ve ğavsî'l hâliykâti zi'l feyzi'l câri ven-nûris-sâriyyi'l ma'rûf bi Şâhu Nakşîbend Behâuddîn Muhammed uveysiyyu'l Buhârî kuddise sırrehu. An menbeî'l muârifi ve'l kemâli seyyidi'l sâdâti Hazreti Es-Seyyid Emir Kûlâl kuddise sırrehu. Ani'l makbul ala'llahi ve lemmâ sevâhun-nâsi kûtbu'l evliya-i Eş-Şeyh Muhammed Baba-i Semmâsi kuddise sırrahu. Ani'l vâlihi fi muhabbeti mevlâhu'l ganiyyi'l ma'rûf bi Hazreti Azizân Hâvecehi Aliyyu'l Râmitî kuddise sırrahu. Ani'l ma'rıdı (ma'rızî) anı'l murâdı'l dünyevîyyî ve'l uhrevîyyî Eş-Şeyhi'l Meşayıhu Mahmûdu'l Encîrî Fağnevîyyî kuddise sırrehu. Ani'l mutesellîki anı'l hicâbi'l beşeri

kûtbu'l evliyâ-i Eş-Şeyh Arifi'l Rıyûkerîyyî kuddise sırrehu. Anı'l makbuli kûtbu'l Râbbani ve gâvsi'l hâlâiki Eş-Şeyh Abdulhâlıkı Gecduvânı kuddise sırrehu. Anı'l gâvsi'l semâdânı Eş-Şeyh Yusufu'l Hemâdânı kuddise sırrehu. Anı'l rişvânı min rahîkis-sâmadî kûtbu'l evliyâ-i Eş-Şeyh Ebi Ali Fârâmedi kuddise sırrehu. Anı'l mehbûbus-seccânî gâvsi'l vâsilîn Eş-Şeyh Ebi'l Hasan Hârâkâni kuddise sırrehu. Anı'l mueyyîdi bitte'yidi'l ilhâmi sultânı'l ârifîn Eş-Şeyh Ebi Yezidi'l Bestâmî kuddise sırrehu. An imâmı'l eimmetillezî huve bi'l hâkkî nâtik El-İmâm-ı Caferis-Sadık Râdiyellahu teâla anhu. An vâlidî ummihi ehdi'l fukâhâis-sebâti'l Kâsım bin Muhammed İbn-i Ebi Bekris-Sıddık Râdiyellahu teala anhu. Anı'l sahâbi'l gariybi'l ma'dud min Ehl-i Beyti'l-Resûl Selmân-ı Fârisîyyı'l mukerremi'l makbul radiyellahu anhu. An efdâli'l eimmeti âla'l tâhkîk haliyefeti Resûlillâhi sallâllahu teâlâ aleyhi ve âla âlihi ve sâhibhu fi'l gâr Hazreti Ebi Bekris-Sıddık Radiyellahu teâlâ anhu. An menbeu'l sıdkı ves-sefâ efdelu'l helâiki hâtemi'l-nebiyyîn hebiybu Râbbi'l âlemin Seyyidînâ Muhammedi'l Mustâfa Sallâllahu teâlâ aleyhi ve âla âlihi ve eshâbihi. Ve'l Nakşibendî, min ruhâniyyi'l gecduvânı ila âhiri'l nisbeti. Ve'l Fârâmedî, eyden anı'l Şeyh Ebi Osman Mâgribî anı'l Şeyh Ebi Aliyyi'l Kâtib anı'l Şeyh Ebi Aliyyi'l Rudbârî. anı'l Şeyh Ebi'l Kâsım El-Cuneydi'l Bağdâdiyyî. Anı'l Sırrı Sâkâti. anı'l Ma'rûfi'l Kerhî. anı'l imâmı Alir-Rızâ. An vâlidehu'l İmâm Musa Kâzım. An vâlidehu'l İmâm Caferis-Sâdik. An vâlidehu'l İmâm Muhammed Bâkır. An vâlidehu'l İmâm Zeyne'l Âbidîn. An vâlidehu'l İmâm Hüseyin. An vâlidehu'l İmâm Emîri'l Mü'minîn Ali İbni Ebi Talib radiyellahu anhu kerremellahu vechehu. An seyyidi'l mursalîn ve hâbibi'l Râbbi'l Âlemin Muhammedi'l Mustâfa sallâllahu teâlâ aleyhi ve selem ve âla âlihi. Hazi'l nesiyeti tusemme silsileti'l zehbi ve'l kerhiyyî eyden an Dâvudu'l Tâ-i. Anı'l acemiyyî anı'l Hasanu'l Bâsrî emiri'l mü'minin Ali İbn-i Ebi Talib rabiyyellahu teâlâ anhu ve kerremehu vechehu. An seyyidi'l mukevvinîyn aleyhi ve âla sâiri'l enbiyâ-i ve âla Allahümme ve eshâbihîm etemmes-sâlâvati ves-selam. Ve alâ eyden anı'l sıddıki anı'l Nebiyyî sallâllahu teâlâ aleyhi ve selem aleyhima ve 3ala ve sâiri'l âli ve'l eshâbi ecmeîn. Ve mâ ecizet Haccı mezkûru'l be'de'l istihâreti mine'l cebbâri'l âla ve'l istizân min sâdâti'l sisileti'l âliyyeti ve sudûru'l izni minhum fi zâlike murâden felyugattinem suhbetehu. Men yurîydu'l teşebbusi bitârikil evliyâ-i ve'l beşşeri multezim emruhu bimâ huve hâric an dâire-i akli ukâlâ-i ve vasiyyeti bi'temessuk bi'l kitab ves-sünnetî ve'l emni bi tâshîh akâidi bil muktezi erâ-i ehli'l sünnetilieziyne humu'l fırkâti'l naciyyeti âla ma etbâki aleyhi eimmeti'l keşefi ve'l vicdân ve vasiyyeti bi tevkiri hameleti'l Kur'anı ve'l fukahâ ve'l fukâra ve bis-selâmâti'l sudûr ve bi samâhâti'l nefsi ve sehâveti'l yedî ve şâşeti'l vechî ve bezeledi'l nidâ ve keşefi'l ezâ ves-sâfêhi an aserâti'l ihvân ve'l nasiyhâti'l esgâr ve'l ekâbir ve tereke'l husumâti ve tereke'l temeâ ve bi'l itimâdi'l fi kâdâ-i'l Havaici Alallâhu teâlâ feinnehu lâ yedi-î men avvele aleyhi ve in lâ yercu'l necâti illâ fi'l sıdkî vela'l vusûli ilallâhu teâlâ illââ biittiba'l Mustafa sallâllâhu teâlâ ve selem ve in lâ yezunnî innehu efdâli min ehedi bel lâ yera linefsihi vucûdâ ve külli min yetetâveli bin-ni'meti ve'l hâsedî emruhu İlallâhu teâlâ ve in yec'âli'l sâbri fi'l umûrî şîara ve âdâti'l sâdâti desâreen ve'l tevekkuli muttekien ve't teslîm ve sâdeti ve'l ridaâdeti ve'l kanâati rası'l mâli ve in yesteti'ul ezâ bi'l ihtimâl. Ve sallâhu teâlâ âla efdâli'l beşeri Seyyidinâ Muhammed ve âla âlihi ve eshâbihi hâyri sahbi ve âla ve'l hamdulillâhi subhânehu fi'l hâl ve'l mâl kâlehu'l abdi'l mufettekîr ila'l tâfi'l meliki'l ellâm dâi'l enâm.Li'l icazeti'l Mubîn.

Ek:1. Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'nin yazmış olduğu el yazması
"Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı eserin giriş kısmındaki yarım olan duanın son varakı⁴⁹

لنا بهم وادخلنا في زومرتهم واحشنا
معهم يا رحمن يا رحيم ويا ذا الفضل العظيم
الاهم يبلغ مثل ثواب ذلك الى ارواح
ابائنا وامهاتنا واخواننا واخواتنا
ازواجنا واقربائنا واستاننا واولئنا
ولمن له حق وحقوق علينا وجميع
المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات
الاحياء منهم والاموات انك ولي المستأ
برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين
تمت هذه الدعاء الشريف
قصيد في جملها وتية
بسم الله الرحمن الرحيم
بقرات باسم الله روي به اهتدت
في كشف اسرار ربنا لطيفه انطوت

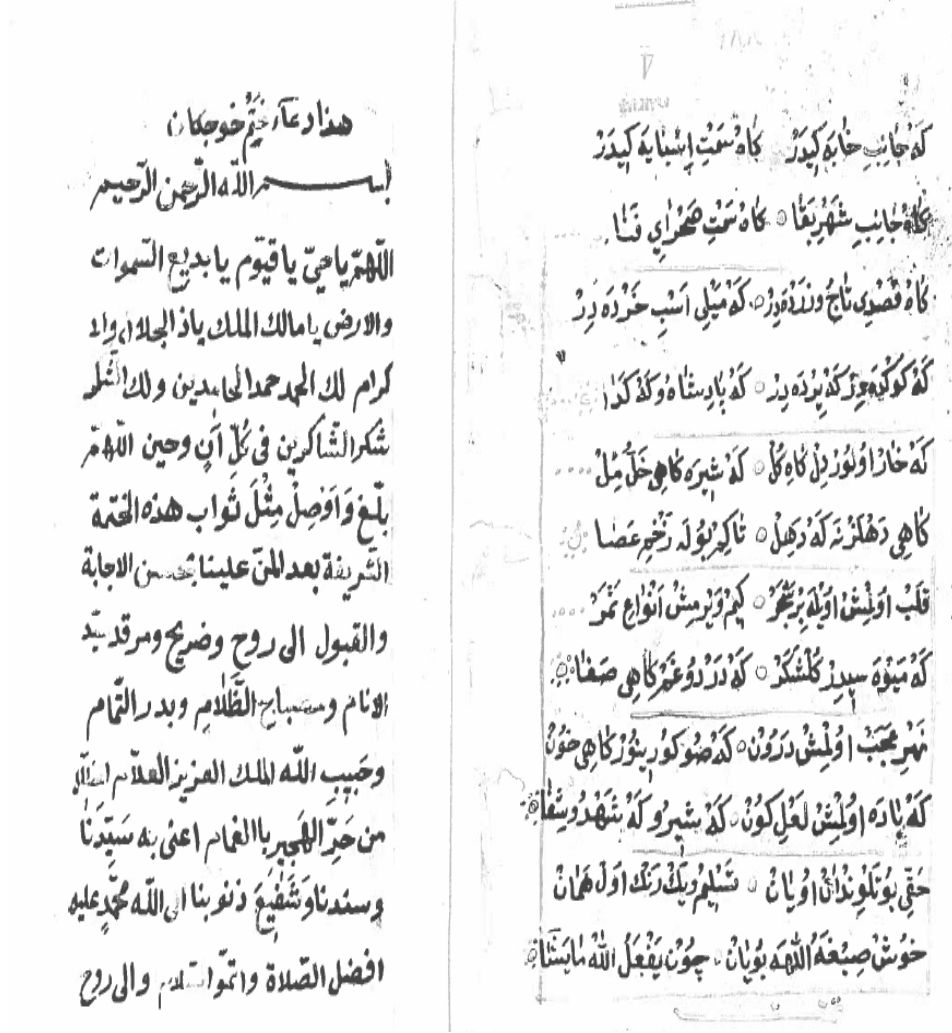
⁴⁹ el-Hûnî, *Mecmûatü'ş-Şerîfe*, 2.

Ek:3. Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'nin yazmış olduğu el-yazması "Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı eserde "Du'evâti Muhtelifeti Muesserâti" nin son sayfanın varakı⁵⁰



⁵⁰ el-Hûnî, Mecmûatü'ş-Şerîfe, 196.

Ek:4. Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'nin yazmış olduğu el-yazması
"Mecmûatü'ş-Şerîfe" adlı eserde "Duâ-i Hâtme-i Hâcegân'ın" varakları⁵¹



⁵¹ el-Hûnî, *Mecmûatü'ş-Şerîfe*, 191.

EK:5. Şeyh Hacı Muhammed Yâsîn Efendi'nin eski Palu İlçesi (sancığı) yerleşim yeri olan Zeve bölgesindeki Cemşidiyye Mahallesi mevkiindeki türbesi ve kabrinin görünümü





KİMLİK MEKÂN KUTSALLIK: Tüketim Mabetlerinde¹ Kimlik Arayışı

Fatih ÖZTAŞ*
Abdullah ÖZBOLAT**

Öz

Bu çalışmanın amacı, 'tüketim mabetleri' olarak da ifadelendirilen ve gelinen süreçte kimliğin oluşumu ve sürdürülmesinde önemi yadsınamayacak alışveriş merkezlerinde somutlaşan tüketim olgusunu postmodern dünyanın kültürel kodları bağlamında tartışmaktır. Postmoderniteyle birlikte üretim güçlerinin tüketimi kontrol ettiği algısının yerini *tüketim güçlerinin* tüketimi kontrol ettiği vurgusuna bıraktığı söylenebilir. Marx'ın kuramının bir ilerisi olarak da bahsedilebilecek bir durum tanımı olarak artık tüketiciler de AVM'lere giderek işçiler gibi kontrol edilmesi gereken emek sağlamaktadır. Bu noktada merkezleşen tüketim olgusu, kültürün ana oluşturucusu olan insan faktörü yerine "seri üretimi" koyarak kültürün formatını da değiştirmiştir. Gelinen süreçte hakiki, büyümlü kültürel dünyaların oluşturduğu üretime bağlı tüketim; klasik anlamından sıyrılarak ihtiyaçtan ziyade - basitleştirerek söylersek- farklı olmak için diğer kişilerin sunumu anlamında *hipergerçeklikle* yoğrulur yeni bir büyüsellğe dönüşmüştür. Literatür taramasına dayalı nitel bir gerçeklik çözümlemesi olan bu çalışmanın önemi, kent kültürüyle özdeşleşen popüler kültürün yeni olan ne varsa (teknolojik olanlar başta) tümünü tüketime koşullandırarak ileri kapitalizm döneminde kültür endüstrisinin (hem üretilen hem de üreten) oluşturduğu bir kimliğe odaklanmasından gelmektedir. Neticede XXI. yüzyılda gösterge dünyasına mekansal sınır çizme adına AVM'ler ekonomiden kültüre bir dizi değer değişimiyle birlikte yeni sosyalleşme araçları etrafında tüketimle şekillenen bir kimlik üretiminde başat rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Tüketim, Tüketim Mekânları, Avm, Kültür, Kimlik

Atf: Öztaş, Fatih & Özbolat, Abdullah. "Kimlik Mekân Kutsallık: Tüketim Mabetlerinde Kimlik Arayışı / IDENTITY PLACE SACREDNESS: Search for Identity in the Temples of Consumption". gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 111-128.

* Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi A.B.D., El-Mek: fatihoztas@ksu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9075-6084.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi A.B.D., El-Mek: aozbolat@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6100-4289.

¹ Bu tabiri başlıkta kullanmamızın nedeni, tüketim araştırmacısı Zapp'a dayanmaktadır. Zapp, tüketim araçlarının geleneksel uygarlıkların din merkezleriyle birçok ortak yönlere sahip olduğunu ifade eder. Tüketim mekanları bahsi geçen din merkezleri gibi, insanların festivallere katılma ihtiyaçlarının yanı sıra, birbirleriyle ve diğer şeylere-doğa, gökyüzü vb., ilişki kurmak için ideal yerlerdir (Ritzer, 2000: 27).

IDENTITY PLACE SACREDNESS: Search for Identity in the Temples of Consumption

Abstract

The aim of this study is to discuss the phenomenon of consumption embodied in shopping centers, that is also referred to as 'consumption shrines' and in the process which cannot be denied in the formation and maintenance of identity in the context of cultural codes of the postmodern world. With the postmodernity, it can be said that the perception that the forces of production control consumption is replaced with the emphasis that consumption forces control consumption. As a description of the situation that can be mentioned as a future of Marx's theory, consumers are now going to the shopping malls to provide labor that needs to be controlled like workers. At this point, the phenomenon of centralized consumption changed the format of culture by replacing human factor, the main constituent of culture, with mass production. In the current process, consumption related to the production of genuine, magical cultural worlds; In order to be different from the need rather than the need to stand out from the classical sense of the presentation of other people in the sense of hyper-reality has been transformed into a new magic. The importance of this study, which is a qualitative reality analysis based on literature review, comes from the fact that popular culture, which is identified with urban culture, focuses on the identity created by the cultural industry (both produced and producing) in the period of advanced capitalism by conditioning all of what is new to consumption. As a result, in the 21st century, shopping malls play a dominant role in the production of an identity shaped by consumption around new socialization tools with a series of value changes from economy to culture in order to draw spatial boundaries to the indicator world.

Keywords: Sociology, Consumption, Consumption places, Shopping mall, Culture, Identity

Giriş

Tarihten günümüze tüketime yönelik algıların yere ve zaman göre farklılık arz ettiği görülmektedir. İnsanlığın ilkel denilebilecek evresinde karşımıza çıkan 'eşitlikçi toplum'larda tüketim algısı ihtiyaçla sınırlandırılarak fazlanın hoş karşılanmadığı 'potlaç geleneği' çerçevesinde anlam bulmaktaydı. İhtiyaçtan fazlasını lanet sayan bu gelenek, yerini kapitalizmle özdeşleşen toplumlarda 'fazla'nın nimet sayıldığı bir algıya bırakmıştır (Atay, 2019, 28 Kasım). Bu da modern dönemde bireyselleşmeyle ve bireyin yeniden inşasındaki kapitalist yaşam şeklinin tüketim alışkanlığı çerçevesinde dönmesiyle ilişkilidir, denilebilir.

Postmodernite sürecinde rekabetçi ürün piyasalarını ve işgücünün metalaşmasını içeren kapitalizm, ekonomik alanda sınırlı olarak malların değişimini ifade eden sembolik değiş tokuşun yerine tüketimle sonsuza dek sürecek olan ekonomik değiş tokuşu koymuştur. Böylece sembolik değiş tokuş gibi sahici

dünyaları olan toplumlardan; sahiciliğin noksan olduğu, simülasyonlarla tanımlanan günümüz dünyasına bir değişim karşımıza çıkar. Artan simülasyonların da toplumların gerçeklik algısına etki ederek gerçek ve hayali, doğru ve yanlış arasındaki farkın yok olmasına (Ritzer-Stepnisky, 2015:206-210) veya belirsiz hale gelmesine sebep olduğu söylenebilir.

Gerçekliğin grileştiği süreç daha çok modernitenin kendisini anlama süreci olarak anlamlandırılan postmoderniteyle ilişkilendirilmiştir. Modernleşmenin ilk etapta rasyonel bilinç düzeyinin artmasıyla "nesnelere büyüyen, sihirin kovulması" anlamında "dünyanın büyüden arındırılması" (disenchantment of the World) ve geri çevrilemez bir rasyonelleşme trendi (Shiner, 1967:207-220) şeklinde anlaşıldığı sosyoloji literatüründe sıkça vurgulanır. İnanç veya sezgiden ziyade akli esas alan bu paradigmanın bireyin anlam arayışına yeterince cevap verememesiyle de bağlantılı olarak postmoderniteyle beraber yeni yönelimleri karşımıza çıkmaktadır (Mirza, 2018: 73). Gerçek ile hayali, doğru ile yanlış arasındaki farkın yok olmasıyla da bu yönelimlerin gerçeklik algısı yeni inşalarla kurulacaktır.

Hakiki, büyümlü kültürel dünyaların rasyonelleşmesinin bu anlamda yeni büyüsellikleri engelleyemediği görülmektedir. Tüketim güçlerinden birisi olarak sayılan AVM'ler modern dünyanın merkezinde tüketim olgusunu, 'dünyevileşerek kutsallaşmanın bir versiyonu' anlamında dinimsi bir olguya dönüştürmüştür. Toplumsal hayattaki yeri ve önemi açısından tüketim, adeta kutsallık nosyonuyla dünyayı yeniden büyümlerken alışveriş merkezleri de bu tüketimle büyümlü dünyanın sürekli olarak ziyaret edilmesi gereken birer mabedi haline gelmiştir. Dolayısıyla postmodern hayatın asli belirleyicisi olan tüketim kültürü hiper-gerçekliklerle AVM'leri maddi gerçekten öte bir '*fantazmagorya*'ya (Ritzer&Stepnisky, 2015:214) dönüştürmüştür.

Tüketimcilik insanların öz-kimliğini ve birbirleriyle etkileşim ve ilişkilerini de etkileyerek ürettiğimiz şeylerin bizi üretmesinin (Atkinson, 2015:246) bir ötesi tükettiğimiz sosyal düzende yerimizi belirlediği bir aşamaya gelmiş bulunuyor. Adeta 'yeni insan' olmanın başat aktörü olarak tüketimin biçimlendirdiği kültür de artık nesnelere insanların tüketimine sunulmuştur. Dolayısıyla yeni tüketim ürünlerini benimseyenlerin kendilerini bir kimlik sahibi olarak tanımladıkları bir paradigma yaşanmaktadır.

Tüketim kültürünün ideolojisini sunma ve yayma görevi ise reklamla yerine getirilmektedir. Modern toplumların miti olarak da değerlendirilen reklam sadece bir tüketim ideolojisi sunmakla kalmayıp tüketici kimliğiyle doyuma ulaşan, kendini edimler yoluyla gerçekleştiren ve kendi imgesiyle (veya idealiyle) örtüşen tüketici "ben" in bir tasarımını da sunmaktadır. Dolayısıyla reklamın, metanın ideolojisi olarak kapitalist değerleri doğallaştırıp meşrulaştırma görevini yerine getirdiği (Lefebvre,2007:104,121), (Atay, 2018, 20, 124, 243) söylenebilir.

1. Dünyanın Tüketim ile Yeniden Büyülenmesi

Weber'in yaklaşımında modern toplumların gelişmesiyle, dünya esrarını kaybetmekte ve giderek akılcılaştıran bir süreç yaşanmaktadır (Marshall,1999:792). Modern kapitalizmin en önemli argümanlarından birisi; akılcılık, rasyonalitedir. Rasyonalitenin bakış açısından sekülerleşmiş bir dünya tasarımı ortaya konmaktadır. Toplum rasyonalizasyon ve hesaplama yoluyla ilerlemeler kaydetmiştir; ancak modernitenin karanlık yüzü avantajlara baskın çıkma ve bizi "demir kafes" içine hapsetme eğilimindedir.

Hayatın tinsel, etik ve komünal boyutları araçsal rasyonalite, teknoloji, bürokrasi ve "ruhsuz uzmanlar" tarafından tehdit edilir. Bireylerin, çatışan değerler tarafından yönetilen bölük pörçük olmuş hayatlar sürmeleri ya da en azından, geleneğin değerlerini ve duygularını terk ederken, başarıyla mücadele etmek için araçsal rasyonaliteyi seçmeleri gerekmektedir (Hollinger, 2005: 58). Weber'de araçsal akıl, "davranışın gaye bilinciyle belirlenmesi; kişinin dış dünyadaki nesnelerin ve insanların davranışlarıyla ilgili beklentilerde bulunması ve bu beklentilerini, akılcı şekilde ölçüp biçerek kendi belirlediği gayeye ulaşabilmek için birer "vasıta" olarak kullanması veya gayesine ulaşmanın "şartları" olarak değerlendirmesidir" (Weber, 2002: 45-46). Weber'in kuramında temel etmenler büyüleme, akılcılaştırma ve büyüün bozulmasıdır.

Batıda, kapitalizm ve bürokraside örnekleri olan modern akılcılaştırma sürecinin bir zamanlar büyü (yani gizemli, mistik, sihirli) dünyayı yok etmeye hizmet ettiği ileri sürülür (Ritzer, 2000: 88-89). Bugünün toplumunda metalar, mallar ve şeyler sadece "faydalar" olarak görülmez, simgesel açıdan fakirleşmiş, sıradan bir maddi dünyanın unsurları da değildir. Tüketim mallarına bir kutsallık yüklenir, simgeler, sadece cismani birer simge olmaktan çıkmıştır. Bu yönüyle tüketim kültürü geniş bir değişken göstergeler, imajlar ve simgeler ağı üretir (Featherstone, 2005:197).

İnsanlar ne zaman piyasaya çıksa, bu kez farklı olacağına inanarak kendilerini kandırırlar, somut gerçeklik fanteziye uygundur. Modern tüketiciliği kavramakta somut gerçekliklerden ziyade bu fanteziler çok önemlidir. Çünkü tüketiciler, özellikle tüketim malları ve hizmetleri açısından hiçbir zaman doyurulamazlar ve sürekli yeni "ihtiyaçlar" yaratırlar. Weber, modern kapitalizmin ruhunun akılcılaştırılmış, büyüden kurtulmuş kapitalizme yol açtığını ileri sürerken, Campbell'a göre modern tüketiciliğin ruhu romantik, büyü kapitalizme yol açar. Romantik kapitalizm, postmodern dönemin tüketim kültürüne referansla kullanılır. Weber'in kapitalizmi, hemen hiç sihri olmayan soğuk, verimli bir dünyadır, Campbell'in romantik kapitalizmi" ise rüyalar ve fanteziler dünyasıdır. Üretim akılcı kapitalizmde merkezi bir önem kazanmışken, romantik kapitalizmde ikincil öneme sahiptir, örneğin bohemlerin sanat ve zanaat üretimi biçimini alır. Romantik kapitalizm için merkezi önem taşıyan şey tüketimdir. Tüketim alanında da Campbell fantezilere, özellikle tüketicilerin fantezilerine büyük önem atfeder. (Ritzer, 2000: 96-97). Fanteziler insanları yeni tüketim araçlarına çeker ve yeni

tüketim araçlarının kafes niteliğinin kendisi tüm mal ve hizmetlerine ulaşmanın kolay olduğu bu kafeslerden birine kapatılma fantazisi bir fantazi olabilir. Büyülü ortamlar, tüketicileri rüya benzeri bir duruma çekip paralarını harcamalarını kolaylaştırır (Ritzer, 2000: 99).

“Postmodernliğin, dünyanın büyüsunü bozmak için girilen, sonunda sonuçsuz kalan uzun ve gayretli modern mücadeleden sonra dünyanın “yeniden büyüülü hale getirilmesi” olduğu (ya da daha doğrusu, büyüünün bozulmasına karşı hemen hemen hiç sona ermeyen direncin, modernliğin gövdesini kaplayan postmodern diken olduğu) söylenebilir. İnsanın kendiliğindenliğine, öngörülmesi ve rasyonel olarak gerekçelendirilmesi mümkün olmayan dürtülere, itkilere ve eğilimlere yönelik güvensizliğin yerini duygusuz, hesapçı akla yönelik güvensizlik aldı. Duygulara itibarları iade edildi; yararlılık ve amaç açısından açıklanamayan, açıklanamaz. Hatta irrasyonel sempatiler ve bağlılıklar meşrulaştı (Bauman, 2011: 46-47).”

“Postmodern dünya, gizemin, artık, sınır dışı edilme emrini bekleyen katlanılmaz yabancı olmadığı bir dünyadır... Yalnızca henüz açıklanmamakla kalmayıp hiç açıklanamaz da olan (çünkü hepimiz bazı şeyleri hiç bilemeyeceğimizi biliyoruz) olay ve davranışlarla birlikte yaşamayı öğreniyoruz. Muğlaklığa saygı duymayı, insan duygularına saygı göstermeyi, amaçsız ve hesaplı ödülleri olmayan davranışları takdir etmeyi tekrar öğreniyoruz (Ritzer, 2000: 102).”

İşte geçirilen zaman bile tüketim önünde giderek daha az engel haline geliyor. Günün, gecenin, haftanın ya da yılın herhangi bir zamanı tüketim için "iyi" zaman olarak tanımlanır olmakla kalmıyor, ama bir ömrün herhangi bir aşaması da artık tüketim için iyi bir aşama (Ritzer, 2000:192). Yeni kolaylaştırıcı araçların ortaya çıkışı, yeni tüketim araçlarının yükselmesine büyük bir katkıda bulunmuştur. Bunlardan en belli başlıları kredi kartlarıdır. "Kredi kartının kendisi bir tüketim aracı değildir. Kuşku yok ki bir tüketim ortamı ya da yeri de değildir. İstedığımız mal ya da hizmetler kredi kartında bulunmaz. Ama kredi kartı, çeşitli tüketim araçlarını kullanabilmemizi kolaylaştıran bir mekanizmadır. Alışveriş merkezine büyük miktarlarda nakit para, hatta külçe altın getirmek mümkündür, ama bir kredi (ya da bankamatik-ATM) kartı kullanırsak bir alışveriş merkezinde tüketim yapmak çabuklaşır.

Medya ve her daim var olan reklamlar tüketimi kolaylaştıran daha da önemli araçlar (Ritzer, 2000: 55-57) olarak öne çıkmaktadır. Özellikle kredi kartı aracılığıyla kredi kullanımı ve gelecek gelirin harcanması, tüm yeni tüketim araçlarının giderek bütünsel bir parçası haline gelmektedir. (Ritzer, 2000:194). İçinde yaşadığımız toplum hiç şüphesiz bir tüketim toplumdur. Yaşamımızın her alanında bunun izlerini görmekteyiz. Tüketim okulunun öğrencileri olarak tüketerek var olma stajlarını eksiksiz sürdürmemiz beklenmektedir. Tüketmeyi öğrenme süreci, teorik zeminde ilerlediği gibi uygulamalı boyutlarıyla da destekleniyor. Ancak, "arzu ile tatmin" arasındaki bağlantıyı para kurduğundan iyi bir tüketici olmak ekonomik durumla da doğrudan ilgilidir. Satın alma talebinin oluşturulmasında en kolay işletmecilik tekniği olarak "ihtiyaç hissettirme" uygulanmaktadır. Tüketme ihtiyacı,

ekonomik anlamda durgunluk dönemlerinde de ortadan kaybolmamakta ancak bir süre ötelenebilmektedir. Bütünüyle arzuları öteleyebilmek de mümkün olmadığı için gelir artışıyla birlikte tüketim harcamaları yeniden tavan yapmaktadır. Tüketme davranışının gerçekleşmesinde tüketiciye gösterge ve semboller üzerinden pazarlama önemli noktalardan birisidir. Batı kapitalizminin benimsendiği toplumlarda, üretilen malların gösterge ve semboller kullanılarak tüketicilerin çoğuna satılmasıyla, tüketim ile arzular arasında bir bağlantı kurulmuş olur. (Bocock, 1997: 13). Tüketim ile arzular ayrılmaz ikili gibidir. Arzular tüketimi canlı tutar. Ürünler, tüketim malları olmanın yanında gösterge ve sembollerle temsil edilir. Çoğunlukla tüketilenin ürünü mü yoksa göstergeler mi olduğu birbirine karışabilmektedir. Tüketim ile dünya yeniden büyülenmeye devam etmektedir.

Tüketim, beraberinde kültürünü de getirmektedir. Tüketim kültürü terimi, tüketim toplumunun kültürüne gönderme yapar. Bu terim, simgesel üretim, gündelik tecrübeler ve pratiklerin genel bir yeniden örgütlenişinin kitlesel tüketime eşlik ettiği ön kabulüne dayanır (Featherstone,2005:185). Tüketim toplumu, var olmak için tüketilecek nesnelere ihtiyaç duyar, başka bir deyişle onları yok etmeye ihtiyaç duyar. Nesnelere "kullanım"ı sadece nesnelere yavaş yavaş kaybolması/tüketilmesi sonucunu doğururken, nesnelere şiddetle yitirilmesinde yaratılan değer, çok daha yüksektir. Bu nedenle yok etme, üretime temel bir alternatif olarak kalır. Tüketim sadece üretimle yok etme arasındaki aracı bir terimdir. Tüketimde, kendisini yok etmeye, aşmaya, dönüştürmeye yönelik derin bir eğilim bulunmaktadır (Baudrillard,2004:46). Tüketim toplumu, zevki erteleme çağrısını nazikçe geri çevirecektir. Arzulanan şey, "hemen, derhal, şimdi" sloganıyla uygulamaya konmalıdır. Tüketim toplumu, kredi kartları toplumdur. Öyle olunca tüketim toplumunda tasarrufun sözü bile edilmemelidir. Bir "şimdi" toplumdur. Sonsuz bir şimdi. Kısacası, bekleyen değil, isteyen bir toplumdur (Bauman, 1999:50; Jameson, 2005:31).

"Tüketim kültürü" terimini kullanmak demek, ürünler dünyasının ve ürünlerin yapılanma ilkelerinin günümüz toplumunun anlaşılması açısından merkezi bir yer işgal ettiğini vurgulamak demektir. Bu vurgunun iki odağı vardır: Birincisi; iktisadın kültürel boyutu, maddi ürünlerin sadece fayda değil, aynı zamanda "iletişim vasıtaları" olarak kullanımına ve ikincisi; kültürel ürünlerin iktisadi çerçevesinde, hayat tarzları, kültürel ürünler ve metalar alanı içerisinde işleyen arz, talep, sermaye birikimi, rekabet ve tekelleşme gibi piyasa ilkelerine odaklanmayı içerir" (Featherstone, 2005:143). Tüketim kararları verili dönemin kültürünü yansıtır. Tüketim, kültürel bir olgu olmanın yanında insanlar da değişimde pay sahibidir. Belli bir kültürde yetişen insanlar, içinde yaşadıkları kültürün kendi hayatları süresince yeni fikirler, yeni tarzlar, yeni trendler ile değiştiğine şahit olurlar (Douglas, Isherwood, 1999: 73). Chaney (1999:27), Fraser 1982 ve Strasser 1989'a dayanarak, tüketimciliğin doğuşu ile ilgili olarak on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğine tarih düşülmektedir. Bu durumun gerekçesi olarak da, tüm ulusal pazarlara bir ayırım gözetilmeden standardize edilmiş malların girmesinin bu dönemde yaygınlık kazanmasıdır. Çünkü, tüketici kültürü için, ön koşul bu durumdur. Bu noktada sosyologların kendi disiplinlerinin ortaya çıkış sürecini, sekülerleşmeye eşlik eden rasyonalizmin yükselişi ve dünyanın büyümesinin

bozulmasıyla ilişkilendirdikleri belirtilmektedir. Buna dayanak olarak da modernlik kültürünün büyük ölçüde kapitalizmin ya da endüstriyelciliğin yansıması olarak kavranması gösterilmektedir (Giddens, 1987a:28-29 dan aktaran Featherstone, 2005:60).

Tüketici piyasasında yaygın bir uygulama olarak karşılaşılabilecek bir uygulamadan söz edilmektedir. Ürünler, bir kural olarak “deneme dönemi” için sunulur, müşteri tam olarak tatmin olmasa paranın iade edileceği garantisi verilir. Ulaşılan haz, vaat edilene ulaşmazsa, mağazadaki ürün beklenen standartta değilse ya da alınan keyif yavaş yavaş azalıyorsa ürünün değeri düşmüş ve artık demode olduğu için eskimiş bir ürüne bağlanmanın anlamı kalmamıştır (Bauman,2005:195). Postmodern dönemde kapitalizm ürünlerinin tüketicisi olmak bir dizi kültürel değer ve sembolün de öğrenilmesini gerektirir. “Modern tüketimde doğal olan hiçbir şey yoktur; bu sonradan kazanılan, öğrenilen, insanların arzu duymaları için toplumsal olarak eğitildikleri bir olgudur.” (Bocock, 1997: 61). Tüketim, bir öğrenme sürecidir. Bu yönüyle tüketim, öğrenilir. Aynı şekilde tüketim sürecinde tüketicinin yaratıldığı, tüketimin alanı, “yapılandırılmış bir toplumsal alan” olduğu; bu alanda yalnızca malların değil, ihtiyaçların da, çeşitli kültür özellikleri olarak, örnek bir gruptan, yönetici bir elitten diğer toplumsal kategorilere geçtiği ileri sürülür. Tüketim sürecinde 'tüketici kitlesi' mevcut değildir. Bu süreçte hiçbir ihtiyacın talebi, kendiliğinden kaynağını tüketici tabanından almaz (Baudrillard, 2004:70).

Tüketici, yönlendirilir, eğitilir. Tüketime önemli bir anlam da yüklenmektedir. Ayrıca, bireylere tüketici rolü yüklenmiş ve “tüketiyorum, o halde varım” şeklinde sloganlaştırılmıştır. Asıl olan, alma ve tüket(ebil)me kapasitesidir (Bauman,2001:156). Tüketmek, varoluşsal bir yere konulmaktadır. Tüketici, varlığını tüketerek fark edecek, tükettiği ölçüde kendini anlamlı görebilecektir. Yaşama bakışta tutumlu olmaktan tüketmeye doğru bir dönüşüm gözlenir. Modern püritanizmin; çalışkanlık, basiret ve tutumluluk erdemlerine karşı "şimdi yaşa, sonra öde" felsefesi tüketimi teşvik etmek üzere dile getirilmiştir. Buna karşılık tüketim toplumuna çeşitli eleştiriler de yöneltilmiştir. Tüketim üzerine kurulan bir dünyanın temelsizliği ifade edilebilmektedir. Din ve püriten etiğin mirasından sonra tüketim kültürü tinsel fakirliğe ve hedonistik bencillığe yol açar (Featherstone,1996:186). Çalışmayı, üretmeyi ve tasarruf etmeyi en büyük erdem sayan püritanizm günümüz tüketim kültürüne taban tabana zıt özellikler taşır. Modern püritanizmde, lüks yaşam için tüketmemeye güdüleyen bir değerler dizisi mevcuttu. Üstelik lükse az para harcandığı durumda, bu çok az harcamanın bile genellikle şeytan işi olduğu belirtilmekteydi (Bocock, 1997: 46).

Çağdaş toplumun modern dönemden ayrıldığı nokta, üyelerini esasen tüketici olarak görmesidir; onları, sadece ikincil olarak ve kısmen, üretici olarak görür. Tüketim piyasasının ayartmalarına hemen ve etkili olarak cevap vermek, sosyal norma uyabilmek ve toplumun iyi eğitilmiş bir üyesi olabilmek için tüketici kimlik gereklidir (Bauman,1999:132). Ayrıca tüketim kültürü, tüketimin bireyselliğini ve toplumsallığını bir arada telkin eder. Tüketici için, tüketim, bireyselliği önceler. Ancak tüketimin bireyselliği, toplumsallıkla etkileşimseldir. Eğer böyle olmasaydı, tüketici

için topluluk içinde tüketmenin hiçbir faydası olmazdı. Tüketim faaliyeti tüm iş birliği ve bütünleşmelere karşı çıkar, hatta iş birliğinin doğal düşmanıdır. Tüketiciler birlikte hareket ederken bile yalnız bir durumdadırlar (Bauman, 1999: 49). Toplumsal yapıdaki algılar ve gösterilen tutumlarla ilgili çelişkili bir durum da söz konusudur. Tüketicidir ama kendisini üretken görür. Bu nedenle içinde yaşadığımız toplum; geçiciliğe âşık, yiyip bitirici olup ama kendini üretici, hareketli, dinamik olarak görüp dengeyi ve istikrarı seven, aynı zamanda her zaman kopma noktasına yakın bir tutarsız bir toplum olarak ifade edilmektedir (Lefebvre,1998:111).

2. Kimlik Mekânları Olarak Alışveriş Merkezleri

Modernite "verili", "ilahi varlık zinciri"nin bir ürünü olarak devralınan kimliği modern düşünce çerçevesinde "sorun" ve bireysel bir görev haline getirerek kimlik algısında ilahiden insan ürününe geçiş anlamında bir değişim önermekteydi. Bu değişim kimliği dışlamadığı gibi katı ve sabit bir kimlik edinimine de karşı durmuyordu. Fakat bu süreçte kimlik *isnat* (*ascription*) meselesinden *edinim* (*achievement*) meselesine dönüşerek bireysel bir ödev ve sorumlulukla sınırlandırılmaktaydı (Bauman, 2000: 33). Modern kimlik insanın mesleği, kamusal ya da aleni alandaki işlevi etrafında oluşurken (Güven, 2015:278), bir zamanlar sınırları belli olan kategorileri birbirine katan ve bireysel kimlikleri "yerinden eden" modern karmaşanın doğuşu ile birlikte, çoğulluk sorunu karşısında bu kimlik de değişime uğramıştır.

Modern kimliğin özgür seçim ile formatif yapıların "korunmazlığı"nu vazeden liberal rejim altında kazandığı yeni sığ, uçucu ve güvensiz karakteri eleştirilerek sürecin yönü değiştirilmek istenmiştir. Özellikle anlamlı kimlik olarak tanımlanarak, sığ ya da sahte olmayan kimliklerin yerine Bauman'ın tabiriyle bireyin omuzlarından kolayca sıyrılıp düşen pelerinden ziyade demir bir kafese benzeyen kimlikler modern öncesine dönüşü hayal edenler tarafından öneriliyordu. Fakat sunulan modern-öncesi çözümün, bu karmaşayla ortaya çıkan endişeyi yok etme ya da azaltmada yetersiz kaldığı görülmektedir (Bauman, 2000:173,268-269).

Mega anlatıların değişimiyle birlikte modernitede içkin olan bireyin yeniliklere açık olması gerektiği varsayımı, postmodernitede bireyin hayatındaki anlamı tüketim yolu ile oluşturması ve sembolik kaynaklar haline gelen markaları kullanarak kişisel anlatılar oluşturması algısına dönüştürmüştür. Artık her türlü yeniliğe açık olmanın gerekli görülmesi ve bu yeniliklerin tüketim nesneleri üzerinden tecrübe edilmesi (Güven, 2015:279) asla sonu gelmeyen, daima yetersiz kalan, bitmemiş ve açık uçlu bir etkinliği, kimlik edinmeyi karşımıza çıkarmaktadır (Bauman, 2005:188). Ontolojik güvensizliğin aksine, kimlik odaklı belirsizlik kendisini göstermektedir. Hızla eskijen ve bir anda çöpe atılan becerilerde, yeni bir emre kadar kurulan insan ilişkilerinde, bir anda kaybedilen işlerde, tüketici festivallerinin her daim yeni çekiciliklerinde bir belirsizlik hâkim olmuştur (Bauman, 2000:254). Dolayısıyla, modern zamanlarda idealize edilerek sorunsallaştırılan kimlik artık tüketimle anlam bulan ve her gün mücadele edilmesi gereken yönüzsüz bir boyuta kaymıştır.

Postmodern dönemle ilişkilendirilen yeni kimliklerin görünüşler, imajlar ve tüketime dayanan faaliyetler çevresinde oluştuğu görülmektedir. İmajlar aracılığıyla kurulan kimlikler; çoklu, akışkan, hareketli, durumsal ve hızlı değişmeye açık özellik göstermektedir (Güven, 2015:278). Bu süreçte toplumda geniş kitlelerce ziyaret edilen alışveriş merkezleri salt tüketimi pekiştiren mekânlar olmaktan çıkarak, belli gösterge ve sembollerle zenginleşen, kişilerin toplumsal kimliğini güçlendirdiği sosyalleşme ve beğeni çeşitliliğine hizmet eden “organik” mekânlara dönüştüğü ve mekânın tüketilmesi hedefi ile AVM’lerde somutlaştığı vurgulanmaktadır (Turkan, 2012: 86).

Postmodern dönemde “üretimin gerçekleştiği fabrikalara karşı tüketimin gerçekleştiği mekanlar olarak alışveriş merkezleri” yerini almıştır (Aydemir, 2007:286). Alışveriş merkezleri, tüketim üzerinden kimlik mekanı işlevi görmektedir. Featherstone (r.h. Williams,1982; Chaney 1983) büyük mağazaların yeni tüketicilere davetkâr, egzotik hayaller sunduklarını ve alışveriş merkezlerinin “tüketim sarayları”, “rüya âlemleri” ve “tapınaklar”, “mabetler” olarak tasarlandığını ve teşhir alanlarında dolaşanların çoğunluğunun kadın olduğunu belirtir (2005:172).

Tüketim mekânları olarak alışveriş merkezleri, pırıltılı bir dünya vaat eder. Tüketim için bu mekânlarda her şey düşünülmüştür. Alışveriş mağazalarının kökeni kadim Yunanistan ve Roma’daki pazarlara kadar izlenebilir. Aynı zamanda da bu yeni araç çok sayıda önemli ve görünür farklılıklar sergilemektedir. Tüketim araçları, mal ve hizmetlerle ilgili daha geniş, bir olgu-kümesinin bir parçasıdır: üretim, dağıtım, reklam, pazarlama, satış, bireysel beğeni, stil, moda. (Ritzer,2000: 23-24). Bu tür seyirlikler tüketim katedrallerini yeniden büyüleyerek onların giderek uzaklaşan tüketiciler için çekiciliğini sürdürmesine hizmet eder. (Ritzer,2000:165).

Tüketim, çoklu tüketim araçlarıyla oluşturulur, sürdürülür. Özellikle, kitlelere ulaşmada, bireysel beğeni, stil ve modayı reklam sağlar. Reklam, alışveriş merkezleri ve kitleler arasında bir köprü konumundadır. Reklamlar, tüketim ve arzular arasında yakın bir ilişki bulunur. Kişilerin tükettikleri ve/veya tüketim süreçleri ile kimliklerini oluşturmaları (Sabah Kıyan, 2013: 54) anlamında modern tüketim, reklamların arzuları harekete geçirmesiyle biçimlenir. Modern tüketim, alışveriş merkezlerinde tüketim mallarının arzu yaratacak ve arzuları uyuracak şekilde sergilenmesine ve reklamlarının yapılmasına bağlıdır. Çağdaş kentte alışveriş merkezleri, büyük çarşılar, müzeler, parklar ve turistik geziler arasında kültürel başıboşluk, tüketim ve aylaklık “tecrübe” si olarak benzerlik kurulmaktadır. Ayrıca Lefebvre’ye dayanarak (1971:114) çağdaş kentte, “tüketime yönelik teşhirin ve tüketimin teşhirinin, göstergelere yönelik tüketim ve tüketimin göstergeleri” olduğu belirtilmektedir (Featherstone, 2005:171).

Tüketim mekânları her geçen gün yaşamımızda daha fazla yer kaplar. Evlerimiz, günlük hayatın stresini dışarı attığımız yer işlevinden uzaklaştırılmakta, evimizin yerini, “yeni eviniz” sloganıyla tüketim mekânları almaktadır. Alışveriş, sağlık, eğlence ve vücut merkezleri kapılarını sonuna kadar açmış bizi beklemektedir. Bauman, tüketim mekânlarını, “hedefi, arzuları, canlı,

dindirilmemiş ve dindirilemez, umulan tatmin yardımıyla hala zevk alabilir kılmak olan yerler" (1999: 62) olarak tarif ediyor. Yeni tüketim araçları, tüketirken daha çok zaman ve para harcatmak üzere tasarlanmıştır ve çoğumuz bu ortamlarda para harcamaya meraklıyız ve sık sık kendimizi tüketim mekânlarında bulmaktayız.

Birçok insan için büyü, hatta bazen kutsal, dinsel bir karaktere sahip olan yeni tüketim araçları "tüketim mabetleri" olarak görülebilir. Sürekli daha da fazla tüketiciyi kendilerine çekmek için bu tüketim katedrallerinin tüketim için daha da büyü, fantastik, sihirli ortamlar sunmaları ya da en azından sunuyor görünmeleri gerekir. Bazen bu büyü kasten yaratılır, başka ortamlarda ise büyük ölçüde görülmeyen bir dizi gelişme sonucu ortaya çıkar. Alışveriş merkezleri, insanların "tüketim dinlerinin gereklerini yerine getirmek için gittiği yerler olarak tarif edilir."

İnsanlar kendilerine özel hizmetlerinin yanı sıra bir topluluğa dahil olma duygusu da edinirler ve alışveriş merkezleri de insanlara eğlenmeleri için bir yer sağlama yanında insanların tören yemeklerine katılabilecekleri bir ortam da sunar. Günümüzün tüketim katedrallerinin karşı karşıya kaldığı tehlike giderek artan akılcılık karşısında büyüleyiciliklerini nasıl koruyacağıdır. "tüketim mabetleri" kavramına temel olan fikirleri -akılcılık, büyüleme ve büyüün bozulması- veren Max Weber'in kuramıdır (Ritzer, 2000: 25-29). Alışveriş merkezlerinin vitrinleri başarılı bir müşteri temsilcisi gibidir. Müşteriyi, mağazanın dışında karşılar. Müşteriyle ilk karşılaşma çoğunlukla vitrinde olur. Mağazaya müşteriyi vitrinler çeker. Vitrin, ışıklı bir davetiyedir. Nesnelere ve ürünler vitrinde görkemli bir sahnelemeyle, kutsayıcı bir gösterişle sunulur.

Vitrin, reklamlarla birlikte kentsel tüketici pratiklerimizin taşıyıcı odağıdır. Aynı zamanda tüm bir toplumun, modanın sessiz ve seyirsel mantığının kültürüne günü gününe uyum sağladığı, iletişimin ve değer değiş tokuşunun yeridir. Ne içsel ne de dışsal ne özel ne de kamusal olan, camın saydamlığı arkasında metanın saydamsız statüsünü ve mesafesini muhafaza ederken aynı zamanda sokak olan bu özgül mekân, aynı zamanda özgül bir toplumsal ilişkinin de yeridir. Vitrinler herkes için sürekli bir uyum sınavı, bir yönlendirilmiş yansıtma ve bütünleşme sınavıdır. Büyük mağazalar, "toplumun şenliklerde ve gösterilerde olduğu gibi birliğini pekiştirdiği" kentsel değerlendirmenin bir tür zirvesini, hakiki bir toplumsal laboratuvar ve potasını oluşturur (Baudrillard,2004:214-215).

Tüketiciler kapitalizmde o kadar önemli bir rol oynamaya başladı ki tükeicilerin kendi kendilerine karar almalarına izin verilemezdi. Sonuçta insanların bu kararları almasına "yardımcı olmak" üzere tasarlanmış modern reklamcılık gelişti. Bu aşama, üretim toplumundan tüketim toplumuna geçişte bir ilk aşamayı temsil eder. İnsanlar, reklamların gerçekleştirme sözü verdiği, sonra da çeşitli ödül ve sınırlamalarla koruduğu fanteziler sayesinde tüm insanları tüketim alanında tutmak için tüketim katedrallerine cezbedildi. Bu gerçek en açık şekilde kredi kartlarında görülür; kredi kartları kolay kredilerle insanları tüketime çeker, yeni kartlar ve yüksek kredi limitleriyle daha da fazla tüketmeye cezbeder (Ritzer, 2000: 51).

Çoklu kimlikleri benimseyen postmodern kimlik, daha çok boş zaman faaliyetleri ve tüketim imajlarıyla biçimlenen, özgürce seçilen ve özgürce değişebilen bir yapı eğilimindedir (Bauman, 2000:175). Dolayısıyla tüketici kültürünün yeni dönemi, yeni kimlik üretimine benzer her şeyin bir arada bulunabildiği büyük mağazaların önem kazanması ile kurumsallaşmıştır. Alışveriş, tüketimin mekânlarında ihtiyaçları karşılamanın ötesinde başka bir şekle dönüşmekte ve alışveriş edenlerin mağazaların soğuk vitrinlerinde hayal, beklenti ve bitmeyen belirsizliklerle zihinleri meşgul olmaktadır. Alışverişçilere ciddi bir özgürlük vurgusu yapılmaktadır. Binlerce ürünü aynı anda aynı mekânda bulabilme kolaylığı sunan AVM'ler, insanlara aradıkları ürüne ulaşmayı vaat etmenin yanında birtakım özgürlükler ve yeni şanslar da sunmaktadır. Canlarının çektiği gibi gezinebilir, son modayı yerinde takip ederek tarzını pekâlâ yakalayabilir, kısacası bireysel zevklerine en uygun seçimleri yapabilirler (Chaney, 1999: 28-29).

Alışveriş merkezleri, tüketim tarzımızı da büyük ölçüde değiştirmiştir. İlk özellik, tek duraklı alışveriştir. Böylece müşteri tek bir gidişte hem yiyecekleri hem de öteki ürünleri alabilir. Yeni tüketim araçları, tek bir çatı ya da tek bir ortamda isteyebileceğimiz her şeyi sunar gibi görünerek alışveriş deneyiminin niteliğini daha verimli hale getirip değiştirmiştir (Ritzer, 2000: 65). İkincisi, gidip gezilecek yerler olmasıdır. Yeni tüketim araçlarının çoğu o kadar her şeyi kapsayıcı ya da daha genel bir ifadeyle o kadar çekici ve caziptir ki tüketiciler buralara gitmek için özel bir niyetle yola çıkarlar. Bu tür mekânlar, sosyalleşme mekânları işlevi de görmektedir.

İsteddiği zaman yardım almak, yakışana kendisi karar vermek istiyor; kimsenin kendisine karışmasını, kanaatlerini etkilemesini istemiyor. Bir diğer özelliği; kendi işini kendin gör, kendin beğen rahat davran, seçimini özgürce yap. Daha çok şeyi kendi kendimize yapmamız tüketme tarzımızda başka bir önemli değişikliktir ve bunu yaratan da yeni tüketim araçlarıdır. Birçok tüketim katedrali müşteriye eski tüketim araçlarında onlar için yapılan şeyleri kendisinin yapmasını söyler. Eskiden dükkânlarda satıcılar bize mallar getirirdi, şimdi istediklerimizi süpermarketlerde, süper mağazalarda, mega alışveriş merkezlerinde vb. bulmak için büyük bir zaman harcıyoruz. Fast food restoranlarında bizden yalnızca masamıza servis yapmamız değil, yemeği ardından masayı temizlememiz de isteniyor. Bankamatikleri kullanırken eskiden banka memurlarının yaptığı işi kendimiz yapıyoruz. (Ritzer, 2000: 66).

Alışveriş merkezlerindeki bir diğer özellik, değişen toplumsal ilişkiler boyutudur. Yeni tüketim araçları toplumsal ilişkilerin niteliğini de derinden değiştirdi. Daha eski tüketim araçlarında tüketicilerle onlara hizmet edenler arasında daha derinlemesine, birebir ilişkiler kurulabiliyordu. Birbirlerini gayet iyi tanıyabiliyorlardı ve tüketimin toplumsal karakteri, tüketilen şeyden, daha önemli değilse de, önemliydi (Ritzer, 2000: 66). Alışveriş merkezleri, içlerindeki zincir mağazalar ve ürünler standart bir görünüm sunar. AVM'lerin tasarımı bir şehirden diğerine farklılık göstermekle birlikte fiyatlar belirli, pazarlık yok ve standart ortadadır (Ritzer,2000:222). Alışveriş merkezleri muazzam büyüklükte fiziksel

mekânlar kullanarak, muazzam bir mekân duygusunu işler. Tüketim mabetleri, bize gelebilecek durumda olmadığı için bizi evden çıkarmak için çok iyi bir neden yaratmaları gerekir. Alışveriş merkezi gösterisi soluk aldırılmaz ölçüde mega alışveriş merkezlerine yol açmıştır. Mega merkezlerin amacı çok daha büyük ortamlar yaratmak, mekânın kullanılmasını daha da seyirlik hale getirmektir (Ritzer,2000:204-205). Tüketim, adeta her derde deva olmayı vaat eder gibidir. Tüketim, bir anlamda “sihirli bir değneğe” dönüşmektedir. Ancak, tüketim kültürünün yaygınlaşıp yoğunlaşması, her zaman daha iyi zevkler tatmayı ifade etmiyor, daha iyi bir tüketici olma yolunda ilerlemek anlamına geliyor (Arslan, 2002: 111).

Tüketim kültüründe ideal tüketici olmak belirli bir formasyon gerektirir. İdeal tüketici, tercih edilen nesneden çok tercih etme hakkını önemseyen hatta bu tercih hakkının üstüne titreyen, alışveriş merkezlerine ziyaretleri “uzmanlığın kamusal teşhiri” olarak yücelten kişidir”. İdeal tüketici, almaya açık yönünü hep canlı tutar. Sergilenen ürünlerin çeşitliliğinden daha çok tercih edebilme özgürlüğünün keyfini çıkarmaya çalışır. Tüketim toplumunda uzman bir tüketici olabilmek birikimler içerisinde ayrı bir yere sahiptir (Bauman,1999:87). Çünkü tüketim ciddi bir iştir, yaptığı seçimler için çevreden olumlu tepkiler almak önemli bir aşamadır. Ancak bu süreçte iyi niyetli, yardım sağlayıcı bir kitleyi her zaman yanımızda bulabiliriz. Toplum yanımızdadır, dikkatlidir, kişisel olarak bizi düşünür. Ürünlerin kişiye özel hazırlandığı, hatta bizim kişisel zevklerimizi yansıttığı belirtilir (Lefebvre,1999:109-110).

Tüketim kültürü, tüketiciyi kendi imgesine göre şekillendirir. Tüketiciye, seçenek sunulur, tüketicinin tercihte bulunması beklenir. İdeal tüketici; tercih edilen nesneden çok tercih etme hakkının üstüne titreyen, alışveriş merkezine ziyaretlerini uzmanlığın kamusal teşhiri olarak yücelten kişidir. Sergilenen malların içerdiği geniş çeşitlilikle bir nesneden ziyade diğerini tercih edebilme imkânı vurgulanır. Tercih yetisine göre tabakalaşmış bir toplumda yetenekli, yetişmiş bir tercih edici olmak gıpta edilesi bir özelliktir. Tercihden yoksun olmak, yoksun olanın kişisel durumu üstündeki tesiri ne olursa olsun, kendi içinde küçültücü ve onur kırıcıdır; aynı zamanda yeterince hoşnutsuz, zevksiz ve sıkıntı veren bir durumdur. Ürünler ihtişam ve cazibelerini tercih edilme sürecinde kazanırlar; tercihi ortadan kaldırdığımızda cazibeleri iz bırakmadan yok olur (Bauman, 1999: 87).

Alışveriş için var olan zamanların birbirine geçmesi, yılın 365 günü yirmi dört saat alışveriş yapılan büyümlü bir dünya yaratmıştır. Geçmiş, şimdiki ve gelecek kazançların iç içe geçmesi, özellikle gelecek kazançlara kolayca ulaşma imkânı, insanların geçmişte asla satın alamadıkları şeyleri satın alabilecekleri anlamına gelir, son olarak hem zamanın hem mekânın seyirlik kullanımı da tüketim katedrallerinin yeniden büyümlü hale gelmesine hizmet etmiştir. Bu üretimin hâkim olduğu bir toplumdan tüketimin hâkim olduğu bir topluma geçişin bir parçası ve yansımasıdır. Eski dönemde egemen olan, üretim araçlarıydı; ama bugün tüketim araçları yükselmektedir.

Alışveriş merkezi çağın tanımlayıcı yapısı olarak fabrikanın yerini almıştır. Hoşumuza gitsin ya da gitmesin; geleceğimiz asıl olarak tüketimde ve tüketmemize olanak sağlayan, tüketimi teşvik eden hatta zorlayan araçlarda yatmaktadır (Ritzer,2000:210-211). Kimlik ve statü toplumsal tabakalaşmanın yukarısına göre biçimlenmektedir. Hangi malları tüketeceklerine karar verirken insanlar nihai olarak tabakalaşma sisteminin en tepesindeki sınıfın davranışı taklit edilir. Bu sınıfın beğenileni sonunda tabakalaşma hiyerarşisinde aşağıya iner ve birçok insan tabakalaşma sisteminde hemen üstlerinde yer alan sınıfın elindekileri taklit eder olur (Ritzer,2000:249). Bugün çok az insan, sunduğu toplumsal ilişkiler yüzünden yeni tüketim araçlarına gidiyor, tam tersine istediklerini olabildiğince hızlı ve kişisellikten uzak almak üzere gidiyorlar. Aslında yeni tüketim araçları insanlardan çok eşyalar arasındaki etkileşimle karakterize edilse daha iyi olur. (Ritzer, 2000: 67)

Yeni tüketim araçları, içlerinde gerçekleşen toplumsal ilişkilerin niteliğini çeşitli yollarla çarpıcı biçimde değiştirmiştir. Tüketim katedrallerini kullananlar, öteki insanlarla etkileşime girmek yerine katedrallerin kendileriyle ve onların sunduğu mal ve hizmetlerle etkileşime girme eğilimindedir. Çoğunlukla cazip olan katedralin kendisidir (Ritzer,2000:225). Gerçek dünyada sorunlarla başa çıkmak için geliştirilmiş, kurumsallaşmış bir mekanizmaya ihtiyaç duyulur. Tüketim, yaşamın sıkıntılarına karşı bir savunma stratejisi olarak da görülebilmektedir. Tüketim, bizi dünyayla olan ilişkilerimizden kaynaklanan kaygı ve korkulara karşı daha dayanıklı kılar (Robins,1999:179). "Bir kimlik inşa etmek, kim olduğunuzu bilmek için kim olmadığınızı bilmeye ihtiyaç duyarsınız ve dışlanan ya da belli sınırlarla kısıtlanan malzemeler bir büyülenme ve cazibe sergilemeye ve arzuları kamçulamaya devam edebilir" (Featherstone,2005:139). Zevk sahibi insan vurgusu yapılmaktadır. Bir insanın zevk sahibi olduğunu göstermenin en kolay yolu, moda ya uydugunu göstermektir (Ritzer, 2000: 96).

Modern tüketimciliğin bileşenlerinden birisi, hazcılıktır. Hazcılık, pazarın bitmez tükenmez yeniliklerini hem araçsallaştırır hem bir arayış olarak zevk ve anlamın birbirine bağlılığını gösterir (Chaney, 1999:27). Tüketici, genel olarak gereksinimlerini en iyi nasıl gidereceğini, kimliğini en iyi nasıl destekleyeceğini ve en iyi nasıl zevk elde edeceğini bilen rasyonel-estetik bir varlık olarak görülür. Tüketim ile duygusal ve bedensel benliğin korunması arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu belirtilmektedir (Robins,1999:182). Bilinen ve kabul edilen bir gerçek var ki, tüketim, bireylerin yaşamında dünyanın her yerinde giderek büyüyen bir rol oynamaktadır (Ritzer, 2000: 17).

Tüketim toplumu ve alışveriş merkezleri konusu olduğunda Amerika için ayrı bir başlık açılmaktadır. Alışveriş merkezlerinin her yerde karşımıza çıkmasını ve Amerikalıların alışverişe çok fazla zaman ve para ayırmasını, bir akademisyen Amerika için "dünyanın en büyük alışveriş merkezi"- olarak tanımlamaktadır (Ritzer, 2000: 34). "Amerika, şimdiki en ilkel toplumdur. İnsanı büyüleyen şey, bu ülkeyi geleceğin ilkel toplumu olarak, karmaşıklığın, karışıklığın, en büyük izdihamın, korkunç, ama yüzeysel çeşitliliği ile güzel bir alışıklığın toplumu olarak, sonuçları önceden kestirilemeyen, içkinliği bizi hayran bırakan ama üstünde

düşünülecek geçmişi olmayan, dolayısıyla temelden ilkel, tam bir meta sosyal olgu toplumu olarak dolaşmaktadır" (Baudrillard, 2006: 16). Tüketim kültüründe mallar sarf edilir ya da tüketilirken, fiziksel tüketimden alınan haz, ürünlerin sunduğu hizmetin ve bütün bir tüketim sürecinin yalnızca bir bölümünü oluşturur. Tüketim ve toplumsal farkındalık önemli bir noktadır. Kişi, kendi için seçim yapar, ama toplumun beğenisi de etkisini hissettirir (Douglas, Isherwood, 1999:90).

Tüketim kültürü, bir kimlik edinme sürecini gerektirir. Kimliklere, sadece tüketilmek ve yok olmak şartıyla tıpkı tüketim malları gibi sahip olunur. Bir kimliğin tüketimi, satışa çıkarılan tüketim malları gibi, yeni ve geliştirilmiş diğer kimliklere duyulan arzuyu söndürmemelidir -söndürmemek zorunda- ve onları özümseme yeteneğini köreltmemelidir. Alışveriş talebi hep canlı kalmalıdır. Talep bu iken alışveriş merkezinden uzaklaşmak ve daha uzağa gitmek anlamsızdır. Alışveriş merkezlerindeki tüketim, modern hayata bir karşı koyma anlamı da taşır. Çağdaş yaşamın meydan okumalarına karşı koymak isteyen birinin ihtiyacı olan bir şey gibi durmaktadır (Bauman, 1999: 47) Kimlikler, tüketim nesnelere gibi geçici ve uçucudur. Kalıcı ve sürekli olması beklenen tüketme isteğidir. Tüketim kültüründe dünya için geçerli olan erkeklere ve kadınlara dünyanın atılabilir, değiştirilebilir, tek kullanımlık nesnelere dolu bir konteyner gibi algılamaları gerektirir (Bauman, 2005:194).

Baudrillard "simülasyon çağı"nda yaşadığımızı ileri sürmüştü. Tüketim dünyasında ve diğer yerlerde bu tür simülasyonların mevcudiyeti; hakikiyle hayali, doğruyla yanlış arasındaki bulanıklaşmaya büyük katkıda bulunur. Her çağdaş yapı en iyi olasılıkla hakikiyle hayalinin bir bileşimidir. Aslında Baudrillard'a göre doğru ve hakiki, simülasyonlar çağı altında kalıp yok olmuşlardır. Umberto Eco'nun (ve Baudrillard'ın) izinden giden Huxtable, "gerçek olmayan, gerçeklik haline geldi... Gerçek artık taklidi taklit ediyor," iddiasında bulunuyor. " (Ritzer, 2000:146-147).

Modern dünyada her şey hayli kesin çizgilerle görünmüşse de, postmodern dünyanın zirvesinde birçok şey hayli bulanık görünür. Bu özellikle tüketim alanında geçerlidir. Hakikiyle hakiki olmayanın iç içe geçmesi bize aralarındaki fark konusunda açık olmayan bir izlenim verir. Hemen her tüketim aracı bir simüle ortamdır ya da simüle unsurlar, simüle insanlar ya da simüle ürünlere sahiptir (Ritzer, 2000:219-220).

Kimlik edinme süreci, ikilemleri içinde barındırmaktadır. Kimlik arzusu ve bu arzunun tatmin edilmesinden duyulan korku, kimlik düşüncesinin çağrıştırdığı cazibe ve tiksinti, ortaya devamlı bir kargaşa ve belirsizlik bileşimi çıkarmak için birbirlerine karışıyor. Bu tür kaygılara tüketim mallarının uçucu, son derece yaratıcı ve düzensiz piyasası daha iyi hizmet ediyor. İster daimi, ister geçici tüketim için olsun, tüketim malları, tanımı gereği sonsuza dek sürmek için değildir; "ömür boyu süren iş kariyeri"yle hiçbir benzerlikleri yoktur. Tüketim malları kullanılmak ve yok olmak zorundadır; onların tüketim nesnelere olarak adlandırılmalarının esas geçicilik düşüncesidir; tüketim mallarının üstünde ölüm simgeleri yazılıdır,

görünmez bir mürekkeple olsa bile (Bauman, 1999: 46-47). Tüketim için mal ve hizmetleri elde etmek için çoğunlukla belirli bir yere gitmemiz gerekir (gerçi, bunlar giderek daha fazla kısmı ayağımıza gelmektedir) (Ritzer, 2000: 17). Elektronik alışveriş merkezlerinin muazzam bir gelişme göstermesi ile AVM'ler arasında ciddi bir rekabet doğurmaktadır (Ritzer, 2000: 34).

Yeni tüketim araçları olarak alışveriş merkezleri büyüleme yeteneğine sahiptir ve etkili bir satış makineleri olarak seyirlik bir görünüm arz eder. Tüketim mabetleri siber alışveriş ve evden alışveriş seçeneklerine karşı bir mücadele vermekte ve alışveriş merkezleri bu tehdide karşı tepki olarak değişmekte ve yeniden büyüleyici hale gelmektedir (Ritzer,2000:257-258). Siber alışveriş merkezleri ya da evden alışveriş kanalları aracılığıyla işlem sayısının artması durumunda, kredi kartı olmadan tüketim yapmak neredeyse olanaksızdır. Hatta tüketime başka yollarla yapılabileceği durumlarda bile kredi kartı karşı konulmaz bir çekicilikte olduğunu kanıtlar. (Ritzer, 2000: 86-87). Tüketim toplumu, tüketicilik-tüketim katedralleri ve metaların baş döndürücülüğü sürekli çeşitliliği konusunda kaygı duyanların hakiki kaygıları ve verilecek birçok savaşları var; ama en acil konu, giderek tüketimle tanımlanır hale gelen bir toplumda daha anlamlı bir yaşamın nasıl sürdürüleceği (Ritzer,2000:260). Tüketim mabetleri yarı dinsel bir karaktere sahip olması yanında, dini mekânların da bu mekânları taklit etmeye başladığını görmekteyiz. Dini mekânlarda çok çeşitli sosyal etkinlikler için yer ayrılmaktadır (Ritzer,2000: 48).

Bu tür seyirlikler tüketim katedrallerini yeniden büyüleyerek onların giderek uzaklaşan tüketiciler için çekiciliğini sürdürmesine hizmet eder. (Ritzer,2000:165). "Tüketim, adından hala rahatlıkla bahsedilemeyebilen arzuların da giderileceği ve doyuma ulaştırılacağını vaat etmektedir" (Bocock,1997:110). Tüketim mekânları olarak alışveriş merkezleri yarı dinsel, "büyülü" özelliklere sahiptir. Hatta AVM'ler, tüketim dinimizi uygulamak amacıyla "hacca gittiğimiz" yerler olarak ifade edilebilmektedir (Ritzer, 2000: 14-15). Cinsellik kadar beslenme, çalışma kadar oyun gibi tüm hayati deneyler, din dışı insan için kutsallıklarından arınmışlardır (Eliade,1991,145). Tüketim toplumunun en önemli karakteristiklerinden birisi, mutlu bir hayattır, bu diğer değerlere göre tüketimi meşrulaştırır (Bauman, 2007, 44). Alışveriş merkezlerinde geçirilen hayatın temel cazibesinin hoş, yeni başlangıçlar ve yeniden canlanma olduğu belirtilir (Bauman, 2007, 49). "Tüketim, adından hala rahatlıkla bahsedilemeyebilen arzuların da giderileceğini ve doyuma ulaştırılacağını vaat etmektedir" (Bocock,1997:110). Tüketim, özellikle alışveriş deneyimi, bilişsel bir daralma formu üretebilir ve ürünlerin simgesel anlamlarının yok edilmesi ve tecrübenin kendisinin devraldığı derhal zevk üzerine dikkatini yoğunlaştırır (Elliott, 1994, 172). Bağımlı tüketim fenomeni, postmodern durumun kaçınılmaz bir görünümüdür. Özellikle alışveriş yapma, bağımlı tüketicilere dünyayla başa çıkabilmede yardım ediyor gibi görünmektedir (Elliott, 1994, 174). Tüketim hakkındaki belirsizlik, bizim tüketim kültürümüzün parçasıdır. Bazıları tüketicilerin zevklerinin şaşırtılmasına ihtiyaç olduğuna inanmaktadır. Biz, alışveriş deneyiminin kimliğin yaratıcısı/oluşturucusu ve göstereni olan bir süreç olarak ve biz alışveriş merkezini bizim toplumumuz ve

toplumumuzun yok edicisi gibi reklamcılarının hipnoz edici önerilerinin uygulayıcısı olarak kabul ediyoruz (Goodman, Cohen, 2004, 45).

SONUÇ

Genel olarak modernitenin anlaşılmasında önemli sacayakları olarak sayılabilecek pozitivist bakış açısı ve kapitalist düzen, hayatın sezgiye ya da inanca dayalı olmasından ziyade akli önecelemektedir. Fakat modernitenin kendini anlama süreci olarak sayılabilecek postmoderniteyle birlikte akılcılığın, bireyin kendisini konumlandırmasının ve anlamlandırmanın sorunsallaşması gibi sebeplerle yeni yönelimler ortaya çıkmaktadır. Bu da pre-modern öncesi kutsallıkların, şekil ve form değiştirerek modern döneme geri dönüşünü yeni inşalarla mümkün hale getirmektedir. Hakikat ve gerçeklik algısının bulanıklaşmasıyla birlikte bu inşalar bir nevi tüketimle büyülenmektedir. Dolayısıyla mega yapılarla modern dönemin merkezine yerleşmiş tüketim olgusunun dünyevileşerek kutsallaşmanın bir versiyonuna dönüştüğü söylenebilir. Bu çerçevede tüketimi simgeleştiren yapıların artık bir alışverişten çok yaşamın merkezine evrildiği görülmektedir. Fakat sosyolojik perspektiften dini tecrübenin ifade şekilleri açısından bu tarz yeni kutsallaştırmalar değerlendirildiğinde bunları yeni bir “din” kategorisinden ziyade dinimsiler olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Kaynakça

Alver, Köksal. “AVM: Yeni Çarşının Yeni Halleri”, *Mostar Dergisi*, 5/67, 2010.

Arslan, Abdurrahman. “Değişim, Haz, Özgürlüğü Tüketimin Dünyasında Aramak”. *Toplum ve Bilim*. 152/153, 108-124, 2002.

Atay, Tayfun. “The Irishman'den Şahsiyet'e, Kara Cuma'dan Potlaç'a sinema, dizi ve kitaplarda edebiyatı bulmak”. *T24*, (28 Kasım 2019). <https://t24.com.tr/haber/the-irishman-haluk-bilginer-sahsiyet-ve-kara-cuma,849949>

Atay, Tayfun. *Görünüyorum O Halde Varım “Meşhuriyet Çağı”nda Kültür ve İnsan*. İstanbul: Can Yayınları, 2018.

Atkinson, Sam. (Ed.). *Sosyoloji Kitabı*. çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: Alfa Yayınları. 2015.

Aydemir, Mehmet Ali. “Tüketim: Modern Dünyanın Kültürel Göstereni”. *Kültür Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver&Necmettin Doğan, 271-290. Ankara: Hece Yayınları, 2007.

Baudrillard, Jean. *Amerika*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliçaylı&Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İlder Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Bauman, Zygmunt. *Consuming Life*, UK-USA: Polity Press, 2007.

Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*. çev. Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bocock, Robert. *Tüketim*, çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Douglas, Mary & Isherwood, Baron. *Tüketimin Antropolojisi*. çev. Erden Atilla Aytekin. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Elliott, Richard. "Addictive Consumption: Function and Fragmentation in Postmodernity". *Journal of Consumer Policy*, 17, 1994, 159-179.

Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Goodman, Douglas J. & Cohen, Mirelle. *Consumer Culture. USA: A Reference Handbook*, 2004.

Güven, Süleyman. "Postmodern Kimliklerin Kurulumu". *Selçuk İletişim*, 9 (1), 2015, 266-286.

Hollinger, Robert. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler -Tematik Bir Yaklaşım-* çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Jameson, Fredric. *Kültürel Dönemeç*. çev. Kemal İnal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, İkinci basım, 2007.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay & Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Bogaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Ritzer, George & Stepnisky, Jeffrey. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. çev. Irmak Ertuna Howison. Ankara: De Ki Yayınları, 2015.

Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Robins, Kevin. *İmaj -Görmenin Kültür ve Politikası-*. çev. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Sabah Kıyan, Şenay. "Kimlik ve Tüketim İlişisini Tersinden Düşünmek: Lüks Ürünlerin Taklitleri ile Kimlik Oluşturma". *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*. 5/1, Haziran 2013, 53-78.

Shiner, Larry. "The Concept Of Secularization In Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2 (Autumn, 1967), 207-220.

Turkan, Işıl. "Alış-Veriş-Tüketim Mabetleri: Sosyoekonomik Açıdan Mekân Tüketiminde Türkiye Örneği". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, Özel Sayı:2, 2012, 85-104.

Weber, Max. *Sosyoloji'nin Temel Kavramları*. çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

ŞAH İSMAİL ALS HİSTORISCHE PERSON

Mesut AVCI*

Zusammenfassung

Şāh Ismā'īl, Gründer der persischen Safawidendynastie, übernahm im Jahr 1499 mit zwölf Jahren die Herrschaftsposition über die Qizilbāsh. Zwei Jahre später 1501 eroberte er Tabriz und nahm hier den alten iranischen Titel šāhān- šāh an. Unter seiner Herrschaft erreichte das Reich der Safawiden seine größte Ausdehnung (um 1510). Neben vielen relevanten Faktoren für Ismā'īls Erfolge und Siege verhalfen seine charismatische Ausstrahlung und ungewöhnlichen persönlichen Eigenschaften ihn zum Durchbruch. Zusätzlich dazu war er in den Augen des Volkes Imam Mahdī, die messianische Gestalt bzw. sein Vorbote.

Schlüsselwörter: Islamische Geschichte, Iran, Safawiden Dynastie, Şāh Ismail, Qizilbasch

TARİHİ BİR KİŞİLİK OLARAK ŞAH İSMAİL

Öz

Pers Safevî hanedanının kurucusu olan Şah İsmail, 1499'da 12 yaşındayken Kızılbaş'ın başına geçti. İki yıl sonra 1501'de Tebriz'i fethetti ve eski İran unvanı olan Şahan- şāh unvanını aldı. Onun yönetimi altında Safevi İmparatorluğu en geniş sınırlarına ulaştı (yaklaşık 1510). İsmail'in başarısı ve zaferi ile ilgili birçok faktöre ek olarak, karizmatik liderliği ve sıra dışı kişisel nitelikleri de etken olmuştur. Buna ek olarak o halkın gözünde İmam Mehdi yani mesih figürü yahut habercisi idi. Şah İsmail'in başarılarında ve zaferlerinde birçok faktör rol oynamıştır. İsmail'in oynadığı rol karizması ve sıradışı kişisel niteliklerinden mücerret düşünülemez.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İran, Safavi Devleti, Şah İsmail, Kızılbaş

EINLEITUNG

Şāh Ismā'īl, Gründer der persischen Safawidendynastie, übernahm im Jahr 1499 mit zwölf Jahren die Herrschaftsposition über die Qizilbāsh. Zwei Jahre später titulierte er sich als Şāh. Zusätzlich dazu war er in den Augen des Volkes Imam Mahdī, die messianische Gestalt bzw. sein Vorbote. Während seiner Herrschaft besaß er diese drei Eigenschaften. Dieser beachtliche Erfolg lässt Fragen und Zweifel aufkommen und zwar wie gelang es ihm resp. was war der Impuls für seinen Aufstieg. Nach diesem summarischen Überblick werde ich mich im nächsten Teil mit der oben aufgeführten Problematik und Fragen auseinandersetzen. Darüber hinaus ist das Ziel meiner Arbeit,

Atf: Avcı, Mesut. "Şah Ismail Als Historische Person / Tarihi Bir Kişilik Olarak Şah İsmail". gıfad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 129-140.

* Dr. Öğretim. Üyesi., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, El-Mek: mesutavci@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1310-3108.

einen Einblick in die Entstehungsgeschichte dieser Dynastie zu werfen und Informationen über die Biographie Šah Ismā'īls zu geben.

ŠAH ISMAİL AS A HISTORICAL PERSON

Abstract:

Šah Ismā'īl, founder of the Persian Safavid dynasty, took over the position of power over the Qizilbāsh in 1499 at the age of twelve. Two years later in 1501 he conquered Tabrīz and adopted the old Iranian title šāhān-āh. Under his reign, the empire of the Safavids reached its greatest extent (around 1510). In addition to many relevant factors in Ismā'īl's achievements and victories, his charismatic charisma and unusual personal qualities made him successful. Furthermore, in the eyes of the people, he was Imam Mahdi, the messianic figure or his harbinger.

Keywords: Islamic history, Iran, Safavid dynasty, Šah Ismail, Qizilbasch

1. DAS LEBEN ISMĀ'ĪLS

1. 1. Die Frühen Jahre (1487-1500)

Šah Ismā'īl, der erste Herrscher der Safawidendynastie, ist im Jahr 1487 in Ardabil geboren.¹ Seine Mutter Halima Begüm, auch bekannt als Alam Šah, war die Tochter von Uzun Ḥasan (+ 882/1478), Führer der turkmenischen Āq Qoyunlu. Als Ismā'īl ein Jahr alt war, starb sein Vater Shaikh Haidar bei einem Feldzug gegen die Āq Qoyunlu in Derbent im Jahr 1488.² Dies hatte Auswirkungen auf die Familie Ismā'īl's. Als Konsequenz wurde seine Familie 1489 in die Festung Istachr in Fars verbannt. Dort blieben sie drei bis vier Jahren und als Ya'qūb 1492 starb und seine Nachfolger sich um den Thron stritten, hoffte Ya'qūb's Sohn Rustam auf die Unterstützung der aufstrebenden Safawiyya unter 'Alī, welche er auch bekam. 'Alī kämpfte auf seiner Seite gegen andere mögliche Thronkandidaten. Aufgrund der erfolgreichen Siege gegen Rustams Rivalen, konnte er (Rustam) seine Herrschaft stabilisieren und festigen.

Zunächst stellte Mirza 'Alī für Rustam keine Drohung dar. Er empfing sogar Mirza 'Alī in Tabrīz glanzvoll. Aber die äußeren Umstände und die ständige Zunahme seiner Anhänger, löste bei Rustam große Sorgen aus. Mit der Zeit empfand Rustam 'Alī Mirza als wachsende Bedrohung. Infolgedessen beabsichtige Rustam ihn zu beseitigen. 'Alī Mirza erfuhr von Rustams Absicht ihn zu töten und floh mit seinen Leuten Richtung Ardabil. Rustam schickte ihm Soldaten hinterher, die ihn bei Schamasb in der Nähe Ardabil abfangen und töteten. 'Alī Mirza hatte seinen Bruder Ismā'īl als Nachfolger auserkoren und zuvor bereits mit seinen sieben treuen Anhänger nach Ardabil geschickt.³ Da er der intensiven Verfolgung und Vernichtungsgefahr

¹ Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, (Beirut: Ergon, 1989), 228.

² Andrew J. Newman, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, (New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 2006), 13.

³ R. M Savory, „Ismā'īl I“, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill references, 1978), IV: 186 – 188.

ausgesetzt war, hielt er sich in Ardabil für eine kurze Weile auf. Anschließend brachten ihn seine Anhänger zuerst nach Rascht und nach der Einladung von Karkiya Mirza 'Alī, Gouverneur von Gilan, nach Lāhijān.

1. 2. Aufenthalt in Lāhijān

Von 1494 an verbrachte er dort fünf Jahre. Dieser Fürst führte seine Ahnenreihe auf den Ḥalīfa 'Alī zurück und war Schiit. Zum Lehrer Ismā'īls bestellte er einen von den Theologen des Landes, einen gewissen Sams ad-din Lahigi. Dieser muss auf seinen Schüler einen gewissen Einfluss ausgeübt haben, da wir ihn gleich nach der Thronbesteigung als sadr, im höchsten religiösen Amt des Reiches, wiederfinden und später als Prinzenzieher am Hof. Dass er Schiit war, ist kaum zu bezweifeln.⁴ Dort genoss er Zuflucht, Schutz und auch seine religiöse Erziehung. Bei seinem Lehrer lernte er Persisch, Arabisch, Koranexegese, die Lehre der Isnaaseriyye Schia und laut einer Überlieferung die Kunst des Krieges.⁵

Während seines Aufenthaltes in Lāhijān wurde er heimlich von den Anhängern seines Vaters besucht. Diese Unterstützung legte den ersten Stein für sein Auftauchen. Des weiteren stärkte der Tod Rustams im Jahr 1498 sein Vorhaben. Sein Tod stellte die Existenz der Āq Qoyunlu – Dynastie auf die Probe. Die Dynastie erreichte unter der Herrschaft von Uzun Ḥasan und Sultan Ya'qūb ihren Höhepunkt. Nach Sultan Ya'qūbs plötzlichem Tod entstanden ununterbrochene Machtkämpfe zwischen den turkmenischen Prinzen, welche chaotische Verhältnisse verursachen. 1498 wurde das Territorium der Dynastie unter Murad und Alwand gespalten. Unter ihrer Herrschaft zerfiel das Reich, welches Uzun Ḥasan geschaffen hatte.⁶

1. 3. Ismā'īl verlässt sein Versteck

Nun war die Zeit reif für Ismā'īls auftreten, denn die Macht der Āq Qoyunlu war beim Thronstreitigkeiten paralytisch, die Timuriden hatten ihre Rolle in Zentral- und Westpersien verloren und die Osmanen waren nicht in der Lage in die Angelegenheiten dieser Region einzugreifen. All diese Umstände führten zu seinem Entschluss, im Sommer 1499, im Alter von zwölf Jahren, sein Versteck in Lāhijān zu verlassen und nach Arbil zu gehen. Nach einer Weile musste er aber Arbil verlassen, denn er konnte den Druck vom Gouverneur 'Alī (Cekirli 'Alī Bey) keinen Widerstand leisten.⁷ Von hier aus begab er sich nach Zentralanatolien.

Der große Einfluss des Ardabiler Ordens, die propagandistischen und militärischen Bemühungen, die sein Vater Haidar und besonders sein Großvater Gunaid unter den Turkmenen entfaltet hatten, trugen reiche Frucht. Eine Gruppe turkmenischer Begleiter hatte er aus Lāhijān mitgebracht, und weitere Stammesangehörige fanden sich während des ersten Winterlagers in Arguwan am

⁴ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, 230.

⁵ Adile Yılmaz Anil, "Sah Ismā'īl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yayınları, 2010.) 253.

⁶ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, 230.

⁷ Anil, "Sah Ismā'īl", 38: 253.

Kaspischen Meer bei ihm ein.⁸ Da seine Anhänger (murīdān), auch bekannt als Qizilbāš hauptsächlich turkmenische Stammesangehörige waren, dichtete er Epen in azeri-türkischer Sprache, um die Effizienz seiner Botschaft zu maximieren.⁹ (Ismā'īl war gleichzeitig ein großer Dichter unter dem Namen Hatai und verfasste Gedichte in azeri – türkischer Sprache und persisch).

Bei seinem Aufenthalt leisteten ihm die Menschen in Scharen den Treueid. Mithilfe solcher Propagandamittel stieg seine Streitmacht auf 7000 Mann. Somit war er bereit das Erbe seines Großvaters Junaid zurückzuerlangen, denn seine Herrschaftsansprüche bezog er sowohl aus dynastischer als auch religiöser Legitimation.¹⁰

Der Aufstieg des Safawiden Ismā'īl zum Herrscher Irans vollzog sich innerhalb von nur zwei Jahren: 1499 hatte der zwölfjährige Scheich sein Exil am Kaspischen Meer verlassen und war an die Spitze der Qizilbāš getreten; Ende 1500 besiegte er den Šāh von Schirvan und eroberte dessen Städte; im Frühling 1501 besiegte er die Āq Qoyunlu unter ihrem Herrscher Alvand in Šīrwan und rächte so den Tod seines Vaters und seines Großvaters.¹¹¹²

Seine großen militärischen Erfolge wurden von mehreren Faktoren begünstigt. Der einst mächtige Stamm der Āq Qoyunlu war durch die internen Thronstreitigkeiten gelähmt, die Timuriden hatten nach der Niederlage Abu Sayyids auch nicht mehr viel entgegenzubringen, Ägypten war nach dem Tode Kait Bays in einer schweren Krise und das osmanische Reich war unter der Herrschaft Bayezid den persischen Sufis freundlich gesonnen. Ein "Machtpolitisches Vakuum" also, dass sich günstig auf Ismā'īls Streben nach Tabrīz auswirkte. Eine letzte militärische Konfrontation mit dem Āq Qoyunlu Herrscher Alwand, war trotz allem nicht zu vermeiden. Ismā'īls Qizilbāš zersprengten Alwands Heer des Weissen Hammels in der Schlacht von Scharur im Aras-Tale. Somit war der Weg nach Tabrīz frei!¹³ Šāh Ismā'īl ließ sich im Jahre 907/1501 in Tabrīz, turkmenische Hauptstadt, zum Herrscher ausrufen und erklärte die schiitische Glaubensrichtung (12er Shia-Zwölfer Shia) als verbindliche Religion für die safawidischen Gebiete.

2. ISMĀ'ĪL WIRD ZUM ŠĀH

Ismā'īl eroberte so Ādharbāyḍjān und Tabrīz, dass er 1501 zur Hauptstadt seines in der Entstehung befindlichen safawidischen Reichs machte. Mit seiner Krönung im Jahre 1501 erneuerte er den traditionellen Titel des Schāhinshāh-i Irān (König der Könige des Irans).¹⁴

⁸ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, 247.

⁹ Savory, „Ismā'īl I“, *Encyclopaedia of Islam*, IV: 186 – 187.

¹⁰ Ebd., 186.

¹¹ Anil, „Sah Ismā'īl“, 38: 254.

¹² Heinz Halm, *Die Schia* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 107.

¹³ Hellmut Braun, „Geschichte Irans seit 1500“, *Handbuch der Orientalistik* c. VI (Leiden/Köln: Brill Verlag, 1959), 100.

¹⁴ Halm, *Die Schia*, 107.

Um mögliche Akzeptanzprobleme unter dem Volk zu vermeiden, ließ er seine Ahnenreihe bewusst auf Šāhrbānu¹⁵ zurückführen. Sie ist die Tochter des letzten Sassaniden - Herrschers Yazdegerd III. und heiratete Imam Hussain, das Enkelkind des Propheten.¹⁶ Ob dieser Stammbaum der Tatsache entspricht, ist eine kritische und offene Frage. Es mag schon sein, dass der safawidische Stammbaum so wenig wie manche Ahnenreihe dieser Art einer kritischen Prüfung standhält. Allein das mindestens seit der Abbasidenzeit bestehende Amt des Adelsmarschalls, der den Missbrauch genealogischer Anknüpfungen an die Nachkommen des Propheten hineinhalten sollte, rechtfertigt die Vermutung, dass gefälschte Stammbäume nicht selten waren.¹⁷

Sicherlich war er nicht der erste, der sich nach dem Sassanidenreich so titulierte. So führten die Buyiden den Titel nach dem Sturz der Sassaniden durch die Araber als Gegenspieler wieder ein.¹⁸ So war 'Aḏud ad-Daula erster islamischer Herrscher der den alten persischen Titel eines „König der Könige“ (šāhān- šāh) [nach der Sasaniden] annahm und sogar seine Abstammung von der vorislamischen Königsdynastie der Sasaniden behauptete.¹⁹ Im Vergleich zu den Safawiden fand dieses Vorgehen unter dem Volk keinen beachtlichen Zuspruch.

3. MAHDĪ ERWARTUNG DES VOLKES

Al-Mahdī heißt wortwörtlich „die Person, die rechtgeleitet wird“. Da alle Zurechtweisungen bzw. Rechtleitungen von Gott kommen, bedeutet das Wort die Person, die von Gott zurechtgewiesen wird, also jemand, der auf eine ganz besondere Weise die Rechtleitung Allahs erhalten hat. Das Wort wird für einige Personen aus der Vergangenheit und für eine Person, die in der Zukunft einen Zusammenhang mit dem Weltuntergang hat, verwendet.²⁰

"Gott wird seiner Gemeinde am Beginn jedes Jahrhunderts jemanden schicken, der ihren Glauben (*din*) erneuert (*yudjaddidu*).“ Diese Aussage des Propheten Muhammad war die Motivation für Muslime, um die Jahrhundertwende auf einen Führer ihrer Gemeinde zu warten. Da zu dieser Zeit keine geeigneten Führer in der islamischen Welt auszumachen waren, verbreitete sich die Meinung, dass das Ende der Welt zum Wechsel in das 16. Jahrhundert anstehen würde. Die islamische Gemeinde erwartete nun den Mahdī. Es wurden auch Gegenstimmen von Gelehrten laut, die sich zum Teil selbst als Erneuerer des 16. Jahrhundert sahen. Dieser Erneuerer sollte nach der Vorstellung der Iṭna Ashariyya der in der Verborgenheit (*ghaiba*) lebende 12. Imam

¹⁵ In manchen Quellen heißt sie Šāh zanan.

¹⁶ Encyclopaedia Iranica Foundation/ Encyclopedia Iranica. "SAHRBANU". Abgerufen: 07 Januar 2015. <http://www.iranicaonline.org/articles/sahrbanu>.

¹⁷ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, 232.

¹⁸ Vgl. F. C. De Blois, „Šah“, *Encyclopaedia of Islam*, b. IX (Leiden: Brill references, 1997), 191.

¹⁹ Halm, *Die Schia*, 58.

²⁰ Vgl. D. B Macdonald, „Al – Mahdi“, *Encyclopaedia of Islam*, b. III (Leiden: Brill references, 1936), 120-124.

sein. Er war in ihren Augen der Mahdī, der bei seinem Wiederauftauchen die Welt von allen ihren Leiden erlöst. Auf der politischen Ebene gab es noch keine Gewalt die stark genug war, die alleinige Herrschaft zu übernehmen, also eine zentrale Gewalt hätte sein können.²¹

Es gab immer noch viele Scharmützel und die Bevölkerung wurde von allen Seiten ausgebeutet. Hinzu kamen in dieser Zeit tödliche Seuchen, die keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Völkern und Religionen kannten. Außerdem hatten externe Unsicherheiten durch Kriegsläufe, Anarchie, Räuberunwesen, Katastrophen und Hungersnöte religiöse Erwartungen entstehen lassen, für die nicht nur von Schiiten gehegte Hoffnung auf die Wiederkehr des Mahdī kennzeichnend war, die ja zum Ende der Zeiten gehörte.²² Der Mahdī, der in der Shī'a als der letzte von den 12 Imamen erwartet wird, lebt laut ihren Vorstellungen in der Verborgenheit und wird, wenn der Tag gekommen ist, auftauchen. Der Imam besitzt laut der schiitischen Auffassung exoterisches und esoterisches Wissen, sie seien von Fehlern gefeit und haben somit keine Sünden und sind die höchste Autorität in allen Rechtsdingen.²³

All diese Fakten und die militärischen Siege Ismā'īls baten ihm einen fruchtbaren Boden für sein Auftreten. Zudem stützt er sich auf einen Stammbaum, der Scheich Safi über eine Folge von zwanzig Ahnen mit Musa Kazim, dem siebten Imam, verbindet. Es liegt auf der Hand, dass eine derartige Abstammung Ismā'īls Herrschaftsanspruch in der legitimistisch bestimmten Vorstellungswelt der Schiiten in hervorragender Masse unterstütze.²⁴

Es besteht Konsens unter den Schiiten bei dieser Ahnenreihe. Sie ist schon zu Zeiten der Safawiden angefochten worden und auch in neuester Zeit sowohl von persischer Seite als Fälschung bezeichnet worden. Es mag schon sein, dass der safawidische Stammbaum so wenig wie manche Ahnenreihe dieser Art einer kritischen Prüfung standhält.²⁵

Wie stark der Šāh sich selbst als religiöser Führer sieht, ist anhand überlieferter Gedichte, die er unter einem Pseudonym verfasste, gut nachzuvollziehen:

1. *My name is Shah Ismā'īl. I am God's mystery. I am the leader of all these ghazis.*
2. *My mother is Fatima, my father is 'Alī; and I am the Pir of the Twelve Imams.*
3. *I have recovered my father's blood from Yazid. Be sure that I am of Haydarian essence.*²⁶

²¹ Thomas Emig, "Die Entwicklung der Schia auf persischem Boden bis zu ihrer Etablierung als Staatsreligion unter Šāh Ismā'īl" (Hamburg: Grin Verlag, 1990), 1212.

²² Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 246.

²³ Gudrun Krämer, *Geschichte des Islams* (Bonn: Dt-Taschenbuchverlag, 2005), 113.

²⁴ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 231.

²⁵ Ebd., 232.

²⁶ Andrew Newman, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire* (New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 2006), 13.

Dieses Gedicht zeigt unserer Meinung nach den feste Glauben Ismā'īl an sich selbst als die Inkarnation Gottes. Außerdem spricht er sich selbst die militärische Oberhoheit zu, indem er sich als „*leader of all these ghazis*“ bezeichnet, was im Deutschen als Feldherr wiedergegeben werden kann. Dieser Führungsanspruch über Träger des islamischen Ehrentitels sichert dem Šāh zum einen die absolute Herrschaft in militärischen Fragen, hier vor allem bei den Qizilbāš- Stämmen, trug jedoch aufgrund des islamischen Hintergrundes der Titulierung auch zur Verstärkung der religiösen Legitimation seiner Herrschaft bei.

Nach einer volkstümlichen Darstellung soll Ismā'īl, gegürtet mit dem Schwert des Verborgenen Imams (Saheb-e zaman), aus dem Wald vor seine Anhänger getreten sein.²⁷ Doch er ist nicht nur Mahdī, sondern auch die Reinkarnation Alis und der zwölf Imame:

Die Unwissenden sollen mich kennen: Ich bin 'Alī, 'Alī ist ich!

Ich bin die göttliche Wahrheit; von Gott komme ich.

Ich bin einer der zwölf Imame.

Muhammed Mustafa, das Siegel der Propheten, ist gekommen... Meine Imame
Gafar- Sadiq und 'Alī Musa Rida sind gekommen

135

Diese eindeutigen Äußerungen, die den ganzen Divan Šāh Ismā'īl durchziehen, lassen sich kaum als rein poetische Übertreibungen herunterspielen.²⁸

4. ISMĀ'ĪL UND SEINE QIZILBĀŠ – GEFOLGSCHAFT

Die Bezeichnung Qizilbāš (Rotköpfe) für die Anhänger der Ardabiler Scheiche geht auf die Zeit Haidars zurück. In der Überlieferung heißt es, dass 'Alī ihm im Traum erschienen sei; auf diesen Anlass soll die Einführung der Haidar- Kappe für die militanten Anhänger der Safawiya zurückgehen, eine rote Kopfbedeckung mit zwölf Zwickeln, die auf die zwölf schiitischen Imame bezogen werden.²⁹

Gewiss hätte Ismā'īl ohne die Unterstützung der Qizilbāšh die zahlreichen Erfolge nicht erlangen können. Es waren wiederum die sieben turkmenischen Stämme (Schāmlū, Rūmlū, Ustādschlū, Takkalū, Dulkadir, Ghādschāriye und Afšār), die die

²⁷ Erika Glassen, „Schah Ismail, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen?“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971), 66-69.

²⁸ Halm, *Die Schia*, 104.

²⁹ Monika Gronke, „Die mongolische Epoche (1250-1500)“. *Der islamische Orient-Grundzüge seiner Geschichte*, Hrsg. Albrecht Noth, Jürgen Paul (Würzburg: Ergon, 1998), 313.

Essenz seiner Streitmacht bildeten.³⁰ Seine Loyalität gegenüber der Qizilbāš zeigte er, in dem er bei seinem Machtantritt die wichtigsten Ämter die Qizilbāš besetzen ließ.³¹

Dem Sendungsbewußtsein des mystischen Führers (mūršid) entsprach der fanatische Opfermut der Anhänger (murīdān), wie deren Schlachtruf beweist: „Mein Meister und geistiger Führer, für den ich mich opfere!“ Das waren keine leeren Worte, denn für seine Anhänger war er wie Gott und sie verehrten ihn als Gott. Manche Soldaten zogen sogar ohne Schutzmaßnahmen in den Krieg in der Erwartung, ihr Herr Ismāīl werde sie im Kampf behüten.³² „Das Bewusstsein der göttlichen Sendung des Führers gibt der Bewegung ihre Stoßkraft. Der Fanatismus der Anhängerschaft ist durch den metaphysischen Bezug grenzenlos, ihre Opferbereitschaft für den Führer ist bedingungslos.“³³ Die religiösen Aspekte wie die Verzeihung aller Sünden oder Martyrium und somit unmittelbarer Zugang zum Paradies waren weitere Beweggründe seiner Anhängerschaft.

Der junge Ordensführer konnte sich die unbedingte Gefolgschaft der Qizilbāš durch verschiedene Faktoren sichern. Zum einen waren die türkischen Nomadenstämme nicht bereit den Forderungen der türkischen Sultane nach Steuern oder Militärdienst Folge zu leisten und zum anderen bedingt der Anspruch der Safawiyya-Führer, direkte Nachfahren des Propheten zu sein, dass die Stämme „ihre politische und religiöse Loyalität in wachsendem Maße den safawidischen Ordensführern“ zuwandten.³⁴

5. DIE PROKLAMATION DER ZWÖLFER SCHIA ZUR STAATSRELIGION

Nachdem Ismāīl sich im Jahr 1501 mit šāhān- šāh betitelte, „erhob er die Schia zum herrschenden Bekenntnis: Am Freitag ließ er den ḥaṭīb (Prediger) jener Stadt die ḥuṭba (Freitagspredigt) auf die zwölf Imame lesen und die schöne Formel: 'Ich bezeuge, dass 'Alī der Freund Gottes ist!' und den Satz 'Auf zum besten Tun' an den Gebetsruf anschließen. Nach der ḥuṭba sprach man von den Kanzeln: 'Fluch über Abū Bakr, Umar, Usmān und die übrigen Verfluchten der Umayyaden und 'Abbāsiden!' Es wurde der schicksalsschwere Befehl erlassen, dass in dem gesamten Herrschaftsbereich folgendermaßen verfahren werden sollte: Auf den Märkten schmähe und verfluche man die drei Verfluchten und tötete jeden, der es verweigert!'³⁵

Bei der Verwirklichung seines Vorhabens bekam er eminente und uneingeschränkte Unterstützung der Qizilbāš. Schließlich waren sie diejenigen, die durch die Stadt und Märkte schlenderten, um die Gegner (Sunniten) zu konvertieren

³⁰ Clement Huart, „Ismail I.“, *Encyclopaedia of Islam*, b. II (Leiden: Brill references, 1927), 582.

³¹ Tufan Gündüz – Engin Beksaç, „Safeviler“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 457-459.

³² Halm, *Die Schia*, 105.

³³ Erika Glassen, „Schah Ismail, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen?“, 65

³⁴ Marcel Jökale, *Die Dynastie der Safawiden und die Verstaatlichung der Zwölferschia im persischen Reich* (Bochum: Grin Verlag, 2010), 7.

³⁵ Halm, *Die Schia*, 107.

oder zu eliminieren. Die Politik Ismā'īls und die aggressive antisunnitische Animosität stärkten den Antagonismus zwischen Sunna und Schia.³⁶

6. DIE SAFAWIDISCHE EXPANSION UNTER ŠĀH ISMĀ'ĪL

Ismā'īl, der sich als legitime Nachfolger der Āq Qoyunlu betrachtet, siegte 1503 den Āq Qoyunlu Herrscher Murat bei Hamadan. So geriet Hamadan, Isfahan und Siraz unter seiner Kontrolle. In den nächsten Jahren eroberte er Ostanatolien, darunter Maras und Albistan. 1508 fiel der Irak mit Bagdad an den Safawiden.

Da der Šāh mit seinem Territorium im Westen beschäftigt war, nutzten die Özbeken diese Gelegenheit aus. Sie eroberten Chorāsān und weiteten ihren Herrschaftsraum aus. Ismā'īl reagierte auf diese Ereignisse, in dem er einen Feldzug gegen die Özbeken in Chorāsān bei Merw führte. Die Özbeken mussten eine vernichtende Niederlage erleiden. Er besiegte den özbekischen Herrscher Saibani und besetzte 1510 Mashad, Herat und Balh. Dieser Sieg brachte Ismā'īl den Besitz von ganz Chorāsān, doch er konnte nicht verhindern, dass die Özbeken in Khwārizm mit Khiwa als Hauptstadt ein Reich gründeten.³⁷

Die Feldzüge gegen Fürstentümer an der osmanischen Grenze löste bei den Osmanen Alarm aus. Da der Šāh sich auf den alten Kernlanden Uzun Ḥasans konzentrierte und die Osmanen nicht weiter provozierte, kam es nicht zu erwähnenswerten Spannungen.³⁸ Um die Existenz seines Reiches zu sichern und die Abwanderung wehrfähiger Untertanen zu hemmen, führten die Osmanen am 20. März 1514 einen Feldzug gegen das Persien, auf den ich im nächsten Teil konkreter eingehen werde. Der Šāh erlitt eine schwere Niederlage, welche sich auf sein weiteres Leben auswirkte. Um seinen Nimbus als Sieger wiederherzustellen und sich für diesen Verlust zu entschädigen eroberte er 1517 Georgien.³⁹

7. DIE SCHLACHT BEI ČĀLDĪRĀN

7. 1. Kriegsverlauf

Wie oben erwähnt, weitete Ismā'īl sein Territorium immer wieder aus. Diese Siege bestätigten seinen Nimbus als Mahdī und somit sicherte er Anhänger, die auf seiner Seite in den Krieg zogen. Tatsächlich schlossen sich anatolische Turkmenen in Scharren dem Šāh an. Um die Anmarschstrecke zu minimalisieren, führte er 1500 einen Feldzug nach Erzincan.⁴⁰ Bis 1514 nahm die Beteiligung der Qizilbāš von Jahr zu Jahr zu. Nicht nur die Safawiden rekrutierten anatolische Untertanen, sondern auch die Osmanen. «Um der massiven Abwanderung wehrfähiger Untertanen und der Stärkung eines potentiellen Feindes ein Ende zu bereiten, leitete der Sultan 1502 die erste Qizilbāš

³⁶ Monika Gronke, „Die mongolische Epoche (1250-1500)“, 316.

³⁷ Gündüz – Beksaç, „Safeviler“, 452.

³⁸ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 252.

³⁹ Halm, *Die Schia*, 108 und Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 263.

⁴⁰ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 247.

– Verfolgung in Anatolien ein.»⁴¹ All diese Ereignisse führten zu der blutigen Auseinandersetzung bei Čaldirān. Da die Osmanen eine überlegene Artillerie und Handfeuerwaffen verfügten, die die Perser nicht hatten und den Nachschub sicherten, konnten sie die Schlacht gewinnen.

7. 2. Folgen

Bis zu der Schlacht bei Čaldirān war Ismā'īl auf dem Zenit seiner Macht. Somit waren die Folgen der Niederlage sowohl für die Dynastie als auch für die Persönlichkeit Ismā'īls verheerend. Nach dieser Katastrophe wurde Tabrīz, die Residenz Ismā'īls, Mesopotamien und Westarmenien bis Mosul von den Türken besetzt.⁴² Ismā'īl musste zudem das Schlachtfeld mit nur wenigen Überlebenden räumen. Dabei fiel sein Harem und seine Haremsdame in die Hände Sultan Selims, der Führer der Osmanen.

Die Kurden, die bei dieser Schlacht eine wichtige Rolle spielten, wechselten die Seite und beteuerten ihre Loyalität zu den Osmanen. Sie waren zwar nominell unter ihrer Herrschaft, aber in der Realität waren sie fast autark.⁴³

Die Schlacht von Čaldirān hatte Auswirkung von beträchtlicher Tragweite, nicht nur auf Šah Ismā'īls persönliches Verhalten, sondern auch auf die Dynastie. Mit der Besetzung Ostanatoliens, Hauptrekrutierungsgebiet der Qizilbāš, sicherten die Osmanen die Provinz Rum, die für das Heer der Osmanen unverzichtbar war. Zusätzlich dazu wurde der Fluchtweg für die Abwanderung wehrhafter anatolischer Turkmenen blockiert, die sich dem Šah anschlossen.⁴⁴

Dieses Unglück war auch noch ein schwerer Schlag für das religiöse Prestige Ismā'īls, denn der Glaube, dass er der Mahdī und unbesiegbar sei, wurde zerstört.⁴⁵ Er verlor nicht nur den Nimbus der Unbesiegbarkeit unter seinen Anhängern, sondern sein Charakteristikum änderte sich massiv. Obwohl er körperlich in der Lage war, nahm er bis zu seinem Tode kein einziges Mal an irgendeiner Schlacht bzw. militärischer Aktion teil. Von seiner Unternehmungslust blieb nicht mehr viel übrig. Vielmehr verwalteten seine Statthalter das Reich und er selbst verbrachte seine Tage meist auf der Jagd, bei Spielen und beim Wein.⁴⁶

Ismā'īl wurde im Frühjahr 1524 von heftigem Fieber befallen und starb in Tabrīz. Er wurde im Familienmausoleum bei Ardabil begraben. Er hinterließ vier Söhne und fünf Töchter. Sein Nachfolger wurde sein Sohn Tahmasp.⁴⁷

Fazit

⁴¹ Ebd., 257.

⁴² Klaus Kreiser, „Der osmanische Staat 1300-1922“ (München: R. OLDENBOURG Verlag, 2001), 25

⁴³ Francine Giese, „Caldiran I.“, *Encyclopaedia of Islam*, b. I (Leiden: Brill references, 1913), 862.

⁴⁴ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 257

⁴⁵ Halm, *Die Schia*, 108

⁴⁶ Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 264

⁴⁷ Ebd., 265.

Zum Schluss sollen alle gewonnenen Erkenntnisse ohne nochmals auf die Details einzugehen zu einem Fazit zusammengefasst werden. Šāh Ismā'īl wurde 1499 Anführer der Qizilbash. 1501 eroberte er Tabrīz und nahm hier den alten iranischen Titel šāhān- šāh an. Unter seiner Herrschaft erreichte das Reich der Safawiden seine größte Ausdehnung (um 1510).

Gewiss spielten viele Faktoren für seine Erfolge und Siege eine Rolle. Es waren aber nicht nur turkmenische Hintermänner, die ihn zum Sieg verhalfen, falls es sie in der Tat geben sollte. Ohne die charismatische Ausstrahlung Ismā'īls und ungewöhnlichen persönlichen Eigenschaften wäre die Rolle, die er gespielt hat nicht denkbar. Für das Volk war er der Erlöser (Imam Mahdī), seine Ahnenreihe geht auf Uzun Ḥasan zurück d.h. er ist königlicher Abstammung (durch Āq Qoyunlu), Erbe des Angesehenen Ordensscheich Safi al-Din und überzeugt, ein direkter Nachfahre des Propheten Mohammed und Alis zu sein. Zudem war die „Umgebung“ durch ausgedehnte politisch-religiöse Werbearbeit seiner Vorgänger fleißig vorbereitet.

Im Rahmen dieser kurzen Arbeit wird man sich wohl mit dem Fazit begnügen müssen, dass zunächst festgehalten werden kann, dass es viele Aspekte und Gesichtspunkte für seine Erfolge gab, wie schon versucht wurde in dieser Arbeit anzudeuten.

Literaturverzeichnis

Anil, Adile Yilmaz. „Sah Isma'i'l“. *Tu'rkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*. 38: 253-255. Ankara: TDV Verlag, 2010.

Gündüz, Tufan-Beksac, Engin. „Safeviler“. *Tu'rkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*. 35: 451-456. Ankara: TDV Verlag, 2008.

Braun, Hellmut. „Geschichte Irans seit 1500“. *Handbuch der Orientalistik*. VI: 100-110. Leiden/Köln: Brill Verlag, 1959.

De Blois, F. C. „Shah“ . *Encyclopaedia of Islam*. IX: 191. Leiden: Brill references, 1997.

Emig, Thomas. „Die Entwicklung der Schia auf persischem Boden bis zu ihrer Etablierung als Staatsreligion unter Šāh Ismā'īl“. Hamburg: Grin Verlag, 1990

Encyclopaedia Iranica Foundation/ Encyclopedia Iranica. „SAHRBA-NU“. Abgerufen: 07 Januar 2015. <http://www.iranicaonline.org/articles/sahrbanu>.

Giese, Francine. „ Caldiran I.“. *Encyclopaedia of Islam*. I: 862. Leiden: Brill references, 1913.

Glassen, Erika. „Schah Ismail, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen?“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121,61-69, 1971.

Gronke, Monika. „Die mongolische Epoche (1250-1500)“. *Der islamische Orient-Grundzüge seiner Geschichte*, Hrsg. Albrecht Noth, Jürgen Paul. Würzburg: Ergon, 1998.

Halm, Heinz. *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Huart, Clement. „İsmail I.“. *Encyclopaedia of Islam*. II: 582. Leiden: Brill references, 1927.

Joıkale, Marcel, *“Die Dynastie der Safawiden und die Verstaatlichung der Zwo İferschia im persischen Reich“*. Bochum: Grin Verlag, 2010.

Kraımer, Gudrun. *Geschichte des Islams*. Bonn: Dt-Taschenbuchverlag, 2005.

Kreiser, Klaus. *Der osmanische Staat 1300-1922*. Muıncen: R.OLDENBOURG Verlag, 2001.

Macdonald, D. B. „Al – Mahdi“ . *Encyclopaedia of Islam*. III: 120-124. Leiden: Brill references, 1936.

Newman, Andrew J. *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 2006

Roemer, Hans Robert. *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*. Beirut: Ergon, 1989.

Savory, R. M. „İsmaıı I“ . *Encyclopaedia of Islam*. IV: 186 – 188. Leiden: Brill references, 19.

CERRÂHİLİK METİNLERİ

Mehmet Cemal Öztürk, Ketebe Yayınevi: 102, İstanbul, Aralık 2018. 169 sayfa.

ISBN: 978-605-7949-20-2

Hamit DEMİR*

“Nefinin ubûdiyetini bilen, Rabb’inin rubûbiyetini bilir. Nefsinin fenâsını bilen Rabb’inin bekâsını bilir.”

Daha önce Cerrâhîlik konusunda yaptığı yüksek lisans çalışması ile tanınan Mehmet Cemal Öztürk, bu kitabında tasavvuf tarihinin dikkat çekici tarikatlarından Cerrâhîliği, tarikatın kendi mensubu olan bazı zevât-ı kirâmın yazdığı eserlerle okuyucuya tanıtıyor. Kitap, Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Cerrâhiyye kolunun kurucusu olan Nûreddîn Efendi başta olmak üzere sair Cerrâhî meşâyihinin hayatlarından ve tarikat usulünden bahseden 4 müellifin 5 risâlesinden oluşmaktadır. Risâleler, latin harfleri ile yazılmış ancak günümüz Türkçesine aktarılmamıştır. Yer yer geçen ayet ve hadisler dipnotlarda gösterilmiş, mealleri duruma göre metin içinde ve dipnotta aktarılmıştır. Eserin ihtiva ettiği Risâleler’e dair bilgiler ve bazı notlar aşağıda sunulmuştur.

1. El-kavlü'l-mübîn fî ahvâli Şeyh Nûreddîn

Adından da anlaşılacağı üzere risâlede Nûreddîn Efendi’den bahsetmektedir. Risâle, Tibyânü'l-vesâil adlı tarikatlardan bahseden ansiklopedik eserin sahibi Haririzâde’ye nispet edilmiştir. Tibyan ve Risâle’deki el yazılarının benzerliği üzerine, söz konusu nispetin gerçeklik payı olabileceği üzerinde durulmuştur.

Risâle, Halveti silsilenin Nûreddîn Cerrâhî’ye kadar gelmesinde adı geçen meşâyihî zikrederek başlamaktadır. Aynı dönemde yaşayan Nûreddîn adında başka bir şeyhin varlığından ötürü, tefrik edilebilmeleri için ve Cerrahpaşalı olmasından dolayı Nûreddîn Efendi’nin Cerrâhî lakabı ile anılmasından söz edilmektedir. Eserin verdiği bilgilere göre Nûreddîn Efendi, Halvetî şeyhi Köstendilli Ali Efendi’ye intisabından önce Mevlevî tarikatında (Mısır Mevlevihane’sinde) görevlendirilmiş ancak Köstendilli Efendi’yi gördüğünde ondan etkilendiği ve Mısır’a gitmediği nakledilmektedir. Ayrıca risâlede “yeryüzünde halife kılıcıyım” (Bakara, 2/30) ayeti ile Nûreddîn Efendi’nin hilafet makamına oturması arasında bir bağlantı olduğu ima edilmiştir. Ancak bunun teberrük olarak mı zikredildiği veya ebced hesabı ile mi yapıldığı net olarak anlaşılmamaktadır. Nûreddîn Cerrâhî’nin 4 büyük kutuptan olan İbrahim Desûkî’den manevi feyz aldığı nakledilmiştir. Buna göre Cerrâhî’nin zahiren Köstendilli’den üveysî yolla da Desûkî’den istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Eser bir bakıma Nureddîn Cerrâhî biyografisidir. Nureddîn Efendi’nin hayatına, ailesine, künyesine, manevi terbiyesine ve silsilesine dair bilgiler aktarıldığı için Halvetî, Ramazânî, Cerrâhî kolun silsilesini ve kurucusunu tanıtmakta, bu yönüyle de alan araştırmacılarına kaynaklık etmektedir.

Atf: Demir, Hamit. “Cerrahilik Metinleri” (Kitap Takdimi). gifad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 141-144.

* Arş.Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, El-Mek: hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5930-0249.

2. Risâle-i Etvâr-ı Seb'â

Risâle, Mehmed Şakir Efendi'ye aittir ve Nûreddîn Cerrâhî'den Mehmed Şakir Efendi'ye gelen silsileyi zikrederek başlar.

Müellif, "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur" (Muhammed, 47/19) ayetini ve sebep-i nüzûlünü delil getirerek bir şeyhten zikir telkini almanın farz olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu rivayete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'den (sav) kelime-i tevhid zikrini almış ve 400 kadar sahabeye telkin etmiştir. Bununla birlikte kendi kendine temel islami bilgileri öğrenip, bazı kitaplar okumak suretiyle de tevhide ulaşılması mümkündür. Ancak bu müşşidin kalbe ektiği tohum gibi marifet-i ilahiyeyi doğuran bir tevhid olmayacaktır. Ayrıca Yahya Şirvani'ye atfedilen bir sözle müşşid-i kâmil arayıp bulmanın ve ona teslimiyetle ittiba etmenin farzietinden söz edilmiştir. Kanaatimizce söz konusu farz ifadeleri, şerî bir yükümlülüğü ifade etmemekte, tasavvuf terbiyesi için müşşidin ehemmiyetini vurgulamaktadır.

Risâlede rûh dörtlü bir tasnife göre ele alınmış, her bir rûhun makamı, mekânı ve metâ'ı belirtilmiştir. Buna göre rûh-i cismanî, zahiri bedende şeriat amellerini ifa ederek cenneti elde eder. Rûh-i revanî, kalpte tarikat amellerini ifa ederek müşâhede-i melekûtu elde eder. Rûh-i sultanî, fuâdda marifet ile meşgul olup esrâr-ı ilâhiyyeyi elde eder. Rûh-i kudsî, sırda hakikat ile meşgul olup gerçek tevhide ulaşır ve müşâhede-i zâtı elde eder.

Ayrıca Mehmed Şakir Efendi, 7'li nefis tertibinde nefis-i kâmileye tekabül eden son mertebeyi rûh-i kudsî diye isimlendirmiştir. Ayrıca risâlede nefsin 7 mertebesinden ve her mertebeye taalluk eden 7 özellikten bahsedilmiştir:

Nefs-i emmâre: Buhl, hırs, cehl, kibir, şehvet, gazap, hased.

Nefs-i levvâme: Levh, heves, mekr, ucb, gış, temenni, kahır.

Nefs-i mühlime: Sehavet, kanaat, hilm, tevazu, tevbe, sabır, tahammül.

Nefs-i mutmainne: Cud, tevekkül, gam, tezellül, ibadet, şükür, rıza.

Nefs-i râziye: Keramet, zühd, ihlas, vera, riyazet, zikir, vefa.

Nefs-i marziyye: Tahalluk biahlâkillah, terkü'l-beşeriyye, telattuf alâ halkillah, tekarrub illallah, tefekkür fillah, safâ fî nûrillah, likâ bizâtillah.

Risale, Halvetî tarikatında var olan nefsin yedi mertebesine dair telakkinin Cerrâhîlikle birlikte nasıl değerlendirildiği ve yorumlandığını göstermektedir.

3. Nâtıku's-Savâb

Bu eser de Mehmed Şakir Efendi'ye aittir. Sülûk ehli için lazım olduğu düşünülen ayet ve hadis yorumlarını içermektedir. Nakledilen ayetlerin numaraları ve mealleri dipnotlarda aktarılmış, hadisler tahrîc edilmeye çalışılmıştır. Hadisler konusundaki tahrîc faaliyetlerinde lafzen aynısı bulunamayan rivayetlerin benzerleri muteber hadis kaynaklarından gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak bu hususta tam bir başarı elde edildiği söylenemez.

"Allah düşmanlarını dost edinmemenin" (Mümtehine 60/1) telkin edildiği ayetin yorumlarında sahte şeyhler ve ibâhî yaklaşımları tasavvuf geleneğine sokmaya çalışan fâsıklardan dem vurulmakta, bunlardan uzak durmanın ayetin hükmüne muvafakat olarak değerlendirildiği görülmektedir. Kanaatimizce bu yorum, döneme ışık

tutması ve tasavvuf geleneğinin sūfî görünümlülerce ifsâd edilme gayretlerinin göz önüne serilmesi açısından önem arz etmektedir.

Risâlede cehren çokça zikretmeyen kişinin zikri kalbine indiremeyeceği katı ifadelerle savunulmuştur. Buna göre bazı tarikat münkirleri ve mutaassıp âlimlere bakıp cehrî zikirden vazgeçmemek gerekir. Zira böyleleri münafıklardır. Bu sert ifadenin o dönemde cehrî zikre veya zikir uygulamalarına yöneltmiş eleştirilerden kaynaklandığı kanaati hâsıl olmuştur. Zira bununla birlikte ayette inananlara emredilen zikr-i kesîr, müellif tarafından kalp zikri olarak yorumlanmıştır.

Mehmed Şakir Efendî'ye göre yakaza halinde Rasulullah ile mülaki olmak özel bir keramettir.

Risâlede, tarikatlarda var olan biat uygulamasının ilk olarak Hz. Peygamber ve ashâb-ı kirâm tarafından uygulandığı ifade edilmiştir. Bu hususa delil olarak ayet-i kerime ve hadis-i şerifler nakledilmiştir.

Az konuşmanın fitrata uygun olduğu, zira Allah'ın 2 göz, 2 kulak yarattığı buna mukabil bir dil yarattığı ifade edilerek insanın çok görüp, çok dinleyip az konuşması gerektiği vurgulanmıştır. En azından konuşmanın dinleme ve görmeden az olması gerektiği belirtilmiştir.

Risâlede dikkat çeken bir yorum da "Kendini bilen Rabb'ini bilir" hadisine yapılmıştır. Söz gelimi müellif kendi kulluğunu bilen Rabb'inin ilahlığını bilir. Kendi faniliğini bilen Rabb'inin bakiliğini bilir şeklinde yorumlamıştır.

Keramet, hayz-ı ricaldir, sözü de hayzın kadınları amelden alıkoyması gibi keramet de saliki sülukundan alıkoyma şeklinde yorumlanmıştır.

Tasavvuf yolunun yolcuları yedi derece ile tasnif edilmiştir ki buna göre muhabbet, mürid, sūfî, derviş, velayet, irşad ve fenafillah derecelerinden söz edilmektedir.

Risâlede zikredilen yorumların veliler ve sūfîlerden nakledildiği ifade edilmektedir. Bu yönüyle özgün bir eser olmaktan ziyade geleneğin nakledicisi olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca eser tasavvufun bâtınî, felsefî ve nazarî meselelerini konu edinen tipik bir işârî tefsir özelliği taşımamaktadır. Zira nakledilen ayet ve hadis yorumları daha çok tasavvufun zahirine ışık tutan ve ahlaki meziyetleri telkin eden yorumlar olarak göze çarpmaktadır. Eserin hazırlanmasında öğretici-faydacı yaklaşımın gözetildiği ve irşad için hazırlanmış bir risâle olduğu anlaşılmaktadır.

4. Gülşen-i Azîzân

Risâle, Cerrâhî şeyhlerinden Abdullatif Fazli Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Cerrâhî şeyhleri ve halifelerinin biyografilerinden kısaca bahsetmektedir. Risâlede Nûreddîn Cerrâhî dâhil 15 şeyhten söz edilmektedir. Süleyman Veliyyüddîn-i Üsküdarî, Mehmed Hüsâmeddîn, Sertarîkzâde Mehmed Emîn, Abdî Efendi, Yahya el-Moravî, Şeyh Abduşşekûr, İbrâhîm Eyyûbî Fethî, Şeyhu'ş-şuyûh Mehmed Efendi, Abdurrahmân Hilmî, Mehmed Sâdık Efendi, Mustafa Efendi, Mehmed Emîn Efendi, Mehmed Ârif Dede, Ahmed Abdulazîz Efendi. Şeyhlerin hayatlarından bahsedilirken, doğum tarihleri, doğum yerleri, ilim tahsilleri, tarikata intisapları, icazetleri, şeyhleri, halifeleri, vefat tarihleri, vefat yerleri, defin yerleri, ahlaki ve manevi olgunlukları, tekke faaliyetleri, postnişinlik süreleri, bazen de fiziki özellikleri konu edilmiştir.

Nûreddîn Efendi'ye Cerrâhî nisbesinin Cerrahpaşa'lı olması hasebiyle şeyhi Köstendilli Ali Efendi tarafından verildiği bu risâlede de kaydedilmiştir.

Dönemin padişahu Sultan Ahmed, tebdil-i kıyafet Nûreddîn Cerrâhî'nin halkasına gelmiş, ilmi ve irfanını görmüş, duyduğu memnuniyetten ötürü şeyhe bir tekke yaptırmayı münasip görmüştür.

Nûreddîn Efendi'nin kendi telifi olan Mürşid-i Dervişan adlı risâleden bahsedilmektedir. Adı geçen telifin yedi tavrı üzere yazıldığı ve yarısının kaybolduğu nakledilmiştir.

5. Bursa Üçkuzular Dergâhında Güzerân Eden Meşâyih-i Kirâm

Abdurrahman Salâhî Efendi'ye ait bu risâlede adı geçen dergâhta icrâ-i faaliyet gösteren Cerrâhî şeyhleri konu edilmiştir. Tekke'de 20. yüzyılın başlarına kadar görev yapan 15 şeyhin hayatlarına kısaca değinilmiştir. Risâlede 12 tarikat ve kurucuları zikredilmiştir. Risâlede 12 imamın da adları aktarılmıştır. Bununlar birlikte 14 masumdan söz edilmektedir. Bu da Şiî yaklaşımların tasavvuf geleneğini zaman zaman fikri olarak etkilediğini göstermektedir. Zira sûfîler genel olarak masumiyetin sadece peygamberlere mahsus olduğuna inanırlar.

15. yüzyılın ilk yarısında Emir Sultan'ı ziyarete giden Şeyh Safiyyüddin, Şeyh Muhammed ve Şeyh Ali efendilerin Emir Sultan ile hemşeri oldukları ve çok sevildikleri için Emir Sultan'ın kendilerine Üç Kuzularım dediği nakledilir. Bu sebeple halk Emir Sultan'ın tesmiyesini kullanmış, yaşadıkları mahallenin ve dergâhın adı Üç Kuzular olmuştur.

Risâlede 4 kapı 40 makam anlayışının izleri de görünmektedir. Buna göre şeriat, tarikat, marifet, hakikat 4 kapıdır. Her biri 10 makamı muhtevidir.

Risâlede sülükten, biattan, dergâh ahkâmı ve adabından, okunan zikir, dua, salavat ve gülbanktan söz edilmektedir. Buna göre biatın ilk şartı namazları 5 vakit cemaat ile eda etmektir.

Risâlede Halvetî gelenekte var olan ve 7 nefse karşılık olarak telkin edilen 7 esmadan da (La ilahe illallah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kakhâr) söz edilmektedir.

Cerrâhîlik Metinleri, tarikatın geleneğini sürdüren şeyhlerin biyografilerine ışık tutmakta, tarikatın ilkelerini ortaya koymakta, tarikat âdâbını belirtmektedir. Eserde 4 farklı müellifin risâlelerine yer verilmesi okuyucuya muhakeme imkânı sağlamakta, tarikatın seyrini gösterebilmektedir. Tarikatın kendi mensubu olan bazı zevât-ı kirâmın yazdığı eserlerden müteşekkil olması esere, birinci el kaynak olma özelliğini vermektedir ve alan araştırmacılarına referans noktası olma potansiyeline sahiptir.

HADİS ARAŞTIRMALARINDA USÛL

Dr. Fahri Hoşab, İlahiyât Yayınları, Ankara, 2019, 154 Sayfa,

Sertifika No: 33205, ISBN 978-605-80740-6-4

Aysun KÖK*

Dr. Fahri Hoşab'ın hazırladığı ve editörlüğünü Dr. Öğretim Üyesi Veli Aba'nın yaptığı "**Hadîs Araştırmalarında Usûl**" isimli eser hadîs alanında yapılan lisansüstü araştırmalara dair bilgi, tecrübe ve tavsiyeleri ihtiva etmektedir.¹ Eser; **Giriş** ve **Sonuç** kısmı dışında üç ana bölümden oluşmaktadır.

Kitabın giriş kısmında **Hadîs İlminin** tanımı yapılmış ve **oluşum safhaları** kısaca açıklanmıştır. "**Tasnif Dönemi**" adı verilen evreden sonra hadîs rivayetlerinin sened ve metin olarak güçlendirilmesi maksadıyla yapılan çalışmalardan ve bu çalışmalardan sonra ortaya çıkan yeni ilim dallarından bahsedilmiştir.

Eserde, bir hadîs araştırmasının geçirmiş olduğu safhaların ilk adımı, "**Hadîs Araştırmasına Hazırlık**" başlığıyla okuyucuya sunulmaktadır. Öncelikle araştırmacı için araştırma türünün tercih edilmesi ve faaliyet göstereceği araştırma alanının çerçevesinin belirlenmesinin, ilk adımı oluşturduğu ifade edilmektedir. Araştırma konusunun seçimi, konuya dair müfredât tayini ve kaynakların belirlenmesi ve araştırmanın belli bir plân çerçevesinde yapılmasının, araştırmacıya zamanını verimli kullanması, çalışmanın bir düzen ve insicam içerisinde ilerlemesi ve araştırma konusunun tekâmülü açısından önemli olduğu vurgulanmıştır. Çalışmada, araştırma için yapılan plânlamanın, araştırmacının verimli çalışmasına ve araştırmanın bir düzen içerisinde seyrine katkı sağlaması için, giriş-gelişme-sonuç tertibine uygun olarak yapılmasının gerekliliği anlatılmış ve bununla ilgili örnek bir plân sunulmuştur. Eserde, hadîs araştırmacısının seçtiği konuyla ilgili bilgileri gerekli kaynaklardan notlar tutarak derlemesi ve derlediği bilgileri ilmî bir üslupla değerlendirmesinin araştırmanın verimi ve kabulü açısından önemli olduğuna değinilmiştir. Çalışmada, bilgi kaynaklarının atıf ve isnadının nasıl yapılması gerektiği, "Dipnot Tanzimi" ve "Kaynakça Tertibi" alt başlığıyla anlatılmıştır.

Hadîs araştırması tasnifinin ve kaynaklarının anlatıldığı **Birinci Bölümde**, hadîs araştırma sahaları kısa bilgilendirmelerle tasnif edilmiş; bu tasnifle ilgili kaynaklara ayrıntılı bir şekilde yer verilerek araştırmacıya kolaylık sağlanmıştır. Eserde, hadîs sahaları şu şekilde belirlenmiştir:

- 1) Hadîs Tarihi Araştırması ve Kaynakları
- 2) Hadîs Ricâli Araştırması ve Kaynakları

Atıf: Kök, Aysun. "Hadîs Araştırmalarında Usûl", (Kitap Takdimi). gifad: gümüşhane üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi / the journal of gümüşhane university faculty of theology 19 (Ocak / january 2020/1): 145-146.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (aysunkok@hotmail.com), ORCID: 0000-0002-3577-8141.

- 3) Hadîs Edebiyatı Araştırması ve Kaynakları
- 4) Hadîs Usûlü Araştırması ve Kaynakları
- 5) Hadîs İlimleri Araştırması ve Kaynakları
- 6) Hadîste Konu Araştırması ve Kaynakları
- 7) Hadîs Tahrîci Araştırması ve Kaynakları

Çalışmanın **İkinci Bölümünde** araştırmacıya, bir hadîsi veya araştırma konusu ile alakalı **hadîsleri bulma ve râvîlere dair ricâl ve cerh-ta'dîl bilgilerine** ulaşabilmenin kısa yolları gösterilmektedir.

Bu bölümde, metni bilinen hadisle ilgili aramaların ne şekilde yapılacağı ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Metnin ilk kelimesine göre hadîs arama; metnin ilk kelimesi bilindiğinde, hadîsleri ilk harflerine göre düzenleyen kitap ve eserlerin, etraf kitapları ile miftah ve fihristlerin isimleri ve bunlarda hadîs aramada izlenecek yöntem paylaşılmıştır. Hadîsi metninde geçen herhangi bir kelimedenden hareketle arama ve yöntemleri ayrıntılı biçimde kaynak kullanımı ile birlikte gösterilmiştir. "Hadîsi Konusuna Göre Arama", "Hadîsi Senedi İle İlgili Bilgiye Göre Arama", "Hadîsi Metni İle İlgili Bilgiye Göre Arama" ve son olarak "Elektronik Kaynaklarda Hadîs Arama" metodları görselleri ile desteklenerek araştırmacının istifadesine sunulmuştur.

Üçüncü Bölümde ise; hadîs araştırmalarında önemli bir yeri olan **hadîs değerlendirmesinden**, önemine binaen hadîsin sıhhat ve güvenilirliğinin belirlenmesi bağlamında hadîs tenkidinin yapılması gerektiğinden bahsedilmiştir. Eserde, bu değerlendirme **sened ve metin** değerlendirmeleri olarak tasnif edilmiştir. Hadîs değerlendirmesi uygulama örneğinin yer aldığı kısımda, sened değerlendirme uygulama örneği ve metin değerlendirme uygulama örneği ile ilgili makaleler paylaşılmış, hadîs değerlendirmesi ile ilgili teorik bilgilerin müşahhas örneklerle ortaya konması ve araştırmacının geniş şekilde bilgilendirilmesi amaçlanmıştır.

Eser genel anlamda, Hadîs sahasıyla ilgili ilmî araştırmalar yaparken, kullanılacak kaynakların doğru usûllerle kullanılarak istifade oranının yükseltmesi ve ortaya çıkan araştırmaların tesir sahasının genişletilmesine katkı sunmayı amaçlamıştır. Hadîs alanında araştırma yapacak bir araştırmacının takip etmesi gereken yöntemleri sistematik olarak ele alması, başvuru kaynaklarını ayrıntılı olarak tanıtmayı ve elektronik kaynakların kullanımını görsellerle sunması, çalışmadan faydalanmayı kolaylaştırmaktadır.

Yukarıda sıralanan tespit ve değerlendirmelerden hareketle "Hadîs Araştırmalarında Usûl" isimli eser, hadîs araştırmacılarına tavsiye edilebilecek bir çalışma niteliği taşımaktadır.