

E-ISSN: 2687-2692



Kilitbahir

THE JOURNAL OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

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

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MART/MARCH 2020, SAYI/ISSUE 16

[\[https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir\]](https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir)

KİLİTBAHİR

THE JOURNAL OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY DIVINITY FACULTY

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

E-ISSN: 2687-2692 | MART 2020, SAYI 16 | MARCH 2020, ISSUE 16

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Dekan / Dean

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

Editörler / Editors

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

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Rananur FIRAT

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Hasan KAPLAN, İbn Haldun Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGLI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Cengiz ŞİŞMAN, University of Houston, CL-USA • Dr. Öğr. Gör. Tudor Cosmin CIOCAN, Ovidius University of Constanta, ROMANIA • Prof. Dr. Ayman İbraheem TALEB, Suez University, EGYPT • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALLI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Ümit EKER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Raza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Necmettin TAN, Fırat Üniversitesi • Prof. Dr. Abdülhafız TÜZER, Muş Alparslan Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKARA, İstanbul Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Dr. Nasilli VAKA'UTA, University of Auckland, New Zealand • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman DEMİR, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erçiyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdil BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Selahattin AKTI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Abdiraşit BABATAEV, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Omar IRFAN, Marquette University, WI, USA • Dr. Zubair KOTLILIL, Darul Huda Islamic University, India • Dr. Muhammad Ala UDDIN, University of Chittagong, Bangladesh • Dr. Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İletişim / Corresponding Address

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6194) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

16. Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Dr. Öğr. Ü. Emine Nurefşan DİNÇ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Şahabettin ERGÜVEN, Hitit Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Şahin ŞİMŞEK, Batman Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. İsmail EKİNCİ, Bitlis Eren Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Arş. Gör. Dr. Hilmi Kemal ALTUN, Adyaman Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Ferihan ÖZMEN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Murat AKIN, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi • Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ, Mersin Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. İbrahim KOCABİYYİK, Uşak Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Abdullah HACİBEKİROĞLU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Fikri GÜNEY, Gümmüşane Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Ferhat GÖKÇE, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Dr. Hüseyin VURUŞKAN, Diyanet İşleri Başkanlığı • Dr. Öğr. Ü. Sinan ERDİM, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Yusuf DOĞAN, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Öğr. Gör. Dr. Muhammed EFİL, Necmettin Erbakan Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Hekim TAY, Bitlis Eren Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet İÇLİ, Batman Üniversitesi • Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi • Doç. Dr. Veli SIRIM, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. İzzet MARANGOZOĞLU, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazılardan bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. *Zagreb'inin Yayın ve Yayımlar İleri 215. Sayfada yer almaktadır.*

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/Editorial	4
MAKALELER/ARTICLES	
Tuncay TAN & Hüseyin GÜNDAY "Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-Beşâir ve'z-Zehâir Adlı Eserinde Mizahî Karakter Çeşitliliği"	7
Şahabettin ERGÜVEN "Arapçada Kesretü'l-isti'mâl Gerekçesiyle "رأى" Fiilinden Hemzenin Kural Dışı Hazfedilmesi Olgusu"	43
Mahfuz GEYLANİ "Arap Dilinde "Vâv" (و) Edatının Fonksiyonları"	74
Mustafa KARABACAK "Visâl Orucu Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği"	95
Mehmet Fatih ÖZEROL "Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları"	121
M. Rami AWWAD "قصيدة "أم الأسير" لأبي فراس الحمداني (دراسة موضوعية فنية)"	144
Hafel ALYOUNES "معايير الضرورة الشعرية وتوجيهها التحويلي في كتاب "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك" لابن هشام الأنصاري"	164
SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI/SYMPOSIUM & BOOK REVIEWS	
Mustafa BORAN "Dünya Helal Zirvesi 2019 & 7. İslam İşbirliği Teşkilatı Helal Expo (28 Kasım - 1 Aralık 2019 İstanbul)"	198
Dergi Hakkında	215

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Editörden...

Değerli Bilim İnsanları

Hakemlerimiz ve yazarlarımızla birlikte dergimizin 16. sayısını okuyucularımızla buluşturmaktan kıvanç duymaktayız.

Söze başlamadan önce, Yazarın talebi doğrultusunda; Dergimizin 2017 yılı 10. sayısında yayımlanan Dr. Öğretim Üyesi Yunus AKYÜREK'e ait "*Moğol Baskısı Sebebiyle Batıya Göç Eden Bir Şâfi'î Fakîhi Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el- İsfahânî (H.616-688/1219-1289)*" başlıklı makale ile ilgili şu ifadeyi ÇOMÜ Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Biriminin ve siz değerli okuyucularımızın bilgisine ve dikkatine sunuyorum: Bu çalışma Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bap Koordinasyon Birimi SBA-2016-652 nolu proje ile desteklenmiştir.

Arap Dili ve Belagatı konusundaki çalışmaların ağırlıklı içeriği oluşturduğu 16. sayımızda, yedisi araştırma, biri değerlendirme olmak üzere sekiz makale yer almaktadır. Hakem raporlarının olumsuz oluşu sebebiyle iki makalenin yayımlanmamasına karar verildi. İki makale de akademik yazım kurallarına uygun bulunmadıkları için hakem sürecine alınmadı.

Hakemlerimize içten bir teşekkürü borç biliyorum. Çünkü herşeyden önce hakemlik süreci akademik dergi yayımcılığının olmazsa olmazıdır. Bir makale hakemlerin katkısı ile ancak nitelik ve kalite kazanabilir. Bu derece önemli bir emeğin ödüllendirilmeyi haketmesi bir yana, doçentlik başvurusu ve akademik teşvik için hakemliğin puanlanmayışı makaleler için tecrübeli ve alanının uzmanı hakem bulmayı zorlaştırmaktadır.

ULAKBİM'in TR Dizin Dergi Değerlendirme Kriterlerini yerine getirme ve en önemlisi bilimsel yayın yapma çabamız çerçevesinde yayın ve danışma kurulu yeniden oluşturuldu. Bir sonraki sayıya kadar, alan editörlerinin oluşturulması, görev dağılım ve tanımlarının yapılması ile yeniden yapılanma çalışmalarını nihayet bulacak. Derginin yayın ilkelerinde de kısmi değişiklikler ve açıklayıcı eklemeler yapıldı. Bu bağlamda, dergimize makale göndermeden önce DergiPark sayfasında yer alan "Yazım Kuralları" bölümüne bakılması önem arz etmektedir.

Bir sonraki sayımızda kalan eksiklikleri de tamamlayarak, görsel ve şekilsel olarak güzel gelişmelerle karşınıza çıkmayı hedefliyoruz.

Dergimize ulaşan makale sayısı ve ilgi bizi ziyadesiyle memnun ediyor. Bu vesile ile, doçentlik başvurusunda kullanmak niyetiyle dergimize makalesini ısrarla göndermek isteyen ama makale gönderme süresi bittiği için makalesini üzülerek kabul edemediğimiz yazarlardan bizi anlayışla karşılamalarını tekrar rica ediyoruz.

Makaleleriyle *Kilitbahir'*e katkı sağlayan saygıdeğer yazarlara, hakemlere, dergimizin yayın, danışma ve editöryal kurullarında görev yapan akademisyenlere teşekkür eder, yayınlanan makalelerin bilim hayatına katkı sağlamasını dilerim.

18 Eylül 2020 tarihinde yayınlanacak 17. sayıda buluşmak dileğiyle.....

Selam ve saygılarımla,

Dr. Osman Murat DENİZ

Editör

Ebû Hıyyân et-Tevhîdî'nin el-Beşâir ve'z-Zehâir Adlı**Eserinde Mizahî Karakter Çeşitliliği**

Tuncay TAN*

Hüseyin GÜNDAY**

Öz

Hicri IV. yüzyıl müelliflerinden Ebû Hıyyân et-Tevhîdî'nin edeb sahasının önde gelen hacimli eserlerinden el-Beşâir ve'z-zehâir'i, bir kültür ansiklopedisi olmasının yanı sıra, muhtevastaki anekdotik pasajlar, fıkralar, söz oyunları, tarihsel nükteler vs. sebebiyle kelimenin teknik manasıyla da bir mizah derlemesi hüviyetindedir. Bu makale ile amaçlanan, çoğu defa gözden kaçırılan, el-Beşâir ve'z-zehâir'in klasik Arap mizahının ana referanslarından biri olma özelliğine dikkat çekmektir. Bu maksatla, eserde yer alan mizahî figür repertuarı ikili bir kategorizasyonla "anonim karakterler" ve "popüler şahsiyetler" başlıkları altında muhtasaran tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hıyyân et-Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zehâir, mizahî karakterler, klasik Arap mizahı, anekdot, nükte.

The multifariousness of humor characters in the work of Abu Hayyan al-Tawhidi "Al-Basair wa'l-Dhakhir"

Abstract

In addition to being a cultural ansiclopedy in the literary fields of Arabic, a voluminous encyclopedical and one of the leading works, the book "Al-Basair wa'l-Dhakhir" of Abu Hayyan al-Tawhidi, who is one of the writers of IV.centure, one can also say that it's also has an identification of whimsy compilation regarding drollery. All of it is thanks to humor in literary passages, jokes, plays, songs, as well as analysing the word in other technical meanings. The aim of this article is to point out that very feature of the above metoined book: it had been one of the main references to classical Arabic whimsy. To this end, the humorous figure repertoire in the study will be introduced with binary categorization under the headings 'anonymous characters' and 'popular personalities'.

* Öğretim Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, tantuncay@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-0874-9900, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 06.12.2019, Accepted/Kabul Tarihi: 07.01.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2020.

** Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, hgunday@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-7404-5530.

Keywords: *Abu Hayyan al-Tawhidi, Al-Basair wa'l-Dhakhair, humor characters, classic Arab humor, anecdotes, wit.*

Giriş

Türk akademi çevrelerinde daha çok felsefi nitelikteki çalışmalara¹ konu edilen Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) esasen birkaç farklı alanda derinleşmiş bir *edeb* müellifi ve ansiklopedisttir. Lügat, edebiyat ve lengüistik konularına oldukça meraklı olan Tevhîdî, çok yönlülüğü dolayısıyla müteakip çağlarda “*Filozofların edibi, ediplerin filozofu*”² olarak anılmıştır. *el-Beşâir ve'z-zehâir* isimli eser ise onun, uzun yıllar verrâklık³ mesleğiyle iştigalinin bir semeresidir. Tevhîdî, dönemin telif geleneğine bağlı kalarak çeşitli vesilelerle karşısına çıkan rivayet malzemesini kayda geçirmeye büyük önem atfetmiş, nitekim bu yolla oluşturduğu hacimli eseri, müteakip asırlarda bir kültür ansiklopedisi işlevi görmeyi sürdürmüştür.

Ne var ki müellif, uzun ve meşakkatli bir süreçte derlediği eserindeki çok geniş yelpazedeki zengin bilgi malzemesini, herhangi bir tasnife tabi tutmamış, bunun yerine okuyucuyu her bir sayfada farklı bir konu ve mecraya sevk etmiştir. Şüphesiz sözü edilen materyal içerisinde edebiyata ve özellikle de mizaha dair pasajlar önemli bir yer tutmaktadır. İşte bu makale ile hedeflenen, klasik Arap edebiyatının yoğun biçimde ilgilendiği mizahî karakterlerin, bir erken dönem nevâdir⁴ antolojisi sayılan *el-Beşâir ve'z-zehâir*'deki nitelik ve nicelik durumunu ortaya koymaktır.

Ancak bu makalenin temel konusu, *el-Beşâir ve'z-zehâir*'in, klasik *edeb* koleksiyonları ve erken dönem mizah kaynakları arasındaki yeri üzerine değerlendirmeler yapmak değildir. Dolayısıyla bu eserin, Zemaşşerî'nin (ö.

¹ Şamil Öçal, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin İbn-i Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefi Sorular”, *Dini Araştırmalar*, 1999, sayı: 4, ss. 123-141; Şahin Filiz, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, *Bilimname*, 2003, sayı: 2, ss. 119-131; Bayram Dalkılıç, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Hayat Felsefesi”, *Dini Araştırmalar*, 2004, sayı: 19, ss. 83-104; İbrahim Halil Üçer, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî'de Bilgi-Fil İlişkisi ve İlahî İnanç”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, ss. 119-130.

² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ (İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib)*, tahk. İhsân 'Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, c. 5, s. 1924; Celâlüddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, tahk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm, el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Lübnan, ts., c. 2, s. 190.

³ Ortaçağ İslâm dünyasında kitapların istinsah işiyle uğraşan, cilt yapan, kitap ve kitap yazımıyla ilgili malzemeler satan meslek erbabına verilen isim. Bk. İsmail Erünsal, “Verrâk”, *DIA*, İstanbul, 2016, c. EK-II, s. 654.

⁴ Nâdire kelimesinin çoğuludur. Sözlük anlamı itibariyle “az ve ender bulunan şey” manasında olup; nükte, taşu gedigine oturma, espri, kaba ya da ince latife, sıra dışı gündelik haber şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Jean Déjeux, “Cuha ve Nâdire”, *Doğu'da Mizah*, haz. Irene Fenoglio, François Georjeon, Paris, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 27.

538/1144) *Rebî'u'l-ibrâr*'ı, İbn Hamdûn'un (ö. 562/1167) *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*'si, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*'i ve Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-ereb*'i gibi klasik kaynaklara sağladığı mizahî materyalin hacmi üzerinde durulmayacak, bunun yerine münhasıran Tevhîdî'nin yer verdiği mizahî figürlerin muazzam çeşitliliğine dikkat çekilecektir.

Hemen belirtelim ki, söz konusu mizahî figür çeşitliliğini diğer eserlerde olduğu gibi kitabın münderecatına bakarak hemen anlayıvermek mümkün değildir. Zira diğer *edeb* eserlerinden farklı olarak Tevhîdî, bir plan ve sistematikten yoksun eseri *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de bap ve fasıllara yer vermemiştir. O nedenle de ilgili malzemeyi görmek için eserin baştan sona dikkatli bir şekilde taranması gerekmektedir.

Böyle bir tarama neticesinde saptadığımız mizahî figür ve karakterler; dini içerikli figürler (kussâs⁵, kârilere,⁶ kadılar, imamlar, müezzinler, hatipler, sahte peygamberler), kadın figürler (câriyeler, kumalar, hayat kadınları, acûzeler⁷); bel altı edebiyatını (mücûn⁸) oluşturan karakterler (muhanesler, lütiller, kavvâdlar), fizyolojik kusurlara sahip figürler (çirkinler, körler, tek gözlüler, şaşılar, kamburlar, keller) şeklinde birkaç farklı kategoride ele alınabilir.

Ancak biz makalemizin bundan sonraki kısmında *el-Beşâir ve'z-zehâir*'deki mizahî figürleri önce iki ana kategoride ele alacak, sonra da, bilimsel bir çalışmanın sınırlayıcı karakterine boyun eğerek, eserde en fazla yer verilen belli başlı mizahî tipler üzerinde duracağız.

⁵ K-s-s kökünden ism-i fâil olup kâssın çoğuludur. Sözlüklerde hikâye anlatıcısı anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Firûzâbâdi, Ebû'l-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmüsü'l-muht*, 8. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 627. Burada, bir mizah karakteri olarak, halka dinî hikâyeler anlatmak suretiyle geçimini temin eden klasik dönem halk vaizleri kastedilmektedir.

⁶ Ka-ra-e kökünden, okuyucu anlamına gelen ism-i fâil kalıbında bir kelimedir. Bkz. Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 4. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, c. 1, s. 65. Burada özellikle tilâvet esnasında takılan Kur'ân okuyucuları kastedilmektedir.

⁷ Yaşı ilerlemiş kadın anlamına gelmektedir. Bkz. Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, c. III, s. 884. Bir mizah karakteri olarak ise kendine mahsus tedavi yöntemleri olan ve sözüne değer verilen klasik dönemdeki "kocakarılar" kastedilmektedir.

⁸ Arap edebiyatında, içerisinde müstehcen unsurlar barındıran şiirler, *mücûn* olarak adlandırılmaktadır. Aynı şekilde genel ahlak kuralları hiçe sayılıp, dinî değerler dikkate alınmaksızın sözlü ve fiili şakalar yapmak suretiyle ortaya konan mizah tarzına da *mücûn* denilmektedir. Bu işi yapan kişiler de *mâcin* olarak adlandırılır. Söz konusu mizahın kadim Arap toplumunda var olma sebebine dair farklı görüşler öne sürülmüştür. Araçların eskiden beri içki ve eğlence ortamlarına düşkün oluşu, genişleyen fetihlerle birlikte toplumda ortaya çıkan müreffeh hayat ve sonradan Müslüman olan İranlılar içerisinde zımdıklıkla suçlanan bazı şairlerin eski inançlarını bu tarz söz ve şiirlerle desteklemeleri, öne çıkan gerekçeler arasındadır. Daha geniş bilgi için bk. Yusuf Doğan, *Abbasilerde Mizah*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 2012, ss. 214-217.

1. Anonim Karakterdeki Mizahî Figürler

Klasik Arap nevâdirinin zengin malzemesini Cuḥâ, Hebenneka, Eş'ab, Cemmâz, Ebü'l-'Aynâ, Müzebbid vb. mizahî şahsiyetlere nispet edilen binlerce rivayet mahsulünün yanı sıra, herhangi bir özel isme nispetle anlatılmayan yine sayısız mizahî rivayet teşkil eder. Sözü edilen malzemede hikâye veya mizah kahramanı anonim bir karakter arz edebilmektedir: bir ahmak, bir bedevî, bir cimri, bir tufeylî, bir muhannes, bir dilenci vs. İşte aşağıda, belirtilen bu türden mizahî figürlerin en önemli gördüğümüz birkaç örneği tanıtılacaktır.

1.1. Ahmaklar

Klasik Arap edebiyatında zekâ ve zekilere dair edebî anlatıların zengin bir mizahî materyal oluşturduğu bilinmektedir.⁹ Aynı şekilde hamâkat ve çeşitli tezahür biçimleriyle bu mental kusurun en somut hali olan "ahmak" da mizah üretimine ciddi katkı sağlayan edebî figürlerden biridir. Dahası, tabiatı gereği güldürüp eğlendirme potansiyeli daha yüksek olan ahmak hikâyelerinin, nitelik ve nicelik bakımından zekilere dair hikâyelerden önce geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim en olmadık yerlerde yakışsız sözler sarfedip tuhaf hareketlerde bulunması, normal insanlardan farklı ve uçuk düşünce yapısı ahmak karakterini edebi alanda bir mizah malzemesi haline getirmiştir.¹⁰

Müstakil birkaç mizah eserinin müellifi olan hicri VI. asır nükte derleyicilerinden İbnü'l-Cevzî'nin *Aḥbârü'l-ḥamkâ ve'l-muḡaffelîn* adlı eseri, itiraf etmek gerekir ki ahmak tipolojisine dair bu vadide kaleme alınmış en eski ve tatminkâr çalışmalardan biridir. İbnü'l-Cevzî söz konusu eseriyle, kendi dönemine kadar şifâhî olarak tedavülde olan yüzlerce ahmak anekdotunu zapta geçirmiş böylece bu alanda öncü olmuştur.¹¹

⁹ Bu konuya dair müstakil bir kitap olarak İbnü'l-Cevzî'nin *Aḥbârü'l-Ezkiyâ*'sı örnek gösterilebilir. Müellif bu eserinde, genel anlamda akıl ve zekâ üzerine söylenen bazı sözleri aktarmakta, peygamberlerden başlayarak her kesimden zeki insanlara ve hatta zekice tavırlar sergileyen bazı hayvanlara dair anekdotları sıralamaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî, *Aḥbârü'l-Ezkiyâ*, Dâru İbn Ḥazm, Beyrut, 2003. Söz konusu kitap Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zekiler Kitabı*, çev. Enver Güneç, Şule Yayınları, İstanbul, 2004.

¹⁰ Riyâd Kuzayḥa, *el-Fükâhetü ve'd-ḍlhk fi'l-türûsi'l-'Arabî ve'l-Meşrikî*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2006, s. 92.

¹¹ Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Aḥbârü'l-ḥamkâ ve'l-muḡaffelîn*, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1990. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Ahmak ve Dalginlar*, çev. Enver Güneç, Şule Yayınları, İstanbul, 2013.

Müellifimiz Tevhîdî, diğerk mizahî tema ve figürlerde yaptığı gibi, bu karaktere ait hikâye ve nükteleri de eserinin farklı ciltlerinde dağınık bir şekilde aktarmıştır. Tipik ahmaklık örnekleri bağlamında zikrettiği malzemedeki hikâye kahramanlarının muallim, kadı, nedim, emir, bedevî ve zahit gibi meşrep ve meslek itibariyle birbirinden oldukça farklı statü ve sınıflara mensup toplumsal kesimlerden seçildiği görölmektedir.

Kişilerdeki bu zihinsel kusura işaret etmek üzere daha ziyade **أَحَقُّ** (çoğ. **أَحَقِّي**), **غَبِيٌّ** (çoğ. **غَبِيَاءٌ**) ve **مُغْفَلٌ** terimlerini kullanan Tevhîdî, her şeyden önce ahmaklardan sakınmak gerektiğine dair bir dizi nasihati eserine almayı ihmal etmemiştir. Bu meyanda o, bir yandan ahmak insanlarla yol arkadaşlığı yapılmaması,¹² mühim işlerde ahmak dosttansa akıllı düşmanla istişare edilmesi¹³ tarzındaki öğütleri eserinde zikrederken, öte yandan yine eserinin genelinde akıl ve aklı kullanmanın önemine dair hikmetli sözleri yeri geldikçe aktarır.¹⁴

Tevhîdî *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*'de iyi yahut kötü kimi özellikleriyle öne çıkan bazı şahıslardan ve şehirlerden bahseder. Bu bağlamda hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'den (ö. 391/1001) rivayetle Buĥârâ ahalisinin hamâkatinden özellikle sakınılması gerektiği bilgisini aktarır.¹⁵ Keza ahmak tipolojisiyle özdeşleşmiş bir kişi olarak da Hebenneka el-Kaysî'nin ismini bilhassa zikreder.¹⁶ Ancak bu saptamaya rağmen, Tevhîdî'nin eserinde Hebenneka'ya ait hiçbir anekdot aktarmaması dikkat çekicidir.

Eserde geçen ahmak rivayetlerinin bir bölümü, sergilenen bazı basit ahmaklıklar üzerine kurgulanmış hikâyelerden meydana gelmektedir. Mesela taziyeden dönen bir adama sorulan "Ölen kimdi?" sorusuna "Bir dostumun iki oğlu vardı, içlerinden ortanca olanı vefat etmiş" şeklinde verilen cevap¹⁷ yahut el-Ķutay'î'nin bir cenaze evine gidip orada gördüğü kişiye "Vefat eden sen misin yoksa kardeşin mi?" şeklinde sorduğu soru bu kategori içerisinde yer alır.¹⁸ Güvercingöğsü olarak

¹² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, thk. Vedâd el-Kâdi, Dâru Şâdir, 5. Baskı, Beyrut, 2010, c. I, s. 95.

¹³ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. I, s. 203.

¹⁴ Örnekler için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. IV, s. 97; c. VII, s. 130.

¹⁵ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. III, s. 71.

¹⁶ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. VII, s. 30.

¹⁷ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. IV, s. 57.

¹⁸ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. III, s. 156.

bilinen fiziksel kusura sahip bir sūfinin meme uçlarını etraftakilere göstererek onları güldürmesi, ardından da “*Rabbim, Sen de biliyorsun ki insanları mutlu etmek için elimden bundan fazlası gelmiyor. Ne olur bunu sevap haneme yaz!*” şeklinde niyazda bulunması yine bu hamâkat türüne örnek verilebilir.¹⁹

Klasik Arap edebiyatında mektuplaşma tarzında kurgulanmış bazı ahmak hikâyelerine rastlanmaktadır. Tevhîdî de eserinde bir baba ile oğlu arasında cereyan etmiş bu tarz bir hamâkat örneğini aktarır.²⁰ Öte yandan ahmak nüktelerinin bir bölümü fitri saflık, gaflet hâli ya da dalgınlık üzerine anlatılan rivayetleri konu almaktadır. Bu hususta özellikle hicri 4. asrın dalgınlığı ile nam salmış tüccarlarından İbn Ceşşâş (ö. 315/927)’a ait anekdotlar dikkat çeker. Nitekim Tevhîdî, İbn Ceşşâş’a dair aktardığı beş adet anekdotla ahmak hikâyelerinin bu kısmını da ihmal etmemiştir.²¹

1.2. Bedevîler

Zorlu çöl şartlarında, kıl çadırlar içerisinde doğal bir hayat sürmeye alışmış olan bedevî, klasik Arap edebiyatının kendisine özel önem atfettiği en renkli mizahî karakterlerindedir. Bedevîlere dair edebî müktesebatın büyük bir kısmının, çöl kültürüne son derece meraklı Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77), Asma’î (ö. 216/831) ve Ebû Abdullah İbnü’l-A’râbî (ö. 231/846) gibi ahbâr râvilerinin takdire şayan çabaları sayesinde erken dönemlerden itibaren kayda geçirildiği bilinmektedir.²² Tevhîdî’nin de eserinde kendisinden sıklıkla rivayet aktardığı Asma’î’nin, bu hususta özel bir yeri vardır.²³ Zira o, yıllarca bedevîler arasında yaşamış ve onlara dair anekdotların yer aldığı *Nevâdirü’l-A’râb* isimli müstakil bir eser kaleme almıştır. Her ne kadar onun bu çalışması günümüze ulaşamamışsa da, muhtevastaki rivayetlerin bir bölümünün hacimli *edeb* koleksiyonlarında özel bap başlıkları altında zikredilmiş olması yine de ilim dünyası adına bir tesellidir.²⁴

Klasik kaynaklarda bedevî karakteri; samimiyet, saflık, dobralık, sadelik, secaat, kanaat, sabır ve metanet gibi olumlu özellikleri yanında inatçılık, kabalık,

¹⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zeḥâir*, c. II, s. 164.

²⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zeḥâir*, c. VI, s. 189.

²¹ Bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zeḥâir*, c. I, s. 15, 126, 127; c. IV, s. 70, 72.

²² Hüseyin Günday, *Klasik Arap Edebiyatında Mizahî Karakterler*, Emin Yayınları, Bursa, 2013, s. 236.

²³ Tevhîdî eserinde yüzden fazla yerde Asma’î’den aktarımda bulunmuştur. Buna dair bazı örnekler için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zeḥâir*, c. I, s. 14; c. II, s. 25; c. III, s. 45; c. VI, s. 142.

²⁴ Günday, *Mizahî Karakterler*, ss. 236-237.

anlayışsızlık ve görgüsüzlük gibi olumsuz taraflarıyla da resmedilmektedir. Esasen Kur'ân-ı Kerim'de de yer yer bahse konu edilen bedevî tipolojisinin zihinlerde bıraktığı imaj ise genellikle negatiftir.²⁵

Bedevînin bu zıt karakteri klasik Arap edebiyatının mizah müktesebatına da aynıyla yansımış gözükmektedir. Zira kimi anekdotlarda samimiyeti, saflığı ve dürüstlüğü ile tasvir edilen bedevî, diğer bir kısım anekdotta ise sahtekârlığı ve kurnazlığı ile temayüz edebilmekte, keza birinde cömertliği ve eli açıklığı ile karşımıza çıkarken diğerinde iflah olmaz bir pinti olarak resmedilmektedir. Bu bağlamda bedevînin söz konusu bu çok yönlü kişiliği, onu birbirinden farklı mizahî karakterler arasında görmemizi de vuzuha kavuşturmuş olmaktadır.

Kaynaklarda daha çok *أَغْرَابِيٌّ* nadiren de *بَدَوِيٌّ* sözcüğü ile karşılanan klasik edebiyatın bu zengin figürüne dair Tevhîdî de eserinde bol bol atıflarda bulunmuş, ona dair yüzlerce anekdot, şiir, mesel ve hikemî ifade aktarmıştır. Bunların bir kısmında bedevî karakterinin, sahip olduğu doğal dil yeteneği ile lengüistik ihtilafların çözümünde yetkin bir merci haline geldiği görülmektedir.²⁶ Keza doğal yaşam imkânlarının bedevîye kazandırdığı hassas gözlem ve sıra dışı ifade yeteneğine dair örnekler de eserde unutulmamıştır.²⁷

Burada özellikle belirtilmesi gerekir ki Tevhîdî'nin eserinde yer verdiği azımsanmayacak sayıdaki bir gurup anekdot, bedevî karakterini dilenci rolünde takdim etmekte ve onun bu mesleği icra ettiği sırada başından geçen komik ya da ilginç hadiseleri aktarmaktadır.²⁸ Buna mukabil Tevhîdî'nin aktardığı diğer bazı anekdotlardan, bedevîlerin bir takım idari görevler icra ettiklerini de öğrenmekteyiz. Nitekim aşağıdaki örnekte vali olarak atanan bir bedevînin, tecrübe eksikliği ve fıtratında bulunan haşinlik sebebiyle gerçekleştirdiği uygulama, olaya mizahî hava katmaktadır:

Bedevînin biri Bahreyn'e vali tayin edilmiş. Görev mahalline vardığında ilk işi Yahudileri bir meydana toplayıp kendilerine "*Meryem oğlu İsbâ hakkında kanaatiniz nedir?*" diye sormak olmuş. Yahudiler büyük bir iftiharla "*İsbâ'yı*

²⁵ Bk. Tevbe, 10/97; Fetih, 26/11; Hucurât, 27/14.

²⁶ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. II, s. 199; c. IV, s. 25, 178.

²⁷ Örnekler için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. I, s. 14; c. II, s. 21; c. III, s. 141.

²⁸ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. II, s. 214; c. IV, s. 32; c. VII, s. 195.

biz öldürdük, çarmıha da biz geldik” demişler. Bu defa bedevî “Peki diyetini ödemiş miydiniz?” diye ikinci bir soru sormuş. Yahudiler ağız birliği edip yine küstahça “Hayır” cevabını vermiş. Bunun üzerine bedevî hepsini kodese tıkp ardından da şeref yemini etmiş: “And olsun ki, ya katlettiğiniz İlsâ’nın diyetini öder ya da bu zindanda çürür gidersiniz!”²⁹

Çöl bedevîsinin sade ve formalitelerden uzak yaşamı onun ibadet hayatına da ciddi ölçüde yansımış gözükmektedir. Zira eserde aktarılan kimi rivayetlerde sürekli olarak, bedevînin ibadetlere ilişkin uygulamalarda kolaycılığa kaçışı, dini meselelere yaklaşımındaki sathilik ve çıkarıcılık yahut düz mantık üzerinden sergilediği komik çıkarımlar öne çıkarılmaktadır.³⁰ Ayrıca bedevî karakterinin edebî niteliği haiz enteresan dua ve niyaz cümleleri de eserde yer almaktadır. Bunların bazısında gerek koyu cehâleti gerekse de rehâvete ve tembelliğe düşkün tabiatı sebebiyle standart dua kalıplarının dışına çıkarak yaptığı niyazlar doğrudan mizahî bir hava estirir. Mesela bunlardan birisi şöyledir:

Ramazan ayının 27. gecesinde semâda hilali gören bir bedevî kendini alamayıp şöyle dua etmiş: “(Bir aydır) bizi bir deri bir kemik bıraktığın gibi, seni de gün be gün eritip çelimsiz hâle sokan yüce Allah’a hamdii senâlar olsun!”³¹

1.3. Cimriler

Klasik Arap edebiyatı, fiziksel kusurlar üzerinden oluşturduğu muazzam nevâdir malzemesinin yanında, temel beşeri zaafllara dayalı anekdot örneklerini de derlemeyi ihmal etmemiş dahası bunlar üzerinden evrensel niteliğe haiz bazı temel figürler meydana getirmiştir. İşte bunların başında da cimri **بَخِيل** (çoğ. **بَخَالَاء**) karakteri gelmektedir.

Bu kategoriye dair nesir ve nazım türlerinde ortaya konan edebî malzemenin erken dönemlerden itibaren kayda geçirildiği ve bir “cimri” edebiyatının temellerinin atıldığı müşahede edilmektedir. Nitekim cimri tipolojisine dair geniş repertuarını bir kitap bünyesinde derleyip, eserine de *el-Buḥalâ* ismini veren Câhiz (ö. 255/869) müteakip kuşakların edebî müktesebatına muazzam bir

²⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, c. V, s. 193.

³⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, c. II, s. 98; c. VI, s. 89.

³¹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, c.II, s. 16; c. VII, s. 32.

katkı sunmuştur. ³² Söz konusu eserde, Araplardaki cömertliğe vurgu yapılırken; diğer milletlerin ve bilhassa da İranlıların cimriliğinin ön plana çıkartıldığı görülmektedir.³³ Bu sayede, Arap-Şuûbî³⁴ mücadelesinde Arapların üstünlüğü ispat edilmeye çalışılır.³⁵

Cimrilik ve cimrilere dair kaleme alınmış diğer önemli bir klasik de Câhiz'den iki asır sonra yaşamış olan Ĥatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'ye ait *el-Buĥalâ* isimli eserdir.³⁶ Bağdâdî'nin bu eserinde Câhiz'in etkisi oldukça net bir biçimde görülmektedir. Ancak Bağdâdî'nin bir muhaddis ve tarihçi oluşu, Câhiz'in ise meseleye edebiyatçı kimliğiyle yaklaşması, her iki eseri de ayrı ayrı değerli kılmaktadır.³⁷

Klasik Arap edebiyatı cimri figürünün temel bir zaaftan neşet eden psikolojilerini ve stratejik davranış kalıplarını çok iyi tahlil ederek detaylarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda tufeylî yahut obur karakterine yemek yedirmeme adına giriştikleri mücadeleleri, misafiri ikramsız gönderme becerileri, sıra dışı pazarlık usulleri, ihsanda bulunmama gayesiyle ortaya koydukları ilginç teknikler bu vadede ne kadar renkli bir mizah karakteriyle karşı karşıya olduğumuzu anlamak bakımından önemlidir.³⁸

el-Beşâir ve'z-zeĥâir'inde cimrilere dair anekdotları belli bir ciltte toplamak yerine eserinin geneline dağıtmış olan Tevhîdî, bu mizahî karakterle ilgili enteresan bazı bilgileri zengin bir tematik yelpaze içerisinde sunmuştur. Tıka basa yemek yemenin doğal neticesi olan tuvalete çıkma ihtiyacının bir pintinin verdiği ziyafette asla gerçekleşmemesi,³⁹ cimriliğin yöneticiliğe (riyâsete) engel bir haslet oluşu⁴⁰ ya

³² Geniş bilgi için bk. Ebû 'Usmân 'Amr b. Baĥr, *el-Câhiz, el-Buĥalâ, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl*, 2. Baskı, Beyrut, 1993. Bu eser Türkçeye'de çevrilmiştir. Bk. Câhiz, *Cimrilik Kitabı*, çev. Yahya Atak, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.

³³ Doğan, *Abbasilerde Mizah*, s. 155.

³⁴ Şuûbiyye, İslâmî fetihlerin sonrasında Arap hakimiyetine giren bölgelerdeki Fars, Süryani, Türk, Kıpti, Rum vs. asıllı tebaaya özellikle Emevîler devrinde uygulanan baskı siyasetine tepki olarak ortaya çıkmış, siyâsî ve edebî yönleri bulunan hareketin mensuplarına verilen isimdir. Daha geniş bilgi için bk. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

³⁵ Doğan, *Abbasilerde Mizah*, s. 149.

³⁶ Bk. Ĥatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Buĥalâ*, Dârü İbn Hâzm, 1. Baskı, b.y., 2000.

³⁷ Muhammed Abdurrahmân er-Rebî', *Nevâdirü'l-buĥalâ*, Dârü's-Şürûk, 1. Baskı, Beyrut, 1999, s. 57.

³⁸ Bu mizahî tipoloji özellikle sofrâ edebiyatı bağlamında Şener Şahin'in *Sofra Mizahı* adlı eserinde detaylarıyla ele alınmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Şener, Şahin, *Sofra Mizahı*, Emin Yayınları, Bursa, 2011, ss. 303-347.

³⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. IX, s. 40.

⁴⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. II, s. 148.

da aşkın, pintiliği tedavi edici özelliği⁴¹ gibi ilgi çekici mâlûmat, anekdotlar eşliğinde okuyucuya takdim edilmiştir. Ayrıca hem bir cimri tanımı hem de bu gruhun hazin akıbetine dair sıra dışı bir yorum içeren âyet referanslı bir anekdot da eserdeki tematik zenginliğe işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.⁴²

Kaynaklarda cimri karakterinin özellikle alışveriş esnasında ortaya koyduğu ilginç pazarlık tekniklerine dair anekdotlara rastlanmaktadır.⁴³ Daha fazla ödememek yahut fiyatı olabildiğince asgari düzeylere çekebilmek adına satıcı tarafla girdikleri diyaloglar söz konusu anlatıları son derece komik ve bir o kadar da eğlenceli hale getirmektedir. Eserde, tamahkârlık ve cimrilikte nam salmış Eş'ab'ın ana karakterini oluşturduğu görülen şu hikâye örneği bu kategori içerisinde değerlendirilebilir:

Bir gün Eş'ab, fındık dalından yapılmış bir yayı almak için satıcıyla pazarlığa tutuşmuş. Satıcı yay için istediği bir dinarda ısrar edince tamahkâr Eş'ab fiyatı öldürmek için şu taktiğe başvurmuş: "*Vallahî bu yayla atacağım her ok uçan bir kuşa değse, sonra da o kuş kızarmış şekilde iki somun arasında öylece önüme düşse yine de bu parayı etmez!*"⁴⁴

Cimri tipinin, kendini en çok ele verdiği ve gerçek karakterine ilişkin somut ipuçları bulabileceğimiz mekânların başında "sofra" gelmektedir. İhsan duyguları içerisinde cömertçe hazırlanmış sofralar ile kılı kırk yaran hesaplar yapılarak kurulan pinti sofraları arasındaki fark klasik mizahın ilgilendiği temalardan biridir. Bu bağlamda Tevhîdî, iflah olmaz bir varyemez tarafından kurulan sofranın zeki bir câriye tarafından ustaca iğnelendiği güzel bir hikâye örneğini aktarmayı ihmal etmemiştir:

Yedirme hususunda tescilli bir pinti olan İbrâhîm b. 'Abbâs bir gün câriyelerinden biriyle sofraya oturmuştu. Efendisinin ekme dilimlerini cimriliği sebebiyle sofraya seyrek seyrek yerleştirdiğini fark eden câriye "*Şehrin postacısı İbrâhîm b. Meymûn sizin sanimi dostunuzdu, değil mi*

⁴¹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. II, s. 132.

⁴² Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. VI, s. 169.

⁴³ Bk. İbn Ebû 'Avn, *el-Ecoibetü'l-müskiye*, tahk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed, Maţâbî'ü'n-Nâşiri'l-'Arabî, Kâhire, 1983, s. 152; Âbî, Ebû Sa'd Manşûr b. el-Hüseyn, *Nesrî'l-dür fi'l-muhâdarât*, tahk. Hâlid Abdülğani Maḥfûz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. VII, s. 170; İbn Ḥamdûn, Ebû'l-Meâlî Bahâüddîn, *et-Tezkiretü'l-Ḥamdüniyye*, nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr 'Abbâs, Dâru Şâdir, 1. Baskı, Beyrut, 1996, c. II, s. 333.

⁴⁴ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. II, ss. 97-98.

efendim?" diye sormuş. İbrâhîm "Evet öyle, hayırdır niye sordun?" deyince câriye "Hiiiç" demiş "sofranın taaa öbür ucundaki ekmeğe ulaşabilmek için elindeki posta katırlarından birini ödünç isteyecektim de!"⁴⁵

1.4. Tufeyliler

İkram etmenin asalet ve şeref nişanesi sayıldığı ve misafir ağırlama kültürünün inançla iç içe geçtiği kadîm Arap toplumunda, bu hasleti olabildiğince istismar eden mizahî figürlerin başında tufeyliler gelmektedir.⁴⁶ Dilimize genellikle "davetsiz misafir" olarak çevrilen bu karakter, klasik Arap edebiyatının mizah sahasındaki en popüler tiplerinden biri sayılmaktadır. Bu sebeple de hakkında geniş bir *edebî* literatür oluşturulmuştur. Konu hakkında "efradını câmi ve aġyarını mâni" ilk müstakil çalışma ise Ĥatîb el-Baġdâdî'nin *Kitâbü't-tatfîl* adlı yarı dini yarı edebî eseridir.⁴⁷

Asalaklığı ve avantacılığı kendisine bir hayat felsefesi haline getirmiş olan tufeyli karakterini edebiyat sahasında mizahî bir değer haline getiren şey, hedefine varırken karşısına çıkan engelleri aşmada ustaca uyguladığı stratejilerdir. Bu bağlamda tufeylinin öncelikle ziyafet mahallinin kapısına dikilen bekçiyi çeşitli manevralarla alt etmesi gerekmektedir. Ardından içeri girdiğinde diğer misafirler ve ev sahibi tarafından tanınmaması için sıradan davetliler gibi davranıp ortama ayak uydurması, akabinde de kendini kamufle etmeyi sürdürerek yapılan ikramlardan en iyi şekilde istifade etmesi gerekmektedir. Bir deşifre olma durumunda ise muhataplarıyla amansız bir söz düellosuna girmeyi göze alabilmelidir. İşte tüm bu aşamalarda tufeyli zümresince ortaya konulan performans aynı zamanda mizahî anlatıların da niteliğini belirlemektedir.⁴⁸

Tevhîdî'nin eserinde bu mizahî figüre dair yaklaşık yirmi civarında anekdot yer almaktadır. Bunların hemen hepsinde hikâye kahramanı طُفَيْلِي "bir tufeyli/davetsiz misafirin biri" şeklinde anonim bir karakter olarak tanıtılmış, buna

⁴⁵ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-Zeĥâir*, c. II, s. 47.

⁴⁶ Şahin, *Sofra Mizahı*, s. 209.

⁴⁷ Daha geniş ve ayrıntılı bilgi için bk. Ĥatîb el-Baġdâdî, *Kitâbü't-tatfîl ve hikâyâtü't-tufeyliyyîn ve aĥbâruhum ve nevâdiru kelâmihim ve eşâruluhum*, tahk. Bessâm 'Abdü'l-vehhâb el-Câbi, Dâru İbn Ĥazm, 1. Baskı, 1999.

⁴⁸ Şahin, *Sofra Mizahı*, ss. 256-266.

karşın sadece birkaç yerde Bünân⁴⁹ ve Ebü'l-Müşennâ⁵⁰ gibi meşhur tufeylilere ait isimler sarahaten zikredilmiştir.

Dahası *el-Beşâir ve'z-zehâir* bize, sıradan bir tufeylinin yaşam felsefesini özetler mahiyette kısa pasajlardan oluşan birkaç nükte sunmaktadır. Örneğin kral, tacir, âlim, zahit, fakir, kâtip, çoban, asker gibi farklı statü ve tabakalardan insanlara yöneltilen **فِيمَ لَدُنْكَ؟** (Sence haz neydedir?) sorusuna verilen düşündürücü ve esprili cevaplar içerisinde tufeylinin meşrebine uygun düşecek şekilde tanzim edilmiş edebî cevap da yer almaktadır.⁵¹

Eserde geçen tufeyli anekdotlarının bir bölümü davet edilmediği bir ziyafet mahalline girebilmek ve oradaki leziz yemeklerden istifade etmek adına kurnazca tertiplenen bazı mizansenlere ayrılmıştır. Bunlardan bazılarında tufeylinin şeytânî zekâsını anında devreye sokarak sergilediği performans özellikle dikkat çekicidir:

Tufeylinin biri yemekli bir düğüne gelir, içeri girmek ister ama kapıdan çevrilir. Bunun üzerine bir kenara çekilir. Eline aldığı boş bir kâğıda mektup süsü vererek katlar, üzerine ise sadece “*Gelinin kardeşinden*” notunu düşüp üzerini mühürlür. Sonra da elindeki mektubu girişte teslim edip kendinden emin bir vaziyette içeri girer. Kâğıt üzerindeki mührün henüz vurulduğunu gören hacipler “*Bu mektup az önce yazılmış*” deyince tufeyli “*Haklısınız*” der “*lakin size daha tuhaf olanını söyleyeyim: Mektubu gönderen zatın o kadar acelesi vardı ki kâğıda iki cümle bile karalamaya fırsatı olmadı!*”⁵²

Öte yandan bir tufeyli için “bedava” yemek kadar ondan maksimum seviyede istifade edebilmek de önemlidir. Bu bağlamda eserde aktarılan bir anekdotta tufeyli karakterindeki bu tamahkârlığın neden olduğu kaygı, bazı fiziksel değişimlere sebebiyet verecek boyutlarda tasvir edilmiştir.⁵³

el-Beşâir ve'z-zehâir'de yer alan kimi anekdotlarda ise tufeyli karakterinin yemeklere davetsizce katılmasının bir takım eleştirilere konu olduğu, gittiği her mekânda bu kötü haslet onun yüzüne vurulduğu görülmektedir. Ne var ki tatfil

⁴⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. III, s. 176; c. V, s. 72.

⁵⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. III, ss. 38-39.

⁵¹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. II, ss. 96-97.

⁵² Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. V, s. 110-111.

⁵³ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. V, s. 72.

mesleğinde profesyonelleşen tufeyli için söz konusu tenkitlerin hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur. Zira bu meslek erbabı, avantacılığın ilkelerini uygulamada her zaman kendince mantıklı ve haklı gerekçeler üretebilmiş, üstelik kullandığı dil ve retorik sayesinde de eleştirileri mizah potasında etkisiz hale getirebilmiştir:

Tufeylinin birini izlediği avantacılık yolu sebebiyle kınayıp azarlamaya kalkmuşlar. Onunsa sığındığı mazeret şu olmuş: *"Hâneler içlerine girilsin diye inşa edilir, sofralar da yemek yenilsin diye kurulur. Ayrıca hane sahibi asık suratlı diye ben niye keyfimi kaçırıp güleç bir eda ile sofraya kurulmayayım ki?!"*⁵⁴

1.5. Kadılar

İnsanlar arasında cereyan eden ihtilafların çözümünde merci olma rolüne sahip olan kadılar, adaletin temini ve hakların zayı olmaması için görev yapan hukuk adamlarıydı. Meslekler hiyerarşisinde üst düzeyde yer alan bu saygın işi Arap hukuk tarihinde birçok seçkin simanın icra ettiği görülmektedir.⁵⁵ Öte yandan bilhassa hicri II. ve III. yüzyıldan itibaren işinin ehli zeki kadıların ilginç problem çözümüleme yetenekleri Arap nüktedanların dikkatini çekmiş ve yarı mizahî hüviyet arz eden rivayet malzemesinin bir bölümü nevâdir koleksiyonlarında *نَوَادِرُ الْقَضَاةِ* ya da *أَخْبَارُ الْقَضَاةِ* gibi başlıklar altında bir araya getirilmiştir.⁵⁶

Tevhîdî de kaynaklarda genellikle *القاضي* (çoğ. *القضاة*) olarak zikredilen bu zümreye dair hatırı sayılır bir nevâdir malzemesini, eserinin hemen hemen tüm ciltlerine makul oranlarda dağıtarak aktarmıştır. Ayrıca, kadılık yapmanın dünya ve ahiretteki zorluk ve sıkıntıları, kadılardan ilk defa rüşvet alanın kimliği, fakihlere sorulan tuhaf sorular, bazı kadıların göreve getirildiğindeki yaşları vb. ansiklopedik bilgilere de bu hacimli kitabında yer vermiştir. Yine eserde Basra, Humus, Merv ve

⁵⁴ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. IX, ss. 41-42.

⁵⁵ Geniş bilgi için bk. el-Kindî, Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb, *el-Vülât ve'l-kuĥât*, tahk. Muhammed Hasen İsmâil- Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

⁵⁶ Bu müelliflere ve eserlerine örnek olarak şunları verebiliriz: Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Ĥalef, *Aĥbârü'l-kuĥât*, tahk. Abdülaziz Mustafa el-Merâġî, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1. Baskı, b.y., 1947; Âbi, *Nesrî'l-d-dür*, c. IV, s. 213; ez- Zemaĥşerî, Ebû'l-Kâsım, *Rebî'u'l-ebırâr ve nuşûşü'l-ahyâr*, Müessesetü'l-E'lemî, 1. Baskı, Beyrut, 1991, c. IV, s. 305.

Bağdat gibi sosyo-kültürel açıdan zamanlarının câzibe merkezi olan ve kadınların görev icra ettikleri önemli şehirlerin isimlerine de sıklıkla rastlanır.⁵⁷

*el-Beşâir ve'z-zehâir'*de kadınlara dair özellikle mizahî tonda aktarılan hikâyelerin pek çoğunda girizgâhlar Arapça “*davalaşmak, olayı mahkemeye taşımak*” anlamına gelen “*اِخْتَصَمَ إِلَى*”, “*اِحْتَكَمَ إِلَى*”, “*تَخَاصَمَ*” ve “*تَقَدَّمَ رَجُلٌ وَامْرَأَتُهُ إِلَى*” gibi bir takım kalıp ifadelerle başlamakta ve kendi dönemlerinin önemli hukuk simalarının isimleri sarahaten zikredilmektedir.

Eserde yer alan kadı hikâyelerinin bir kısmında tanık sıfatıyla mahkemeye başvurma düşüncesinde olan şahıslara çıkartılan bir takım suni engellerden bahsedilir. Tanık olacak kişide aranacak şartlarda asgari müşterekler olmakla birlikte çoğu zaman öznel bazı kriterler öne sürülmekte ya da kimi zaman sudan gerekçelerle(!)⁵⁸ şahitlik reddedilmektedir. Hatta bu durum o kadar yaygındır ki toplumsal hayatı iyi gözlemleyen bazı insanlar: “*Eğer bir topluluğun kadı efendinin huzurundan ‘Biz ancak bilip gördüğümüze tanıklık ettik’ (Yûsuf 12/81) âyetini okuyarak çıktıklarını görürsen bil ki onların şahitlikleri kabul edilmemiştir*”⁵⁹ şeklinde bir genellemede bile bulunmuşlardır. Tanıklık yapma haklarının kadı tarafından gasp edildiğini düşünen bu zevatla kadı efendi arasında geçen mücadele de mizahî açıdan ortaya komik durumların çıkmasına zemin teşkil etmiştir. Güzel bir örnek şöyledir:

Bir topluluk Kadı İbn Şübrüme'nin yanında içerisinde hurma ağaçları bulunan ve anlaşmazlık sebebi olmuş bir arazi ile ilgili tanıklık etmek istemişler. Kadı onlara “*Söyleyin bakalım bu arazinin içerisinde kaç adet hurma ağacı var?*” diye sürpriz bir soru sormuş. Adamlar bilmediklerini ifade edince de İbn Şübrüme şahitliklerini reddetmiş. Bunun üzerine içlerindeki kurnazlardan biri “*Kadı efendi!*” demiş “*Siz de otuz yıldır şu mescitte davalara bakan biri olarak acaba içeride kaç sütun olduğunu biliyor musunuz?*” demiş. Bu haklı itiraz karşısında verilecek cevabı olmayan kadı, adamların şahitliğini mecburen kabul etmiş.⁶⁰

⁵⁷ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. I, s. 81; c. IV, s. 41, 75-76; c. V, s. 196; c. VI, s. 93; c. VII, s. 247.

⁵⁸ Örneğin Kadı Şureyh (ö. 80/699), “*Kendini korumaktan aciz kimse Müslümanların haklarını nasıl koruyabilir ki?!*” diyerek gemiye binen kimselerin şahitliğini kabul etmezdi. Bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. I, s. 212.

⁵⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. IV, s. 154.

⁶⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. III, s. 183.

Bazı anekdotlarda kadınların rüşvet ve iltimasla iş yapmalarına engel olmak için gizli bir kontrol mekanizmasının devreye sokulduğu görülmektedir. Kimi zaman toplumdaki zengin ve prestijli bir kişi⁶¹ kimi zaman da mülki amirin bizzat kendisi nevi şahsına münhasır yöntemlerle kadını denetlemekte bu yolla suiistimallerin önü alınmaya çalışılmaktadır. Nitekim Tevhîdî eserinde, inananlar arasında karşılıklı duaya vesile olan fizyolojik bir hâdisenin (hapşırmanın) bir soruşturma enstrümanına nasıl dönüşebileceğine dair ilginç bir anekdot da aktarmıştır.⁶²

Adaletin gerçek anlamda tesis edilebilmesi için diğerleri gibi, cinsel içerikli davalarda da çekişmeye konu olan mesele kadı efendinin huzurunda herhangi bir utanma ya da sıkılma olmaksızın en ince detaylarına kadar anlatılmaktaydı. Tahmin edileceği üzere bu gibi temalar içeren sayısız şikâyet konulu dava mizahın bu alanına külliyetli miktarda malzeme sağlamıştır. Nitekim *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*'de geçen kadı hikâyelerinin azımsanamayacak bir bölümünü de işte bu mücün edebiyatı kapsamında değerlendirebileceğimiz erotizm çağrışımlı anlatılar oluşturmaktadır.⁶³

1.6. Câriyeler

Köle ve câriyeliliğin tarihi çok eski zamanlara kadar uzanmaktadır. Savaş, ekonomik yoksunluklar vb. gerekçelerle bu müessese insanlık tarihinin her döneminde tecrübe edilen bir vakıa olmuştur. Kadîm Arap toplumunda dönemin sosyal yaşam tarzının bir yansıması olarak birbirinden farklı birçok mekânda hizmet deruhte eden câriye, genelde klasik Arap edebiyatının⁶⁴ özelde de Arap mizahının yoğun ilgisine mazhar olmuş mühim bir figürdür. Nitekim erken dönem müelliflerinden Câhiz'in bu karakter özelinde kaleme aldığı ve kurgusal edebî münâzara türünün en eski örneklerinden sayılan *Müfâĥaretü'l-cevâri ve'l-ġilmân* adlı müstakil bir eseri de bulunmaktadır.⁶⁵

Klasik kaynaklarda evlerin içinde veya dışında farklı hizmet alanlarında istihdam edilen kadın köleler için ekseriya **جَارِيَةٌ** (çoğ. **جَوَارِي**) teriminin, nadiren de **أَمَةٌ**

⁶¹ Buna dair güzel bir örnek için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. V, s. 196.

⁶² Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. V, s. 196.

⁶³ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. I, s. 183; c. II, s. 49; c. IV, s. 75, 76.

⁶⁴ Bu durum klasik Arap edebiyatı için geçerli olduğu gibi modern Arap edebiyatı için de câridir. Daha geniş bilgi için bk. Ethem Demir, "Ali Ahmed Bâkesir'in Romanlarındaki Kadın Karakterlerin Analizi", *Sss Journal*, Vol:4, Issue:18, s. 2018.

⁶⁵ Ramazan Şeşen, "Câhiz", *DİA*, İstanbul, 1993, c. VII, s. 23.

(çoğ. ماء) lafzının kullanıldığı görülmüştür. Edebiyat alanında özellikle efendileriyle yaşadıkları cinsel içerikli komik diyaloglar, eğlence meclislerinde icra ettikleri vazifeler, köle pazarlarında kendilerine zengin bir sahip bulabilmek için ortaya koydukları atraksiyonlar ve efendilerinin zevceleriyle giriştikleri kıskançlık mücadeleleri, cârîye karakterini, mizah üretimine ciddi anlamda katkı sunan bir enstrüman haline getirmiştir.

Tevhîdî de bu renkli figüre dair *el-Beşâir ve'z-zehâir*'inin farklı ciltlerinde yüz yirmiye yakın anekdot zikretmiştir. Seçmiş olduğu hikâyelerde, klasik edebiyat ve mizahtaki tematik zenginliği başarılı bir şekilde yansıtan müellif, aynı zamanda dönemin sosyo-kültürel yaşamı, folklor birikimi ve ticari gelenekleri hakkında da fikir vermektedir. Zira aktarmış olduğu bazı anekdotlardan, tarihi gerçekliği olan köle pazarlarında (سوق النخاسين) cârî olan fiyatları dahi öğrenebilmekteyiz. Nitekim bu kapsamda bazı hikâyelerin, piyasa değerinden daha pahalıya satın alınan cârîyeler üzerinden kurgulandığı görülmektedir:

Bir gün Velîd b. Yezîd başında işlemeli bir sarıkla Halife Abdülmelik b. Hişâm'ın huzuruna girer. Sarık halifenin dikkatini çeker ve Velîd'e onu kaça aldığını sorar. Velîd de 1000 dirheme aldığını söyler. Ancak fiyatı pahalı bulan halife "bir sarık için o kadar para israf değil mi?" diyerek sürpriz bir tepki ortaya koyar. Velîd ise dayanamayarak "Halife Hazretleri" der "Siz en hakir uzvunuz (uçkurunuz) için 20.000 dirheme kıyıp cârîye alırken israf olmuyor da benzeniz en kıymetli uzvum olan başım için 1000 dinara sarık alınca mı israf oluyor?!"⁶⁶

Modern insanın cârîye denilince aklına gelen ilk olgu şüphesiz ki cinsellik olmaktadır. Bu algıya paralel biçimde Tevhîdî'nin eserine aldığı cârîye anekdotlarının da azımsanmayacak bir bölümü erotizm çağrışımlı hikâyelerden oluşmaktadır. Cinsellik vurgusunun yoğun olduğu bu gibi hikâyelerde cârîye figürü söz gelimi, efendisinin iktidarsızlığını ya da cinsel performansındaki zayıflığı bazen alenen bazen de kinayeli bir biçimde ortaya dökülmektedir.⁶⁷ Yine aynı şekilde anekdotların bir bölümünde cârîye, hayâ perdesi yırtılmış, ağzı son derece bozuk (ماجنة) bir mizahî karakter olarak resmedilir. Mesela, kendisine "Bakire misin?" sorusu

⁶⁶ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. III, s. 50.

⁶⁷ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. I, s. 230.

yöneltilen bir câriyenin “Yakın zamana kadar öyleydim çok şükür ki Allah beni o illetten kurtardı!”⁶⁸ cevabı bu kategori içerisinde değerlendirilebilir.

Son olarak câriye karakteri, eserde aktarılan anekdotların çoğunda elinden her iş gelen becerikli kadınlar olarak tasvir edilmektedir. Şüphesiz güzel şarkı söyleyebilme yeteneğinin tüm bunlar içerisinde ayrı bir yeri bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁶⁹

1.7. Muhannesler

Fizyolojik bakımdan erkek olmasına rağmen giyim, kuşam, jest, mimik, hâl, hareket ve konuşmada kadınsı (efeminen) tutumlar sergileyen, günümüz argosuyla “nonoş” sözcüğüyle karşıladığımız figürü tanımlamaktadır. Sözlüklerde **مُحَنِّتٌ** kelimesinin kendisinden türediği **خ-ن-ث** kökünde bulunan “kıvrılma ve çitkırıldımılık” anlamları⁷⁰ da zaten onların bu özelliğini ortaya koymaktadır.

Muhanneslere dair nevâdir malzemesi *edeb* kaynaklarının pek çoğunda dağınık halde bulunmaktadır. Ancak bu nüktelerin, bazı eserlerde (**مِنْ أَحْبَابِ الْمُحَنِّتِينَ**) yahut (**تَوَادِرُ الْمُحَنِّتِينَ**) gibi özel başlıklar altında toplandığı görülür.⁷¹ Genel itibariyle bu kaynaklarda muhannes zümresi daha çok veciz tasvirleri, teşbih sanatındaki yetenekleri, müstehcen jargonları ve hazırcı cevaplıkları ile öne çıkmaktadırlar.

Tevhîdî, muhannes figürüne dair eserinde 40 kadar anekdot aktarmaktadır. Bunların çoğunda hikâyenin kahramanı “Muhannesin biri” şeklinde anonim karakterde takdim edilirken diğer bölümünde ise, Karanful, Delâl, Zehr, Ğusn, ‘Abbâde ve Furfür gibi ilgi çekici özel isimlerin sarahaten zikredildiği görülür. Söz konusu isimlerden **ذَلَال** (Naz), **زَهْر** (Çiçek), **عُصْن** (Dal), **قَرْنِفَل** (Karanfil) gibi olanları kadın cinsinin lefafetini çağrıştırmaya yönüyle ayrıca önem arz etmektedir.⁷²

Muhanneslere dair Tevhîdî'nin aktardığı anekdotların ekseriyetinde tema bu zümrenin ahlaksızlık ve edepsizlikleri üzerinedir. Zaten klasik Arap edebiyatının

⁶⁸ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. II, s. 169.

⁶⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. I, s. 61.

⁷⁰ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü meĥâyîsi'l-luġa*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, c. II, s. 222.

⁷¹ Âbi, *Nesrü'd-dür*, c. V, s. 184; İbn Hamdân, *et-Tezkiretü'l-Ĥamdüniyye*, c. IX, s. 419.

⁷² Günday, *Mizahî Karakterler*, s. 100.

mücün içerikli anlatılarının birçoğunda başrol oynayan muhannesin, fıkralarının çoğunda müstehcen unsurlar barındıran *el-Beşâir ve'z-zehâir*'e ait rivayetlerde de aynı özellikleri yansıtması hiç şaşırtıcı değildir.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre muhannes zümresi, bir satışta durumunda ahlaksız tabiatlarının kendilerine sunduğu türlü imkânlarla muhataba en sert yanıtı verebilecek potansiyele sahipti. Nitekim Tevhîdî'nin bir anekdotun ardından yaptığı aşağıdaki yorumda muhanneslerin bu özelliğine dikkat çekilmiştir:

Kadınların (hiç beklenmedik) ürkütücü cevapları vardır. Keza, (hilkatçe) onlara benzediklerinden muhanneslerin dilinden de sakınmak gerekir.⁷³

Muhannes kadın cinsine dair hususiyetleri hem ruhen hem bedenen o kadar benimseyip içselleştirmiştir ki bazen onu gerçek bir kadından ayırt etmek mümkün olamamaktadır. Tevhîdî eserine bu tespiti destekler mahiyette uzunca bir anekdot aktarmayı da ihmal etmemiştir.⁷⁴ Öte yandan muhanneslerin iyi bir müzik becerisine sahip oldukları, bu nedenle de zaman zaman sultan ve emirlerce saraya davet edildikleri ve sanatın icrasındaki performanslarına göre hediye ve bahşiş aldıkları da eserde aktarılan bilgiler arasındadır.⁷⁵

1.8. Dilenciler

İster gerçek bir ihtiyaçtan isterse de bir kazanç yolu haline getirilmesinden kaynaklansın dilencilik, bugün olduğu gibi kadim Arap toplumunda da sosyal bir vakıa idi. Meseleye dilenme gerekçelerinden sarf-ı nazar edilerek bakıldığında bu zümrenin temel olarak yaptığı iş halkın merhamet ve yardımseverliğinden istifade ederek menfaat elde etme şeklinde özetlenebilir. Esasen dilenme olgusunu edebiyatın konusu yapan da el açan şahsın, insanlardaki merhamet damarını ince ince sızlatırken ortaya koyduğu performanstır.⁷⁶

Klasik kaynaklarda dilenciye ifade sadedinde birçok farklı sözcük kullanılmakla birlikte سأل (istedi, talep etti, sordu) fiilinin ism-i fâili olan (سائل) çoğ.

⁷³ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. II, s. 43.

⁷⁴ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. IV, s. 221.

⁷⁵ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. III, s. 62.

⁷⁶ Güntekin, Reşat Nuri, *Miskinler Tekkesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, ts., s. 73.

(سؤال) teriminin daha ziyade tercih edildiği görülmektedir. Keza aynı kökten türemiş olan (مَسْئُولٌ çoğ. مَسْئُولُونَ) terimine de anekdotlarda sıklıkla rastlanmaktadır.⁷⁷

Dikkat çekici dilenme stratejileri, çeşitli ajitasyon teknikleri, başvurdukları komik üslup ve jargon, hane sahipleriyle girdikleri şaşırtıcı diyaloglar ve genel olarak sergiledikleri performans dilenci figürünün *edeb* literatüründe zengin bir tematik yelpaze içinde işlenmesine olanak sağlamıştır. Bu sebeple erken dönemlerden itibaren dilencilere dair edebî malzemenin, Câhiz'e nispet edilen *Kitâbü ĥiyeli'l-mükeddîn* gibi bazı eserlerde derlendiğine tanık olmaktadır.⁷⁸ Ne var ki söz konusu eser günümüze kadar ulaşamamıştır. Fakat Câhiz, *el-Buĥalâ*'sında ve diğer eserlerinde kendi dönemindeki dilencilerden edebî bir üslupla bahsederek "Edebü'l-Küdye" adı verilen ve içerisinde dilencililiğin savunulup övüldüğü bir edebî türün de ilk temsilcisi olmuştur. Nitekim bu edebiyat daha sonraları Bed'üzzemân el-Hemedânî (ö. 398/1008) ve onun başarılı takipçisi Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Maĥâmât*'larıyla zirve noktaya ulaşmıştır.⁷⁹

Tevhîdî eserinde dilenci karakterine 17 anekdotla yer vermiş ve mizah kaynaklarında değinilen tematik çeşitliliği eserinde olabildiğince yansıtmaya çalışmıştır. Kitapta yer alan dilenci anekdotlarının pek çoğu kısa pasajlar halinde olmasına rağmen içerisinde mistik unsurlar barındıran ve "*Dilenciyi kovan gün gelir kendi dilenir*" ana fikrini işleyen bir anekdotun yaklaşık iki sayfa sürmesi dikkate değerdir.⁸⁰

Kişilerin dini duygularını istismar ederek bir şeyler elde etmek dilencililiğin en bilindik işe yarar yöntemlerinden biridir. Bu yönüyle dinin temel referansları olan âyet ve hadislerin yahut ta muhtevasında mistik unsurlar barındıran edebî üslupla kurgulanmış, acındırma niteliği yüksek cümlelerin de amaca hizmet edecek tarzda kullanımı bu edebiyatın genel karakterini oluşturmaktadır. Nitekim gelen geçene el açan bir bedevînin kurduğu şu cümle, mukaddesatın dilencililiğe alet edilmesinin

⁷⁷ Günday, *Mizahî Karakterler*, ss. 211-212.

⁷⁸ Ali Toksarı, "Dilencilik", *DİA*, İstanbul, 1994, c. IX, s. 298.

⁷⁹ Yusuf Doğan, "Meşhur Arap Edibi Amr b. Osman Câhiz'in (ö. 255/869) El-Buĥalâ (Cimriler) Adlı Eserinde Abbâsî Dönemi Dilencililiği ve Dilencileri", *Bir Kent Sorunu: Dilencilik Sempozyumu*, haz. Suvat Parin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Zabıta Daire Başkanlığı, İstanbul, 2009, ss. 510-511.

⁸⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. VIII, ss. 89-90.

tipik bir örneğidir: “Allah’ın yurdunda komşunuz, kitabında kardeşiniz olan, ayrıca O’nun fazlı kereminden talepte bulunan şu garibe bir yardım eden yok mu?”⁸¹

Dilencilerden bir kısmı cami avlusu ya da şehir meydanı gibi işlek güzergâhlara konuşlanıp icrayı faaliyet ederken diğer bir kısmı bu iş için hane hane dolaşmayı tercih etmekteydi. Edebiyat cephesinden bakıldığında kapı kapı gezerek ifa edilen dilencilik mesleğinin mizah üretimine yapacağı hizmet aşikârdır. İşte bu noktayı gayet iyi fark eden Tevhîdî, dilenci-ev sahibi diyaloglarına dair aktardığı 8 komik fıkra ile klasik mizah müktesebatına önemli katkılar sunmuştur.

Sözü edilen anekdotların girizgâh kısımlarında genellikle dilenci tarafından “Ey bu hanenin iyiliksever sakinleri!” ya da “Ey Allah katındaki sevaplara talip olanlar!” şeklinde motive edici hitaplar kullanılmaktadır. Ancak bunların her zaman işe yaradığını söylemek zordur. O nedenle *el-Beşâir ve’z-zehâir*’de yer alan anekdotların bir bölümünde, eli boş çevrildiği için hüsrana uğrayan dilenci karakteri tasvir edilir. Yine de son tahlilde komikliği sağlayan asıl unsurun dilencinin hakaretâmiz ifadeleri olduğu dikkat çekmektedir. Bir örnek şöyledir:

Bedevînin biri dilenmek üzere bir hanenin kapısına dikilmiş. Tam talep faslına geçecekken içeriden “Evede kimse yok” sesi duyulmuş. Öfkelenen dilenci dayanamayıp “Hoş” demiş “zaten adam olaydın içeride biri olurdu!”⁸²

1.9. Çirkinler

Hiciv türünün belki de en ilkel formu olan yaratılıştan gelen çirkinlikler üzerinden yapılan taşlamalar klasik Arap edebiyatının nesir ve nazım branşlarında karşımıza sıkça çıkan temalardandır. Çirkinlerin hicvedilmesinde özellikle Cemmâz (ö. 242/857), Ebü'l-Aynâ (ö. 283/896) ve kendisi de tescilli bir çirkin olan ve Tevhîdî’nin üslup itibarıyla takipçisi olduğu Câhîz gibi bazı isimlerin sivrildiği görülmektedir.⁸³

Tevhîdî de *el-Beşâir ve’z-zehâir*’de klasik mizahın bu önemli figürüne 10 küsur anekdotla yer vermiştir. Bu hikâyelerin girizgâhlarında genellikle “çirkin, tipsiz, suratsız” gibi anlamlara gelen *دِيمِم* ve *فَيْسِحْ* kelimeleri kullanılmaktadır.

⁸¹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, c. I, s. 16.

⁸² Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, c. IV, s. 32.

⁸³ Günday, *Mizahî Karakterler*, s. 48.

Bazı imgelerle çirkinler arasında kurulan benzetme ilişkisinin onları mizaha elverişli bir figür haline getirdiği söylenebilir. Nitekim bu meyanda ortaya konan edebî ürünlerde genellikle Cehennem⁸⁴, cin⁸⁵ ve şeytan⁸⁶ gibi bir takım metafizik unsurların teşbihe konu edildiği görülmektedir. Tevhîdî de çirkin tipinin, zihindeki kötü çağrışımı nedeniyle Cehennem'e benzetildiği bir anekdot örneğine eserinde yer vermiştir:

Muhannesin biri çirkin suratlı bir adamı görünce hemen şöyle bir benzetmede bulunmuş: *"Dostum! Senin şu suratın var ya sanki dünyadakiler görüp ibret alsın diye Cehennemden çıkarılmış bir numunedir."*⁸⁷

Görücü usulü evliliğin yaygın olduğu ve kadınların peçe ile yüzlerini örttüğü geleneksel toplumlarda damat çoğu kez gelin adayını ancak zıfafa görebilmekteydi. Bu da gelin adayının güzelliğini yahut çirkinliğini tamamen şans faktörüne bağlı hale getiriyor ve ilk karşılaşmada büyük sürprizlerin yaşanmasına sebebiyet veriyordu. İşte böyle bir olgunun varlığı klasik Arap edebiyatı koleksiyonlarında güldürü değeri yüksek anekdotların ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir. Nitekim Tevhîdî de eserine bu minvalde iki adet anekdot derç etmeyi ihmal etmemiştir.⁸⁸ Ayrıca çirkinlik temasının ele alındığı mizah ürünlerinde bu mecraza malzeme sağlayan en iyi enstrümanın karı-koca diyalogları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Eserde bu kategoriye de dâhil edebileceğimiz bir örnek bulunmaktadır:

'İmrân b. Hıttân'ın pek asil, yüzü ve huyu güzel bir hatunu varmış. 'İmrân ise aksine kısa boylu ve çirkin suratlı bir adammış. Bir gün hanımı *"Kocacığım, biliyor musun sen ve ben kesin cennetliğiz"* demiş. 'İmrân şaşırıp *"Bunu da nereden çıkardın hatun?"* diye sorunca hanımı açıklamış: *"Çünkü senin nasibine benim gibi bir dilber düştü sen de şükrettin; benim payıma ise senin gibi bir tıpsız düştü ben de buna sabrettim. Meşhur hadisi hatırlasana: "Sabreden de şükreden de cennettedir!"*⁸⁹

⁸⁴ Âbî, *Neşrü'd-dür*, c.V, s. 186; İbn Hâmdûn, *et-Tezkiretü'l-Hâmdûniyye*, c. IX, s. 419.

⁸⁵ İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1983, c. VIII, s. 136.

⁸⁶ Ebû Hilâl, *el-Askerî, Kitâbü's-şimâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebü'l-Fağl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Unşuriyye, Beyrut, 1998, s. 50; İbnü'l-Cevzî, *Ah̄bârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Cânî, Dâru İbn Hâzm, 1. Baskı, Beyrut, 1988, s. 93.

⁸⁷ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. IV, s. 44.

⁸⁸ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. IV, s. 154; c. V, s. 28.

⁸⁹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. V, s. 54.

Yine *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de yer alan bazı anekdotlarda, özensizlik ve kişisel bakımın ihmalinden dolayı sonradan ortaya çıkan ve estetik görünümü bozan durumlar eleştiri konusu yapıldığı gibi⁹⁰ yaşın ilerlemesiyle birlikte vücutta arız olan fiziksel deformasyonlar da çirkinlik teması bağlamında hicve konu edilmiştir.⁹¹

2. Popüler Mizahî Şahsiyetler

Klasik Arap edebiyatında nükte, latife ve şakalarıyla meşhur olmuş ve insanları anlattıkları hikâyelerle güldürmeyi başaran pek çok isme rastlanmaktadır.⁹² Bizim de bu başlık altında tanıtmaya çalışacağımız mizahî şahsiyetler *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de kendisine diğerlerine nazaran daha fazla yer verilen birkaç isimden oluşmaktadır. Esasen bu kısa listeye onlarca başka nüktedan da ilave edilebilir. Ne var ki bu araştırmada kıstas olarak rivayet sayısı ve çeşitliliğini dikkate almak suretiyle bir sınırlamaya gitmek durumundayız. Dolayısıyla aşağıda, en meşhur ve anekdot sayısı en ziyâde olan şahsiyetlere kronolojik sıra takip edilmek suretiyle değinilecektir.

2.1. Müzebbid

Emevî-Abbâsî geçiş dönemi nüktedanlarından biri olan Ebû İshâk Müzebbid⁹³ el-Medî'nin (ö. 114/732) biyografisine dair klasik terâcim ve nevâdir kaynaklarında oldukça sınırlı bir bilgi malzemesi mevcuttur. Onun hayatı ve mizahçı kişiliği hakkındaki detaylar, *edeb* kaynaklarında mevcut olan anekdotların incelenmesi suretiyle ancak elde edilebilmektedir.

Müzebbid hakkında erken dönemlerde telif edilmiş müstakil bir çalışmaya rastlamamaktayız. Modern dönemde ise Arap âleminde sadece Gâlib 'Anâbise tarafından yapılan bir makale incelemesi mevcuttur.⁹⁴ Türk akademi çevrelerinde ise yakın zamanlarda bu nüktedanın hayatı ve mizahî kişiliğine dair Şener Şahin

⁹⁰ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. VIII, s. 31.

⁹¹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. IV, s. 227.

⁹² Riyâd Kuzayha, *el-Fükâhe fi'l-edebi'l-Endeliüsî*, el-Mektebetü'l- 'Aşriyye, Beyrut, 2011, s.78.

⁹³ Bu nüktedanın ismi hususunda farklı kaynaklarda مُزَيْدٌ , مُزَيْدٌ , مُزَيْدٌ ve مُزَيْدٌ gibi muhtelif okunuş biçimlerine rastlanmaktadır. Ancak alem (özel) isimlerin sahih imlâsına bilhassa önem veren terâcim müellifleri ve sözlükçüler, nüktedanımızın adının doğru zaptının "muhaddis" vezninde yani مُزَيْدٌ olarak kaydedilmesinde ısrarcıdırlar. Bk. Şener Şahin, "Nevâdir Malzemesinden Hareketle Bir Biyografi İnşası Denemesi: "Müzebbid el-Medîni" Örneği: Hayatı-Mizahı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2018, sayı: 2, s. 104.

⁹⁴ Gâlib 'Anâbise, "Nevâdir Müzebbid el-Medîni: beyne'l-müsteve'l-edebiy-yi'-ş-şa'biyyi'l- latîf ve'l-müsteve'l-bezî", *Mecelletü'l-mecma'*, 2010, sayı: 2, s. 161-187.

tarafından kapsamlı bir makale çalışması yapılmıştır. Söz konusu incelemede klasik nevâdir kaynakları taranmak suretiyle Müzebbid'e dair yüz kadar anekdot tespit edilmiştir.⁹⁵

Müstehcen içerikli fıkralar anlatma hususundaki yetkinliği dolayısıyla edepsizler kadrosu içerisinde değerlendirilen Müzebbid'e dair *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*'de 30 kadar anekdot yer almaktadır. Bu sayı Şahin'in ortaya koyduğu rakamla kıyaslandığında yaklaşık üçte birlik bir orana tekabül etmektedir. Söz konusu rivayetlerden bir kısmının sadece *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*'de yer alıyor olması ise bu rivayetleri orijinallik bakımından değerli kılmaktadır.⁹⁶

Muzebbid'in anekdotlarına yer veren kaynakların genelinden anlaşıldığı kadarıyla Müzebbid; karısıyla geçinemeyen, ağzı bozuk, hırçın, her durumdan müstehcen bir yorum çıkarabilen ama yeri geldiğinde gündelik diyaloglarının arasına bile Kur'ân âyetlerini yerleştirmede mahir sıra dışı bir nüktedan portresi çizmektedir. Ayrıca Müzebbid anekdotlarının kâhir ekseriyetinde belirgin bir mücûn kendisini hissettirmektedir ki, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*'de ona dair aktarılan rivayetlerin hâkim rengi de budur.

Eserde, muhtemelen karısı ile yaşadığı kavga ve sürtüşmeler sebebiyle kendini içki âlemlerine attığı görülen Müzebbid'in yine bu gerekçeyle çeşitli gönül maceralarına sürüklendiği de olmuştur. Bu bağlamda aktarılan anekdot örneklerinden birinde, cürmü meşhut halde yabancı bir kadınla yakalanan Müzebbid'in kıvrak zekasını devreye sokarak ortaya koyduğu savunma stratejisi dikkate değerdir:

Muzebbid'i bir kadınla halvet halinde yakalayan arkadaşları “*Yabancı hatunla ne işin olur senin, Müzebbid?!*” diye kendisini sıkıştırmaya kalkmış. Müzebbid'in yanıtı “*Bir cima meselesi vardı da onu müzakere ediyorduk*” olmuş.⁹⁷

Ayrıca Tevhîdî eserinde, Müzebbid'in hanımını dizginlemek ya da onu rencide etmek amacıyla yerli yersiz talak kozuna başvurmasına ve hukuki sonuçlar

⁹⁵ Şahin, “Nevâdir Malzemesinden Hareketle Bir Biyografi İnşası Denemesi: “Müzebbid el-Medîni” Örneği: Hayatı-Mizah”, s. 103.

⁹⁶ Bu minvalde örnekler için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. II, s. 37; c. III, s. 182; c. VI, s. 197.

⁹⁷ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. VI, s. 198.

doğuran böylesine ciddi bir mevzuyu nasıl sulandırdığına dair de örnek vermeyi ihmal etmemiştir:

Bir gün karısını merdivenden yukarı çıkarken gören Müzebbid sıralamaya başlamış: “Çıkarsan boşsun; inersen boşsun, yerinde durursan da boşsun!” Bu sözleri işiten zeki kadın hiç duraksamadan kendisini birkaç basamaklık yükseklikten kocasının kollarına bırakmış. Böylelikle umduğuna nail olan Müzebbid ise hemen şöyle bir iltifatta bulunmuş: “*Vallahi hanım, İmam Mâlik bugün ölse hiç şüphem yok ki Medine ahalisi müşküllerini halletmek için doğrudan sana gelecektir!*”⁹⁸

2.2. Eş’ab

Emsâl kitaplarında “Eş’ab’dan daha tamahkâr” (أَطْمَعُ مِنْ أَشْعَبِ)⁹⁹ Arap atasözüyle (darb-ı meseliyle) kendisine yer edinen bu meşhur nüktedan, İslam medeniyetinin erken dönemlerinde Medine’de yaşamıştır. Terâcim ve edeb kaynaklarında tam adı Eş’ab b. Cübeyr (ö. 154/771) olarak kayıtlıdır. Keza Hz. Osman zamanında doğduğu, sahâbi Abdullah b. Zübeyr’in (ö. 63/692) mevlâsı (azatlı köle) olduğu, uzun bir ömür yaşadktan sonra Bağdat’a göç ettiği, ahir ömründe tekrar Medine’ye dönüp orada vefat ettiği de aktarılan bilgiler arasındadır.¹⁰⁰

Müslüman-Arap mizahının en popüler figürlerinden Eş’ab’ın tarihsel şahsiyetinin yanı sıra müteakip asırlar içerisinde kazandığı efsanevi bir yönü de bulunmaktadır. Konuya ilişkin olarak *Humor in Early Islam* (Erken İslam’da Mizah) adıyla bir monografi kaleme alan Alman asıllı Amerikan müsteşrik Franz Rozenhal (1914-2003), Eş’ab’ın tarihsel ve efsanevi kişiliğine dair önemli yorum ve tespitlerde bulunurken, eserin sonuna 161 adet Eş’ab anekdotunun tercümesini koymayı da ihmal etmemiştir.¹⁰¹

⁹⁸ Tevhîdi, *el-Beşâir ve’z-zeğâir*, c. VI, s. 58.

⁹⁹ Askerî, *Cemheratü’l-emşâl*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, ts., c. II, s. 25; Zemaşşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Müstakşâ fi emşâli’l-Arab*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1987, c. I, s. 224; el-Meydânî, Ebü’l-Fağl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *Mecma’u’l-emşâl*, nşr. Naîm Hüseyin Zerzûr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, c. I, s. 550.

¹⁰⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c. VII, s. 37.

¹⁰¹ Detay için bk. Franz, Rozenhal, *Erken İslam’da Mizah (Humour in Early Islam)*, çev. Ahmet Arslan, İris Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 1997.

Açgözlülüğü dillere destan olan Eş'ab'ın klasik *edeb* kaynaklarında yer alan anekdotları incelendiğinde, birbirinden farklı özellikleri bünyesinde barındıran çok yönlü bir nüktedan portresiyle karşılaşmaktayız. Zira o, kâh sosyal prestij ve maddi menfaat için fırsat kollayan tipik bir oportünist, kâh bin bir zorlukla elde ettiği servetini kimseye kaptırmamakta kararlılık gösteren iflah olmaz bir cimri, kâh dini kural ve ritüellerin dahi şakalarından payını aldığı bir lakaydi, kâh da hoşlanmadığı insanları zemmetmede edep dışı üsluplara başvuran keskin dilli bir hiciv erbabı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tevhîdî Arap mizahının bu popüler kahramanına dair *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de yalnızca 8 adet anekdot aktarmıştır. Bu durum Eş'ab hikâyelerine dair diğer *edeb* kaynaklarındaki sayısal durum ve tematik zenginlik dikkate alındığında şaşırtıcıdır. Kanaatimizce bunun muhtemel birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki Tevhîdî'nin *el-Beşâir ve'z-zehâir*'i telif etmede izlediği yöntemle ilişkindir. Eserini, hasbel kader karşısına çıkan rivayetleri uzun bir zaman diliminde derleyip kayda geçirmek suretiyle oluşturan müellif, ihtimal ki bu süreçte fazlaca Eş'ab anekdotuna tesadüf etmemiştir. Bundan daha önemli ve makul görünen bir sebep ise, *edeb* koleksiyonlarında Eş'ab'a nispetle aktarılan birçok anekdotun, *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de, farklı hikâye kahramanlarına nispet edilen varyantlarının yer almasıdır.¹⁰²

Klasik mizah kaynaklarının pek çoğu (مَا بَلَغَ مِنْ طَمَعِكَ؟) "Açgözlülüğün ne seviyeye ulaştı, ey Eş'ab?" klişesine onun tarafından verilen komik cevaplara yer vermiştir. Tevhîdî'nin de bu soru-cevap diyaloguna bigâne kalmadığı, eserine derç ettiği iki anekdotla ilgili geleneği sürdürdüğü görülmektedir:

Bir gün adamın biri Eş'ab'a gelerek "Tamahkârlığın hangi boyutlara dayandı, Eş'ab?" diye sormuş. Eş'ab hemen "Kesin bir iyilik yapma planın var ki bana bu soruyu soruyorsun!" cevabını vermiş.¹⁰³

Yine bir gün Eş'ab'a "Açgözlülüğün ne noktada?" denilmiş. Şöyle yanıtlamış: "Komşumun bahçesinde duman tütmeye göreyim, hemen tirit ikramı yapılacağı umarak boş bir kâseye ekmek doğramaya başladım!"¹⁰⁴

¹⁰² Söz gelimi *el-İkdü'l-ferîd*, ve *el-Müstetraf*'in ittifakla başkahramanını Eş'ab olarak verdikleri bir anekdotu Tevhîdî *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de Müzebbid'e nispet etmektedir. Bk. el-İbşîhî, Ebû'l-Feth Bahâüddin Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Mahallî, *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf*, 'Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut, 1998, c. I, s. 404; İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, c. VII, s. 237; Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. III, s. 161.

¹⁰³ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. IV, s. 49.

Ayrıca eserde Nasreddin Hoca'nın meşhur "Kazan doğurdu" fıkrasının orijinal hali olduğunu düşündüğümüz bir Eş'ab anekdotu da mevcuttur.¹⁰⁵

2.3. Cuḥâ

Hicri I. asrın sonlarıyla II. asrın başlarında Kûfe'de yaşadığı tahmin edilen meşhur Arap nüktedanının hayatı ve ailesi hakkında yeterli, net bilgiler bulunmamakla birlikte, mizah klasikleri bünyesinde çok sayıda fıkrasına rastlanmaktadır. *Neşrü'd-dür* müellifi Âbî (ö. 421/1030), Câhiẓ'den rivayetle isminin Nûh olduğunu aktarsa da¹⁰⁶ diğer klasik kaynakların çoğunda Cuḥâ'nın adı Düceyn b. Şâbit, künyesi ise Ebû'l-Ġusn şeklinde kaydedilmiştir.¹⁰⁷ 100 yaşından fazla yaşadığı, Halife Ebû Câ'fer el-Manşûr (ö. 158/775) dönemini gördüğü de aktarılan bilgiler arasındadır. Bütün bu bilgilerden hareketle Cuḥâ'nın Emevî-Abbâsî geçiş döneminde yaşamış tarihi bir şahsiyet olduğu söylenebilir.¹⁰⁸

Cuḥâ figürü etrafında yapılan bazı çalışmalar, bu popüler nüktedanın birçok farklı kültürde değişik isimler altında var olan simgesel bir fıkra kahramanı olduğu yönündedir.¹⁰⁹ Söz gelimi Arapların Cuḥâ el-Arabî'si ve Türklerin Nasreddin Hoca'sı birçok açıdan benzerlikler göstermekte sadece yerel bazı unsurlarda ayrışmalar dikkati çekmektedir.¹¹⁰ Ancak farklı coğrafyaların kültürel mirasındaki mevcut ortak paydalar, kahramanımızın tarihin belirli bir kesitinde yaşamış reel bir şahsiyet olduğu tespitiyle çelişmez. Tam tersine, bu müşterek unsurların mizahın evrensel yönünü ortaya koyan önemli göstergelerden biri olduğu gerçeğini teyit eder.¹¹¹

Klasik Arap kaynakları Cuḥâ karakterini daha ziyade saflık ve ahmaklığı ile öne çıkarmaktadır. Bu konuda emsal kitapları (أَحْمَقُ مِنْ جَا) "Cuḥâ'dan da ahmak"

¹⁰⁴ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. VII, s. 182.

¹⁰⁵ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. V, s. 195.

¹⁰⁶ Âbî, *Neşrü'd-dür*, c. V, s. 207.

¹⁰⁷ Hüseyin Tural, "Cuḥâ", *DİA.*, İstanbul, 1993, c. VIII, s. 15.

¹⁰⁸ Muhammed Receb en-Neccâr, *Cuḥâ el-Arabî*, el-Meclisü'l-Vaḥanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, Kuveyt, 1978, s. 18.

¹⁰⁹ Jean Déjeux, "Cuḥa ve Nâdire", s. 27.

¹¹⁰ Bu konuda yapılmış bir makale çalışması için bk. Yakup Civelek, "Türk ve Arap Folklorunda Nasrettin Hoca ve Cuḥâ El-Arabî Karakteri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2005, sayı: 26, ss. 143-156.

¹¹¹ Nitekim bu hususta, ünlü Arap edebiyatçısı 'Abbâs Maḥmûd el-'Akkâd tarafından yapılan bir çalışmada, gülmenin felsefesi üzerinde durulmuş, ardından farklı millet ve kültürlerden olmalarına rağmen insanları gülme paydasında birleştiren kimi fıkra kahramanlarına temas edilerek bunlar içerisinde en popüler olan Cuḥâ'ya dair örnekler tahlil edilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. 'Abbâs Maḥmûd el-'Akkâd, *Cuḥâ ed-Dâhik ve'l-mudhik*, Müessesetü Hindâvî, Kâhire, 2013.

şeklinde popüler bir darb-ı mesele yer verirler.¹¹² Tevhîdî de eserinin farklı ciltlerinde dağınık halde bu ünlü fıkra kahramanına nispet edilen toplam 23 adet anekdot aktarmaktadır. Tüm bu Cuĥâ hikâyelerinin ana mihveri onun ahmakça söz, tavır ve davranışları etrafında dönmektedir. Keza bu nükte yekününün yarıya yakınında özellikle annesi ile yaşadığı komik diyalog ve sahnelerin öne çıktığı görülür. Bu durum, genel olarak ahmak hikâyelerinde ana-oğul ilişkilerinin standart bir motif olduğu yönündeki tezi destekler mahiyettedir.¹¹³ Buna karşın Tevhîdî, diğer edeb kaynaklarının yoğun bir şekilde yer verdiği Cuĥâ ve karısı arasındaki mizahî polemiklere ise eserinde sadece bir örnek vermekle yetinmiştir.¹¹⁴

Bir dizi el-Beşâir ve'z-zeĥâir anekdotu, Cuĥâ'nın mezarlıklarda yahut cenaze merasimlerinde ortamın duygusal atmosferine hâle getirecek türden sarf ettiği söz ve davranışlardan bahsetmektedir.¹¹⁵ Esasen Cuĥâ'nın kimi hikâyelerinde, ölüm gibi ciddi bir konuya mizahî perspektiften yaklaşırken sergilediği düz mantık gerçekten düşündürücüdür:

Bir gün Cuĥâ, kocasının mezarı başında ağıt yakan bir kadıncağıza tesadüf etmiş. Haline acıyıp yanına varmış ve “Allah rahmet eylesin bacım, kocan sağlığında ne iş yapardı, merak ettim” diye sormuş. Kadın ağlamaklı bir eda ile “mezar kazıcısıydı” deyince “O zaman kusura bakma bacım” diye parlanmış Cuĥâ: Demek o kavad kocan şu sözden hiç ibret almamış; Başkasının kuyusunu kazan gün olur o kuyuya kendi düşer!¹¹⁶

Eserde yer alan nüktelerin geneli, dediğimiz gibi, Cuĥâ'nın saflığı üzerine kurgulanmışsa da birkaç fıkrada onun dini kültür ve müktesebata olan vukufiyetini gösteren izlere de rastlanmaktadır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla, edeb kaynaklarından sadece Tevhîdî'nin el-Beşâir ve'z-zeĥâir'inde zikredilen bir anekdot, savaş hukukuna dair önemli bir İslâmî ilkenin, Cuĥâ tarafından muzipçe bir kaçış için nasıl manipüle edilebildiğini göstermektedir.¹¹⁷

2.4. Cemmâz

¹¹² 'Askerî, Cemheratü'l-emşâl, c. I, s. 342.

¹¹³ Rozenthal, Erken İslam'da Mizah, s. 54.

¹¹⁴ Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zeĥâir, c. IV, s. 100.

¹¹⁵ Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zeĥâir, c. III, s. 88; c. V, s. 111; c. VII, s. 179.

¹¹⁶ Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zeĥâir, c. V, s. 107.

¹¹⁷ Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zeĥâir, c. V, s. 107.

Klasik *edeb* kaynaklarında dağınık şekilde aktarılan azımsanmayacak miktardaki Cemmâz (ö. 242/857) anekdotuna rağmen, bu mizah ustasının biyografisine dair terâcim kitaplarında doyurucu bilgi yer almamaktadır. Hayatı hakkındaki detaylara ise ancak anekdot malzemesi titiz bir şekilde incelendiğinde ulaşılabilmektedir. Nitekim Cemmâz hakkında ülkemizde yakın zamanlarda Hüseyin Günday tarafından yapılmış kapsamlı bir makale çalışmasında¹¹⁸ bu yöntem izlenmiş, hayatına ve mizahına dair karanlık yönler bir nebze olsun aydınlatılmaya çalışılmıştır. Sözü edilen makalede ansiklopedik *edeb* kaynakları ve terâcim kitapları taranmak suretiyle Cemmâz' a ait 117 anekdot tespit edildiği görülmektedir.¹¹⁹

Cemmâz'a dair anekdotların genelinden hareketle aşağı yukarı şu özelliklere sahip bir portre çizilebilir: Hoşlanmadığı kişileri hicvinin zehirli diliyle aşağılamaktan haz duyan, Arap dilinin esnekliğinden istifadeyle kelime oyunlarına sıkça başvurup muhatabını köşeye sıkıştırmaktan keyif alan; mecaz, teşbih, kinaye gibi edebî sanatları övgü ve yergilerinde ziyadesiyle kullanan, cinselliğe oldukça düşkün, müstehcen mizahı esprilerinde bir arka fon olarak kullanmada son derece mahir, ağzı bozuk ve polemikçi bir nüktedan.

Tevhîdî de bu eserinde Cemmâz'a dair 40 adet anekdot zikretmiştir. Bunların bir bölümünde Cemmâz hikâyenin başkahramanı olarak karşımıza çıkarken diğer bir bölümünde ilgili anlatının sadece rivayet edicisi pozisyonundadır. *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de rivayet olunan anekdot sayısı, Günday'ın makalesinde ulaştığı 117 rakamı ile kıyaslandığında yaklaşık üçte birlik bir orana tekabül etmektedir. Ancak özellikle işaret etmek gerekir ki söz konusu makalede Cemmâz'a nispet edilen anekdotlardan bazısı sadece Tevhîdî'nin bu eserinde yer almaktadır.¹²⁰ Bu da bize *el-Beşâir ve'z-zehâir*'in barındırdığı mizahî malzemenin zenginlik ve orijinalite bakımından önemini ortaya koymaktadır.

Cemmâz'ın nevâdir kaynaklarına damgasını vurmuş küfürbaz kişiliği ve müstehcen mizah anlayışı *el-Beşâir ve'z-zehâir*'de geçen nüktelerine de birebir

¹¹⁸ Hüseyin Günday, "Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedimi: el-Cemmâz (1)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2010/1, c. 12, sayı: 1, ss. 23-54; Günday, "Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedimi: el-Cemmâz (2)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2010/2, c. 12, sayı: 2, ss. 69-98.

¹¹⁹ Günday, "Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedimi: el-Cemmâz (1)", s. 28.

¹²⁰ Örnekler için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. I, s. 230; c. II, ss. 216-217.

yansımış görünmektedir. Zaten mücûn bahislerine dair külliyatlı miktarda malzeme içeren *el-Beşâir ve'z-zeĥâir* gibi bir eserde, edepsizler edebiyatının en popüler simalarından Cemmâz'a dair bolca rivayetin yer almaması düşünülemezdi.

Kadına ve cinselliğe düşkün mizacı dolayısıyla Cemmâz sürekli olarak şantöz ve şarkıcıların fasıl geçtiği iştret âlemlerinde görülmektedir. Bu minvalde eserde yer alan bir grup anekdot onun eğlence ortamlarında şarkıcı dostlarıyla ve muganniyelerle tecrübe ettiği ya da şahit olduğu komik maceralara odaklanmıştır. Mesela bunlardan birisi şöyledir:

Cemmâz anlatıyor: Soğuk mu soğuk bir günde şantözlerden birinin fasıl geçtiği bir iştret âlemine varmıştım. Orada üzerine ince bir kıyafet almış, tir tir titreyen haline acınası bir adam dikkatimi çekti. Bir süre sonra bu herif işveli şantöze yanaşma gayesiyle “*şöyle boynunuza sınıksı sarılsam da beni ısıtıverseniz!*” deyince kıvrak zekâlı şantöz “*bence sizin, boynumdan ziyade kalınca bir elbiseye sarılmanız gerekir*” diyerek densizin hevesini kursağında bırakıverdi.¹²¹

Bu tarz hikâyelerde genellikle Cemmâz, etkileyici şiir ve sözlerle maşukunun gönlünü çelmeyi başarır.¹²²

2.5. Ebû'l-'Aynâ

Biyografi ve nevâdir kaynaklarında tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. el-Kâsım b. Ĥallâd b. Yâsir b. Süleymân olarak belirtilen ancak daha ziyade kısaca Ebû'l-'Aynâ (ö. 283/896) lakabıyla tanınan bu klasik Arap nüktedanı Basra'da doğmuş ve yetişmiştir.¹²³ Küçük yaşlarda almış olduğu kaliteli eğitim ve sahip olduğu fitrî zekâ, hayatının ilerleyen dönemlerinde kendisini stratejik konumlarda görev yapabilecek meziyetlere ulaştırmıştır. Kırklı yaşlarda bir talihsizlik sonucu görme yeteneğini kaybeden nüktedanımız¹²⁴ hayata küsmemiş, bu Allah vergisi yeteneği sayesinde kariyerinin ilerleyen yıllarında Abbâsî sarayında halifenin has adamları arasına dâhil olabilmıştır.

¹²¹ Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. I, s. 230.

¹²² Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zeĥâir*, c. VII, s. 165.

¹²³ Ĥaĥîb el-Baĥdâdî, *Târîhu Baĥdâd*, c. III, s. 179.

¹²⁴ İbn Ĥallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnu enbâi'z-zemân*, tahk. İhsân 'Abbâs, Dâru Şâdir, Beyrut, 1994, c. IV, s. 347.

Sivri dili ve hazır cevap karakteri sayesinde bulunduğu her ortamda dikkatleri üzerine çeken ve popüler bir mizahçı vasfını kazanan Ebü'l-'Aynâ'ya ait nüktelerin henüz o hayatta iken derlenmeye başladığı görülmektedir. Nitekim kendisinin muasırı olan Ahmed b. Ebû Tâhir (ö.280/893), *شِعْرُ أَبِي* ve *أَخْبَارُ أَبِي الْعَيْنَاءِ* isimlerinde iki adet derleme kaleme almıştır.¹²⁵ Ne yazık ki her iki mecmua da günümüze ulaşamamıştır. Ebü'l-'Aynâ'nın sahip olduğu bu popülerite sebebiyle, müteakip dönemlerde telif edilen klasik mizah kaynakları içerisinde onun fıkralarına temas etmeyen bir eser hemen hemen yok gibidir.

Çağdaş dönemde de birçok araştırmaya konu edilen Ebü'l-'Aynâ hakkında Arap âleminde akademik kitap, bilimsel makale ve derleme tarzında çalışmaların yapıldığı görülmektedir.¹²⁶ Türk akademi çevrelerinde ise bu nüktedanın hayatı, mizahçılığı ve nükteleri hakkında bir yüksek lisans tez çalışması yapılmış olup¹²⁷ ayrıca özel olarak onun Kur'ân'la nüktecilğini inceleyen bir makale araştırması da bulunmaktadır.¹²⁸

el-Beşâir ve'z-zehâir'de bu velut ve kabiliyetli nüktedana dair yaklaşık 100 kadar anekdot zikredilmektedir. Bunların yarıya yakınında Ebü'l-'Aynâ'nın olayın içinde bizzat bulunmayıp sadece anlatıcı rolünde olduğu görülmektedir.¹²⁹ Bu malzemenin diğer kısmında ise Ebü'l-'Aynâ hikâyelerin bizatihi kahramanıdır ve başından geçen maceralar doğrudan kendi ağzından aktarılmaktadır.

Ebü'l-'Aynâ'ya dair eserde aktarılan rivayet malzemesi onun keskin dilini, taziye ortamlarındaki konuşmalarında, belirli şahıslarla ilgili medih ve hicivlerinde,

¹²⁵ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed, İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-ma'rife, 2. Baskı, Beyrut, 1997, s. 157.

¹²⁶ Akademik kitaplar: İbtisâm Merhûn, *Ebü'l-'Aynâ: el-Edîbü'l-Başriyyu'z-zarîf* (Dâru'l-Muktebes, 1988); Enver Ebû Süveylim, *Ebü'l-'Aynâ: fi hayâtihî ve nesrihî ve şîrihî ve nevâdirihî* (Dâru 'Ammâr, 1990); Antuân el-Kavvâl, *Divânu Ebü'l-'Aynâ* (Dâru Şâdir, 1993). Makaleler: Maḥmud Maḥmud Ḥalîl, "Min tûrâşina'l-edebi, Ebü'l-'Aynâ" (er-Risâle Dergisi, 1935); Şubhî İbrâhîm Şâlih, "Ebü'l-'Aynâ: Min Zurefâi'l-'asri'l-'Abbâsi" (er-Risâle Dergisi, 1947); Saïd el-Gânimî, "Ebü'l-'Aynâ el-Başri, Hayâtuhû ve şî'ruh" (Belağ Dergisi, 8/1976).

Derlemeler: Muhammed b. Nâsir el-'Ubûdi, *Aḥbâru Ebü'l-'Aynâ el-Yemâmî* (Dârü'l-Yemâme, 1978); Yahya Şâmî, *Nevâdiru Ebi Dülâme ve Ebü'l-'Aynâ*, (Daru'l-Fikri'l-'Arabi, 1992); Emlîn Nesib, *Nevâdiru Karakûş ve Ebü'l-'Aynâ ve tarâifuhuma*, (Daru'l-'İlm l'l-Melâyîn, 1994); Ekrem Maṭar, *Nevâdiru Ebü'l-'Aynâ*, (Daru'l-Kütübü'l-'Arabi, 1996). Daha geniş bilgi ve bu eserler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Faruk Çakır, *Abbâsî Sarayının Hazırcevap Nedîmi Ebü'l-'Aynâ (Hayatı-Mizahçılığı-Nükteleri)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2018, ss. 14-16.

¹²⁷ Çakır, *Abbâsî Sarayının Hazırcevap Nedîmi Ebü'l-'Aynâ (Hayatı-Mizahçılığı-Nükteleri)*, Bursa, 2018.

¹²⁸ Muhammed Efil, Şener Şahin, "Hiciv Oklarını "Kur'ân" Sadağundan Çeken Âmâ: Basralı Nüktedan Ebü'l-'Aynâ", *Bilimname*, 2018, sayı: 35, ss. 73-95.

¹²⁹ Örnekler için bk. Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, c. I, s. 24; c. II, s. 199; c. VI, s. 23.

muhataplarına yönelik ağır şakalarında etkili bir silah ve üslup olarak kullandığını belgelemektedir. Ayrıca hayatını Basra, Bağdat, Sâmerrâ gibi İslam kültür başkentlerinde geçirmiş; halife, vezir, kadı gibi devlet ricali ile yakın temas kurmuş bir nüktedan olan Ebü'l-'Aynâ yeri geldiğinde mütecaviz dilini bu zevâta karşı da pervasızca kullanabilmiştir.¹³⁰

Çocukluğunda aldığı sağlam hafızlık eğitimi ve dini kültüre dair derin bilgisi, Ebü'l-'Aynâ'yı mizahın ilginç bir alanında, Kur'ân'la nüktencilik sahasında güzel örnekler üretebilen nevi şahsına münhasır bir mizahçı yapmıştır. Klasik edeb kaynaklarında onun bu yönünü öne çıkaran pek çok örnek bulunmaktaysa da Tevhîdî'nin el-Beşâir ve'z-zeĥâir'inde sadece iki anekdot yer almaktadır. Bir tanesi şöyledir:

Ebü'l-'Aynâ bir gün Kadı İsmâil'in huzuruna varmış, oradaki sohbet sırasında onun isim ve künyelere dair her hatasını derhal düzeltme cihetine gitmişti. Meclistekilerden biri buna dayanamayıp "Sen, kadı hazretlerinin hata edebileceğini mi ima ediyorsun, küstah herif!" diye paylamaya kalkınca, Ebü'l-'Aynâ o densizi şu cevabıyla susturdu:

"Bunda ne gariplik var, be adam?! Hüdühüd bile Hz. Süleyman'a

﴿ أَحَطُّ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ ﴾

Ben senin bilmediğin bir şey biliyorum. (Neml:22)

dememiş miydi? Sen de kabul edersin ki, bendeniz bir kuştan; Süleyman Peygamber de Kadı Efendi'den daha bilgilidir!"¹³¹

Sonuç

Klasik Arap mizahı, son derece zengin bir karakter repertuarına sahiptir. Kadîm Arap toplumunun sosyo-kültürel yaşamında var olan bu reel karakterlere dair erken dönemlerden itibaren geniş bir literatürün oluşmaya başladığı görülmektedir.

Ebû Hâyyân et-Tevhîdî'nin, uzun yılları kapsayan bir süre içerisinde telif ettiği el-Beşâir ve'z-zeĥâir adlı eseri, bünyesinde sözü edilen mizaha dair materyal

¹³⁰ Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zeĥâir, c. I, s. 78.

¹³¹ Tevhîdî, el-Beşâir ve'z-zeĥâir, c. V, s. 134.

barındıran erken dönem nevâdir antolojilerinden biri sayılmaktadır. Ancak bir plan ve sistematikten yoksun olması sebebiyle, *el-Beşâir ve'z-zehâir*'deki mizahî figür çeşitliliğinin, eserin münderecatına bakılarak anlaşılması mümkün değildir. İlgili malzemeyi bulmak için kitabın baştan sona titiz bir şekilde taranması icap etmektedir.

Çağdaş ve halefi durumundaki pek çok nevâdir koleksiyonunda olduğu gibi, klasik Arap mizahının zengin karakter kadrosunun hemen hemen tümünün Tevhîdî'nin *el-Beşâir ve'z-zehâir*'indeki anekdotlarda rol aldığı tespit edilmiştir. Söz konusu mizahî figür ve karakterler, farklı ana ve alt başlıklar altında tasnif edilmeye imkân verecek ölçüde zengindir. Bu makalede gösterildiği üzere, en geçerli tasniflerden biri, mizahî figürleri "anonim" ve "popüler" mizahî karakterler şeklinde iki kategoride ele almaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Tevhîdî, anonim mizah karakterlerinden sayısal olarak en fazla ahmaklar, bedeviler, cimriler, tufeyliler, kadılar, câriyeler, muhannesler, dilenciler ve çirkinler hakkında rivayet aktarımında bulunmuştur. Popüler mizahî karakterlerden ise Müzebbid, Eş'ab, Cuḥâ, Cemmâz ve Eb'ül-'Aynâ gibi şahsiyetler öne çıkmaktadır.

Ayrıca belirli tiplere ilişkin kimi anekdotların rivayetinde *el-Beşâir ve'z-zehâir*'in münferit kaldığı görülmektedir ki bizzat bu husus bir mizah kaynağı olarak onu diğerlerinden ayrıcalıklı kılan en önemli noktadır.

Kaynakça

Âbî, Ebû Sa'd Manşûr b. el-Ḥüseyn. *Nesrî'd-dür fi'l-muhâdarât*. tahk. Ḥâlid Abdülganî Maḥfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

'Akkâd, 'Abbâs Maḥmûd. *Cuḥâ ed-Dâhik ve'l-mudhik*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2013.

'Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheratü'l-emşâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-şimâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Eb'ül-Faḍl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1998.

Câhiz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Baĥr. *el-Buĥalâ*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2. Baskı, 1993.

Câhiz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Baĥr. *Cimriler Kitabı*. çev. Yahya Atak. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1987.

Civelek, Yakup. "Türk ve Arap Folklorunda Nasrettin Hoca ve Cuĥâ El-Arabî Karakteri". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/26 (Aġustos-Ekim 2005), 143-156.

Çakır, Faruk. *Abbâsî Sarayının Hazırcevap Nedîmi Ebû'l-'Aynâ (Hayatı-Mizahçılığı-Nüktelemi)*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludaġ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Dalkılıç, Bayram. "Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Hayat Felsefesi". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 83-104.

Demir, Ethem. "Ali Ahmed Bâkesîr'in Romanlarındaki Kadın Karakterlerin Analizi". *Sss Journal* 4/18 (2018), 1832-1844.

Doġan, Yusuf. *Abbâsîlerde Mizah*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.

Doġan, Yusuf. "Meşhur Arap Edibi Amr b. Osman Câhiz'in (ö. 255/869) El-Buĥalâ (Cimriler) Adlı Eserinde Abbâsî Dönemi Dilencililiġi ve Dilencileri". *Bir Kent Sorunu: Dilencilik Sempozyumu*. Haz. Suvat Parin. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Zabıta Daire Başkanlığı, 2009.

Efil, Muhammed , Şahin, Şener . "Hiciv Oklarını "Kur'ân" Sadaġından Çeken Âmâ: Basralı Nüktedan Ebû'l-'Aynâ". *Bilimname* 2018 / 35 (Nisan 2018): 73-95.

Erünsal, İsmail. "Verrâk". İstanbul: *DİA*, 2016.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ķâmûsü'l-muĥîf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, 2005.

Filiz, Şahin. "Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi". *Bilimname* 2/2 (2003), 119-131.

Ġâlib 'Anâbise. "Nevâdiru Müzebbid el-Medîni: beyne'l-müsteve'l-edebiy-yi'ş-şa'biyyi'l-laţîf ve'l-müsteve'l-bezî". *Mecelletü'l-mecma'* 2 (2010), 161-187.

Günday, Hüseyin. "Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedimi: el-Cemmâz (1)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2010), 23-54.

Günday, Hüseyin. "Abbasi Sarayının Sivri Dilli Nedimi: el-Cemmâz (2)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/2 (2010), 69-98.

Günday, Hüseyin. *Klasik Arap Edebiyatında Mizahî Karakterler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Güntekin, Reşat Nuri. *Miskinler Tekkesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, ts..

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ (İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. tahk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.

Haţîb el-BaĠdâdî. *Kitâbü'l-BuĠalâ*. b.y.: Dâru İbn Ġazm, 1. Baskı, 2000.

Haţîb el-BaĠdâdî. *Kitâbü't-tatfîl ve hikâyâtü't-ţufeyliyyîn ve aĠbâruhüm ve nevâdiru kelâmihim ve eş'uruhüm*. tahk. Bessâm 'Abdü'l-vehhâb el-Câbî. b.y.: Dâru İbn Ġazm, 1. Baskı, 1999.

Haţîb el-BaĠdâdî. *TârîĠu BaĠdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

İbn 'Abdi Rabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1983.

İbn Ebû 'Avn. *el-Ecvibetü'l-müskite*. tahk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed. Kâhire: Maţâbî'ü'n-Nâşirî'l-'Arabî, 1983.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luĠa*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Ġallikân, Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâu enbâi'z-zemân*. tahk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru Şâdir, 1994.

İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. nşr. İhsân 'Abbâs, Bekr Abbâs. Beyrut: Dâru Şâdir, 1. Baskı, 1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*. Lübnan: Dâru'l-fikr, 1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahmak ve Dalgınlar*. çev. Enver Güneç. İstanbul: Şule Yayınları, 2013.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Cânî. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 1. Baskı, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Ahbârü'l-Ezkiyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zekiler Kitabı*. çev. Enver Güneç. İstanbul: Şule Yayınları, 2004.

İbşîhî, Ebü'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Mahallî. *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1998.

Jean Déjeux. "Cuha ve Nâdire". *Doğu'da Mizah*. haz. Irene Fenoglio, François Geogron. Paris. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Kindî, Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb. *el-Vülât ve'l-kuğât*. tahk. Muhammed Hasen İsmâil- Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Meydânî, Ebü'l-Fağl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *Mecma'u'l-emşâl*. nşr. Naîm Hüseyin Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Muhammed Abdurrahmân er-Rebî'. *Nevâdirü'l-buhalâ*. Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1. Baskı, 1999.

Öçal, Şamil. "Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin İbn-i Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefi Sorular". *Dini Araştırmalar* 2/4 (Mayıs-Ağustos 1999), 123-141.

Receb en-Neccâr, Muhammed. *Cuĥâ el-Arabî*. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vaĥanî li's-Şekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1978.

Riyâd Kuzayha. *el-Fükâhetü ve'd-đıhk fi't-türâsi'l-'Arabî ve'l-meşriki*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2006.

Riyâd Kuzayha. *el-Fükâhe fi'l-edebi'l-Endelüsü*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2011.

Rozenhal, Franz. *Erken İslam'da Mizah (Humour in Early Islam)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İris Yayıncılık, 1. Baskı, 1997.

Süyûti, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. tahk. Muhammed Ebü'l- Fağl İbrâhîm. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.

Şahin, Şener. "Nevâdir Malzemesinden Hareketle Bir Biyografi İnşası Denemesi: "Müzebbid el-Medîni" Örneği: Hayatı-Mizahı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Kasım 2018), 99-130.

Şahin, Şener. *Sofra Mizahı*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Şeşen, Ramazan. "Câhiz". İstanbul: DİA, 1993.

Tevhîdî, Ebû Hayyân . *el-Beşâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdi. Beyrut: Dâru Şâdir, 5. Baskı, 2010.

Toksarı, Ali. "Dilencilik". İstanbul: DİA, 1994.

Tural, Hüseyin. "Cuhâ". İstanbul: DİA, 1993.

Üçer, İbrahim Halil. "Ebû Hayyân et-Tevhîdî'de Bilgi-Fiil İlişkisi ve İlâhî İnâyet". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 119-130.

Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Hâlef. *Ahbârü'l-kuğât*. tahk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî. b.y.: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1. Baskı, 1947.

Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Müstakşâ fi emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1987.

Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım. *Rebî'u'l-ibrâr ve nuşûsü'l-ahyâr*. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1. Baskı, 1991.

Arapçada Kesretü'l-isti'mâl Gerekçesiyle “زأى” Fiilinden

Hemzenin Kural Dışı Hazfedilmesi Olgusu

Şahabettin ERGÜVEN*

Öz

Arapçanın önemli özelliklerinden biri kuşkusuz îcâzdır (az lafızla çok anlam ifade etme). Arapların îcâzı sağladığı yöntemlerden biri de kesretü'l-isti'mâl (kullanım sıklığı) gerekçesiyle hazif (kelimeden harf, cümleden kelime eksiltme) yoluna gitmeleridir. Arapçada hazif olgusuna gerek dini metinlerde gerekse cahiliye dönemi Arap şiiri ve atasözlerinde sıkça rastlanmaktadır. Arapçada hazifin farklı düzeyleri vardır. Bunlar; kelimeden harf, cümleden kelime ve metinden cümle hazfetmektir. Kelimeden harf hazfedilmesi iki şekilde yapılmaktadır. Birincisi kıyasi (kurallı), ikincisi şaz (kualsız) haziftir. Kıyasi hazif, sarf (morfoloji) kurallarının gerektirdiği, belirli bir gerekçeye binaen yapılan kurallı haziftir. Şaz hazif ise sarf kurallarının gerektirmediği bilakis kelimenin çok kullanılması nedeniyle telaffuzda kolaylık, dilde hafiflik sağlamak için yapılan kualsız haziftir. Bu hazif türü sadece Araplardan işitilen (semâ') kelimelerle sınırlıdır. Biz bu çalışmada Arapçada kesretü'l-isti'mâl gerekçesiyle “زأى” fiilinden hemzenin kural dışı hazfedilmesi olgusunu, bunun gerekçelerini, alimlerin bu konudaki görüşlerini âyet-i kerime, hadis-i şerif, şiir ve atasözlerinden örnekler eşliğinde ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Sarf, Kesretü'l-isti'mâl, Hazif, Kıyasi, Şaz, Muzâri, Emir.

The Concept of Irregular Reduction Of Hamza From The Verb “زأى” on Account of The Frequent Use In Arabic Language

Abstract

Undoubtedly, one of the important features of Arabic is îcâz (expressing much meaning with little word). One of the methods that is used by Arabs to maintain îcâz is applying hazif (reduction of letter from word and word from sentence) on account of kesretü'l-isti'mâl (frequent use). The concept of hazif in Arabic language is frequently encountered both in religious texts and in Arabic poetry and proverbs of the Age of Ignorance. There are different levels of hazif in Arabic. These are reduction of letter from word, word from sentence and sentence from text. Reduction of letter from word is made in two different ways. The first one is kıyasi (regular) and the second one is şaz (irregular). Kıyasi hazif is a regular hazif, which is made on the basis of a specific justification required by the rules of sarf

* Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, şahabettinerguven@hitit.edu.tr, orcid.org/0000-0003-1389-5416, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25.01.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 03.03.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2020.

(morphology). *Şaz hazif*, on the other hand, is an irregular hazif which is not required by the rules of sarf and which is made to provide convenience in pronunciation and lightness in language due to the frequent use of the word. This type of hazif is limited to the semâ' words which can only be heard by Arabs. In this study, the concept of irregular reduction of hamza from the verb "أَفْعَلُ" on the basis of kesretü'l-isti'mâl (frequent use) will be examined along with its reasons and the opinions of the scholars on this subject by dealing with samples from verses, hadiths, poems and proverbs.

Keywords: Arabic, Morphology, Frequent use, Reduction, Regular, Irregular, Present Continuous, Imperative.

Giriş

Arapçada fiillerin önemli bir yeri vardır. Fiil cümlesiyle yargı ifade etme Arapçada söz ifade etmenin temelini oluşturmaktadır.¹ Arapçanın önemli özelliklerinden biri *îcâz*dır. Arapların *îcâzı* sağladığı yöntemlerden biri *kesretü'l-isti'mâl* gerekçesiyle hazif yoluna gitmeleridir². Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî (öl. 392/1002), az sözle çok şey ifade etmek anlamına gelen *îcâz* hakkında şunları söylemektedir: Araplar *îcâza* meylederler, onlara göre sözü uzatmak makbul değildir. İşaretle anlatma sözlü anlatımdan daha belgiğdir. Araplar bir harf ile uzun cümlelerin anlatıldığını ifade ederler. Bu yüzden *istifhâm*, *şart* ve *atf* gibi ihtisâr üsluplarını tercih ederler.³ İbn Cinnî, Kur'ân-ı Kerim ve fasih Arap kelimünde muzâf ve mevsûf gibi öğelerin çokça hafzedildiğini de söylemektedir.⁴ Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900), söz uzadığında hazfe gitmenin en güzel yol olduğunu belirtmektedir.⁵ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esir (ö. 637/1239) *îcâzı*; lafızların anlamlarla tam olarak örtüşmesi olarak tanımlamakta,⁶ hazif yoluyla *îcâza* gidilmesinin ise sihir etkisi meydana getirdiğini söylemektedir.⁷

Arapçada *hazif* olgusuna hem dini metinlerde hem de fasih Arap kelimünde sıkça rastlanmaktadır. Hazfin farklı düzeyleri vardır. Bunlar; kelimedden harf

¹ Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-nahvi'l-'Arabî kavâ'id ve tatbîk*, Mektebetu Mustafa Bâbi'l-Halebî, Kahire, 1966, s. 125.

² Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Muktedab*, tahk. Muhammed Abdülhâlik 'Udayme, Vizâretü'l-Evkâf Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 1994, c. II, s. 144.

³ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, tahk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., c. I, ss. 80-83.

⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru sinâ'ati'l-irâb*, tahk. Muhammed Hasen İsmâil; Ahmed Rüşdi Şahâte Âmir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c.1, s. 86.

⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. II, s. 336.

⁶ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-sâir fi'l-edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, tahk. Ahmed el-Hüfî, Dâru Nehdati Mısır lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, t.y., c. II, s. 259.

⁷ İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-sâir*, c. II, s. 268.

hazfetmek, cümleden kelime hazfetmek ve metinden cümle hazfetmektir. Kelimeden harf hazfedilmesi iki şekilde olmaktadır. Birincisi *kıyasî* (kurallı), ikincisi şaz (kuralsız) hazıftır. Kıyasî hazif; *ictimâ'u's-sâkineyn*⁸ ve *istiskâl*⁹ gibi *sarf* kurallarının gerektirdiği, belirli bir gerekçeye binaen yapılan hazıftır.¹⁰ Bu hazif aynı şartlar oluştuğunda benzer tüm kelimeler için geçerlidir.¹¹ Şaz hazif; *sarf* kurallarının gerektirmediği bilakis kelimenin çok kullanılması nedeniyle telaffuzda kolaylık sağlamak için yapılan hazıftır.¹² Bu hazif türüne gerekçesiz hazif de denilir¹³ ve sadece Araplardan işitilen (semâ') kelime ve terkiplerle sınırlıdır.¹⁴ Harfi hazfedilen kelimenin anlamında herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir, sadece yapısında ve fonetiğinde değişiklik olmaktadır. Bunun temel gerekçesi ise kullanımı yaygın olan kelimelerin telaffuzunda kolaylık sağlamaktır.¹⁵

Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Ya'îş (öl. 643/1245), *kesretü'l-isti'mâl* (kullanım sıklığı) gerekçesiyle yapılan hazfi üç grupta değerlendirmektedir:¹⁶ Birincisi; kesretü'l-isti'mâl sebebiyle şaz kullanımın kıyasî kullanımdan daha meşhur ve makbul olması. Bu durumda kıyas değil şaz kullanım esas alınır. Örnek: “أُوْحُدٌ – al”, “كُنْ – ye”, “يَدٌ – el”, “دَمٌ – kan”. Bu kelimelerin asılları şu şekildedir: “أُوْحُدٌ – al”, “أُوْكُنْ – ye”, “يَدَيٌّ – el”, “دَمَوْ – kan”. İkincisi; Şaz kullanımın kıyasî kullanımın eşit derecede kabul görmesi. Örnek: “لَمْ يَكُنْ – olmadı”, “لَا أَدْرِي – bilmiyorum”. Kelimelerin asılları şu şekildedir: “لَمْ يَكُنْ – olmadı”, “لَا أَدْرِي – bilmiyorum”. Bu durumda iki kullanım da tercih edilebilir, biri diğerine üstün tutulmaz. Üçüncüsü; şaz kullanımın

⁸ İki sâkin harfin tek bir kelime veya farklı kelimelerde yanyana gelmesidir. İki sakin harfin okunması mümkün olmadığı için bu durumun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Örneğin bir kelime bulunan iki sakin harften biri illet harfiyse hazfedilir. “يَقُولُ، لَمْ يَقُولْ، لَمْ يَقُلْ”. Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Kâsim Ömer b. Sâbit es-Semânîni, *Şerhu't-tasrif* thk. İbrâhim b. Süleyman el-Bu'aymî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1999, s. 215.

⁹ Kelime sonunda bulunan “vav” ve “yâ” harflerine zamme harekesinin ağır gelmesi. Bu durumda zamme harekesi yazılmaz da okunmaz da. Örnek: “يَعْرُو – يَزْمِي”. Asılları şu şekildedir: “يَعْرُو – يَزْمِي”. Geniş bilgi için bkz. es-Semânîni, *Şerhu't-tasrif*, s. 384.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, Dâru'l-Kiyân, Riyâd, t.y., s. 222.

¹¹ Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-'Ukberî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*, tahk. Abdülilâh Nebhân, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut, 1995, c. II, s. 353.

¹² Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş el-Halebî, *Şerhu'l-mulûkî fi't-tasrif*, tahk. Fahrüddin Kabâve, el-Mektebetü'l-'Arabiyye bi-Haleb, Haleb, 1973, s. 366; el-Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s. 223.

¹³ el-'Ukberî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*, c. II, s.353.

¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. III, s. 49.

¹⁵ Abdullâh Muhammed Zeyn b. Şihâb, *Zâhîretü't-tahfif fi'l-lugati'l-'Arabiyye*, Terim lî'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Hadramevt, 2004, s. 18.

¹⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mulûkî fi't-tasrif*, ss. 366-367.

¹⁷ Bu kullanıma Meryem süresi 20. âyeti örnek verebiliriz: “Benim nasıl bir oğlum olabilir ki, bana hiçbir beşer dokunmamıştır ve ben kötü bir iş de yapmadım, dedi.” قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا.

kıyasi kullanım mertebesine ulaşamaması. Bu durumda kıyasi kullanım esas alınır ancak *şiiir zarûreti* gibi bir gerekçeyle şaz kullanım da tercih edilebilir. Bunun örneğini en-Necâşî el-Hârisî'nin (öl. ?) aşağıdaki beytinde görmekteyiz:

فَلَسْتُ بِأَتِيهِ وَلَا أَسْتَطِيعُهُ وَلَكِ اسْتَعْنِي إِنْ كَانَ مَاؤُكَ ذَا فَضْلٍ¹⁸

Gelecek değilim ona gelmem mümkün değildir zaten

Ama iyilik yapacaksan fazla suyundan ver madem

Beyitte geçen “وَلَكِ” kelimesinden “nun” harfi *şiiir zarûretinden* dolayı hafzedilmiştir. Kelimenin aslı “وَلَكِنْ” şeklindedir.

Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505), gramer kuralının belirlenmesinde kesretü'l-isti'mâl olgusunun göz önüne alındığını, bu gerekçeyle kelimenin yapısında değişiklik yapılmasının veya kelimenin hafzedilmesinin Arapçada yaygın olduğunu söylemektedir.¹⁹ Amr b. Osmân Sîbeveyhi (öl. 180/796), Arapların dilinde bir kelime çok kullanıldığında aynı özelliklere sahip diğer kelimelerden farklı uygulamaya tabi tutulduğunu söylemektedir.²⁰ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) de çok kullanılan kelimelerin telaffuzunun kolay olması için diğer kelimelere uygulanmayan bazı işlemlere tabi tutulduğunu söylemektedir.²¹ İbn Cinnî, kıyasa aykırı bile olsa Araplar tarafından benimsenip çok kullanılan kelime ve terkiplerin kullanım için daha uygun olduğunu ifade etmektedir.²²

İbnü'l-Esîr, bir kelimenin cümleden hafzedilmesinin anlam kargaşasına yol açmaması gerektiğini, cümlede hafzedilen kelimeyi gösteren bir ipucunun (karîne/delil) bulunması gerektiğini aksi taktirde hafzin amacına ulaşamayacağını ifade etmektedir.²³ İbn Cinnî de aynı konuda şunları söylemektedir: Araplar kullandıkları sözlerde cümle, kelime, harf ve harekeleri hafzetmektedirler. Bunlardan hiç biri delilsiz, karînesiz yapılamaz. Aksi taktirde insanlardan gaybı bilmelerini

¹⁸ Adnan Muhammed Ahmed, *Dîvânu'n-Necâşî el-Hârisî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2009, s. 84.

¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, tahk. Abdulâl Sâlim Mekram, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, c. II, ss. 304-305.

²⁰ 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1988, c. II, s. 96.

²¹ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbu esrârü'l-'Arabiyye*, tahk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Matbû'âtu Mecma'î'l-İlmî el-'Arabî, Dîmaşk, t.y., s. 231.

²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 24.

²³ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. II, s. 79.

beklemek gibi bir durum ortaya çıkar.²⁴ Sibeveyhi, Arapçada kesret-i isti'mâl sebebiyle kendisinde hazif meydana gelen kelimelerin çok olduğunu ifade etmektedir.²⁵

1. Kelimeden Kural Dışı Harf Hazfedilmesi

Kesretü'l-isti'mâl sebebiyle kıyası bırakıp şaz kullanımın esas alındığına besmeleyi örnek verebiliriz. İbn Kuteybe ed-Dineverî (öl. 276/889), bu hususta şunları söylemektedir: Besmele, ister bir kitap yazmaya, ister bir söze, isterse yemeğe başlarken kesretü'l-isti'mâl sebebiyle telaffuzda kolaylık sağlamak için her zaman “بِسْمِ اللَّهِ” şeklinde hemzesiz okunup yazılır.²⁶ İbn Cinnî de Allah (c.c.) lafzına muzâf olan “اسم” kelimesinden hemzenin hazfedildiğini, Allah'ın diğer isimlerine muzâf olduğunda ise “بِسْمِ رَبِّ الْعَزَّةِ” örneğinde olduğu gibi hemzenin hazfedilmediğini söylemektedir.²⁷

Arapçada yaygın olarak kullanılan “إِنْ” ve “أَنْ” harflerinden “nun” harfi hazfedilerek “ئِنْ” ve “أَنَّ” şeklinde de kullanılmaktadır. Bu kullanımın dini metinlerde ve fasih Arap kelimünde örnekleri çoktur. Târik sûresinin 4. âyetini buna örnek verebiliriz:

إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ.

*Kesinlikle her nefsin başında bir koruma, bir denetleyici vardır.*²⁸

Ayette geçen “ئِنْ” harfi “إِنْ”den muhaffettir. Yine şu âyeti buna örnek verebiliriz:

عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرَضَى.

*Allah, içinde hastaların bulunacağını bilmektedir.*²⁹

²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. I, s. 105.

²⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. II, s. 130.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Edebu'l-kâtib*, tahk. Muhammed ed-Dâli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, t.y., s. 215.

²⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. II, s. 185.

²⁸ Târik, 86/4.

²⁹ Müzzemmil, 73/20.

Ayette geçen اُنْ harfi اُنْ'den muhaffeftir. Cerîr b. Atıyye'nın (öl. 110/728) aşağıdaki beytinde de اُنْ harfi اُنْ'den muhaffeftir.³⁰

رَعَمَ الْفَرَزْدُقُ اُنْ سَيَعْتُلُ مَرْتَعَا اُبْشُرُ بِطُولِ سَلَامَةٍ يَا مَرْتَعَا

Ferezdak Mirba'ı öldüreceğini iddia etmiş bihakkın

Sana müjdeler olsun ey Mirba'! Uzun yaşayacaksın

Kesreti isti'mâl sebebiyle Arapçada “خَيْرٌ” ve “شَرٌّ” ismi tafidillerinden kural dışı olarak hemze hafzedilir. Asılları “أَخَيْرٌ” ve “أَشَرٌّ” şeklindedir.³¹ Kur'ân-ı Kerîmde bunun örnekleri çoktur.

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا.

“Mal ve evlat dünya hayatının süsüdür. Rabbinin katında baki kalacak doğrular, mükafat bakımından en iyisidir; ümit bakımından da en iyisidir.”³²

Yine aşağıdaki âyette bunun örneğini görmekteyiz.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.

“Allah'a göre canlıların en kötüsü gerçeği dinlemeyen sağır ve dilsiz kimselerdir.”³³

“أَخْبٌ” ismi tafidili de “خَيْرٌ” ve “شَرٌّ” kadar olmasa da kesreti isti'mâl nedeniyle “خَبٌ” şeklinde hemzesi hafzedilerek de kullanılmaktadır.³⁴ Buna el-Ahvas el-Ensârî'nin (öl. 105/723) aşağıdaki beytini örnek verebiliriz:³⁵

وَزَادَنِي كَلْفًا فِي الْحُبِّ أَنْ مُنِعْتُ وَخَبُّ شَيْءٍ إِلَى الْإِنْسَانِ مَا مُنِعَا.

Aşkta engellenmem arzumu artırdı yanan

İnsana en sevimli gelen zaten yasaklanan

³⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. II, s. 200.

³¹ el-Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s. 127.

³² Kehf, 18/46.

³³ Enfâl, 8/22.

³⁴ el-Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, s. 127.

³⁵ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî, Dâru'l-me'ârif, Kahire, t.y.*, s. 356.

Lebid b. Rebi'a'nın (ö. 41/661) aşağıdaki beytinde de isimden kural dışı harf hazfedilmiştir:³⁶

وَقَبِيلٌ مِنْ لُكَيْزٍ شَاهِدٌ رَهْطٌ مَرْجُومٌ وَرَهْطُ ابْنِ الْمُغَلِّ

Lükeyz boyundan bir topluluk şahiddir işte buna

Hem Mercûm'un adamları hem de İbn Mu'allâ

Beyitte geçen “المُغَلِّ” kelimesinin sonundan şiir zarureti nedeniyle elif-i maksûre hazfedilmiştir. Kelimenin aslı “المُغَلَّى” şeklindedir.

2. Cümleden Kural Dışı Kelime Hazfedilmesi

Cümleden kelime hazfedilmesine *kasem* (yemin) üslûbunu örnek verebiliriz. Araplar kasemi günlük hayatlarında çok kullandıkları için dilde hafiflik, telaffuzda kolaylık amacıyla fiili hazfetmektedirler. Örnek:

“Allah'a yemin ederimki ... yı yapacağım. - ... بِإِلَهِ لَأَقُومَنَّ”. Cümlenin aslı şu şekildedir: “... أَخْلِفُ بِإِلَهِ لَأَقُومَنَّ”. Maksud anlaşıldığı için fiil hazfedilerek icâza gidilmiştir.³⁷

Yine cümleden fiilin hazfedildiğine taaccüb üslûbunu örnek verebiliriz. Araplar bir şeye şaşırma, bir şeyi beğenmeyi ifade etmek için taaccüb üslûbunu sıkça kullanırlar. Örnek: “سُبْحَانَ اللَّهِ رَجُلًا - ”. Cümlenin aslı şu şekildedir: “سُبْحَانَ اللَّهِ مَا رَأَيْتُ رَجُلًا مِثْلَهُ”. Kullanımı çok yaygın olan bu ifadeden kastedilen anlaşıldığı için fiil hazfedilerek icâza gidilmiştir.³⁸

Cerir'in şu beytinde cümleden fiil hazfedilmiştir:³⁹

يَا صَاحِبِي دَنَا الرُّوْحُ فَيَسِرَا لَأَكَالَعَشِيَّةَ زَائِرًا وَمُرُورًا

Dostlarım akşam yolculuğu yaklaştı hadi revan olun yola

³⁶ Ebû Ali el-Hasen b. Abdulgaffar el-Fârisî, *el-Hucce fi'l-kurrâi's-seb'a*, tahk. Bedreddin Kahveci; Beşir Huveycânî, *Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs*, Beyrut, 1984, c. I, s. 79.

³⁷ es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, c. II, s. 308; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddin Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşerî*, tahk. Emîl Bedî' Ya'kûb, *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, 2001, c. V, s. 249.

³⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. II, ss. 293-294.

³⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb* c. II, s. 293.

Var mıdır akşam gibi bir ziyaretçi ve ziyaret edilen burda

Beyitte “زَائِرًا وَمُرُورًا” isimleri mahzûf “أَرَى” fiilinin mef’ûlü olduğu için mansub olmuştur. Cümlelerin aslı şu şekildedir:

لَا أَرَى كَالْعَشِيَّةِ زَائِرًا وَمُرُورًا.

Akşam gibi ne ziyaret eden ne de ziyaret edilen göremiyorum.

3. Fonetik Kurallarının Kelimeden Kural Dışı Harf Hazfedilmesine Etkisi

Kelimelerde meydana gelen ses/fonetik değişikliklerin bağlı kaldığı kurallar vardır. İki harf bir kelimedeyse yanyana geldiğinde daima güçlü harf kelime içinde tuttuğu yer, ses ve hareke özellikleri bakımından zayıf harfi etkiler.⁴⁰ Arapçada harekeli harfler, harekesiz harflerden (illet harfleri) daha güçlüdür. Bu nedenle kelimeden kural dışı harf hazfedilmesi en çok güçsüz olan illet harfleri ve hemzede görülmektedir. İlet harflerine (ي - و - ا) durumu halden hale değişen bir hasta gibi devamlı değiştiği ayrıca zayıf harf özelliklerine sahip oldukları için bu isim verilmiştir.⁴¹ Hemzenin mahreci elif harfine yakındır ve tek bir halde kalmayıp illet harfleri gibi devamlı değişikliğe uğramaktadır.⁴² Arapça sülâsi (üç harfli olan) fiillerde kural dışı harf hazfedilmesi en çok üçüncü hecede (lâme’l-fiil), daha sonra ikinci hecede (‘ayne’l-fiil), en az da birinci hecede (fâe’l-fiil) görülmektedir.⁴³ Radiyyüddîn el-Esterâbâdî (öl. 688/1289), en çok lâme’l-fiilinden kural dışı harf hazfedilmesinin sebebinin harf değişikliklerinin en fazla bu konumda meydana gelmesi olarak açıklamaktadır.⁴⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) harf hazfinin en çok lâme’l-fiilinde olduğunu, en çok hazfedilen harfin ise illet harflerinin en ağırlı olan “vav” harfi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

4. Hemzenin Ses/Fonetik Özellikleri

⁴⁰ Abdullah Muhammed Zeyn, *Zâhîretü’t-tahfîf fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, s. 20.

⁴¹ Abdullah b. Sâlih el-Fevzân, *Delîlû’s-sâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru’l-Müslim li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Riyad, 2000, c. III, s. 299; Abdullah Muhammed Zeyn, *Zâhîretü’t-tahfîf fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, s. 85.

⁴² Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn müretteben alâ hurûfi’l-mu’cem*, tahk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003, c. I, s. 37; Abdullah Muhammed Zeyn, *Zâhîretü’t-tahfîf fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, s. 85.

⁴³ Abdullah Muhammed Zeyn, *Zâhîretü’t-tahfîf fi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, ss. 19-20.

⁴⁴ Radiyyüddin Muhammed b. Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, tahk. Muhammed Nürülhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, t.y., c. I, s. 130.

⁴⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-‘Arab*, tahk. Receb Osman Muhammed, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1998, c. I, s. 250.

Mahreci boğazın en alt kısmında bulunan hemze, patlarlı ve sert bir gırtlak ünsüzüdür. Hemze sesi çıkarılırken gırtlaktaki ses kırışleri kapanır, hava sıkıştırılıp hapsedilir bu da sesin kesilmesine yol açar. Ses kırışleri birden açılıp sıkışan havanın güçlü bir şekilde dışarı yönelmesiyle patlarlı ve sert bir ses ortaya çıkar.⁴⁶ Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900) ve Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) gibi âlimler, tahfif edilmesi, durumuna göre vav, yâ veya elif biçiminde yazılması, belli ve sabit bir şekli bulunmaması gerekçesiyle hemzeyi harf değil hareke (zabt) kabilinden tamamlayıcı bir işaret kabul etmişlerdir. Bu sebeple Müberred ve onu takip edenlerce Arap alfabesinin harfleri yirmi dokuz değil yirmi sekizdir.⁴⁷

Arabistanın orta ve doğu bölgelerinde yaşayan Temîm ve Kays gibi bedevî kabileleri hemzeyi belirgin ve sert bir şekilde telaffuz ediyorlardı (tahkiku'l-hemze). Buna karşılık Arabistanın kuzey ve batı bölgelerinde yerleşik hayat süren Hicaz, Kureys, Hüzeyl, Kinâne, Sakîf, Hevâzin, Mekke ve Medine halkları hemzeyi, yerine ve harekesine göre vav, yâ veya elif seslerine dönüştürerek yumuşatıyorlardı (tahfifu'l-hemze).⁴⁸ el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde Hicazlıların hemzeyi med harfine dönüştürerek kullandıklarını, Temîm kabilesinin ise hemzeyi med harfine dönüştürmeden kullanmayı tercih ettiklerini belirtmektedir.⁴⁹ Hicazlıların hemzeyi med harfine dönüştürerek kullandıklarına ihlas suresinde geçen "كُنُوزًا" kelimesini örnek verebiliriz. Kelimenin aslı hemzeli "كُنُوزًا" şeklindedir.

5. رَأَى Fiilinin Mâzi, Muzâri ve Emir Sıygalarından Hemzenin Hazfedilmesi

5.1. رَأَى Fiilinin Mâzi Sıygasından Hemzenin Hazfedilmesi

⁴⁶ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*, tahk. Muhammed Câsim el-Muhammed, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2011, s. 216; İbrahim Enis, *el-Esvâtu'l-lugaviyye*, Mektebetü'l-Angelo el-Misriyye, Kahire, 1975, ss. 89-90; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, c. V, s. 265; İsmail Durmuş, "Hemze", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. XVII, s. 191.

⁴⁷ el-Müberred, *el-Muktedab*, c. I, s. 328; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1964, c. XV, s. 682.

⁴⁸ Abdussabûr Şâhin, *el-Kirâ'âtü'l-Kur'âniyye fi dav'i 'ilmi'l-lugati'l-hadis*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, t.y., ss. 30-31; Durmuş, "Hemze", c. XVII, s. 191.

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, tahk. Hüda Mahmûd Kur'a, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990, c. I, s. 95.

Arapçada üçüncü baptan mehmûz ve nâkıs olan “رَأَى” fiilinin hemzeli kullanılması çok daha yaygındır. Bu kullanımın âyet, hadis, şiir ve atasözlerinden çok sayıda örneği vardır. “رَأَى” fiilinin hemzeli kullanıldığına aşağıdaki âyeti örnek verebiliriz:

وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ.

“Zulmedenler bir kere azabı gördükten sonra ne o azap hafifler, ne de onlara süre tanınır.”⁵⁰

“رَأَى” fiilinin hemzeli kullanıldığına aşağıdaki hadisi örnek verebiliriz:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ.

“Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin.”⁵¹

“رَأَى” fiilinin hemzeli kullanıldığına aşağıdaki atasözünü örnek verebiliriz:⁵²

أَنْجَدَ مَنْ رَأَى حَصَنًا.

Hadan dağıcı gören Necid’e gelmiş sayılır.

“أَنْجَدَ” fiili if’âl bâbindan mazi fiildir. Anlamı Necid bölgesine girdi, ulaştı demektir.

Bununla birlikte, yaygın olmasa da bazı Araplar “رَأَى” fiilinden hemzeyi şaz olarak hazfederek “رَا” şeklinde kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte bunun örneğini görmekteyiz:⁵³

مَنْ رَا مِثْلَ مَعْدَانَ بْنِ يَحْيَى إِذَا مَا التَّبَسُّعُ طَالَ عَلَى الْمُطَيِّبَةِ

Ma’dân b. Yahyâ gibisini gören var mıdır içinizde

⁵⁰ Nahl, 16/85.

⁵¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Tiba li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006), “Kitâbü'l-îmân”, 78.

⁵² Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mekram İbn Manzûr, “نَجْدٌ”, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y., c. III, s. 415.

⁵³ Ebü Ali el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-halebiyyât*, tahk. Hasen Hindâvî, Dâru'l-Menâra, Beyrut; Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1987, s. 47; İbn Manzûr, “رَأَى”, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, s. 291.

Sadece o hâkim olabilir uzunsa yular at üzerinde

“رَأَى” fiili if’âl babına nakledildiğinde mâzisi hemzeli “gösterdi - أَرَى”, muzâriisi hemzesiz “gösteriyor - يَرِي” olarak kullanılır.⁵⁴ Bu kullanımların âyetlerden örnekleri çoktur. Fussilet 41. ve Nisâ 105. Âyetlerini örnek verebiliriz.

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

“Onun hak olduğu iyice belli olana kadar, âyetlerimizi hem afakta hem de kendi içlerinde göstereceğiz.”⁵⁵

Ayette geçen “يَرِي” fiili, if’âl bâbından mazi olan “رَأَى” fiilinin muzârisidir.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ.

“Şüphesiz biz, sana kitabı insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hüküm veresin diye hak olarak indirdik.”⁵⁶

Ayette geçen “رَأَى” fiili, if’âl bâbından mazi fiildir.

el-Ezherî, if’âl babına nakledilen “رَأَى” fiilinin “göstermek” anlamı dışında kullanılması halinde hemzenin düşürülmeyeceğini şu örnekler eşliğinde ifade etmektedir:⁵⁷ “Adam çok rüya gördü - أَرَأَى الرَّجُلَ”. “Adam ciğerinden şikâyet etti - أَرَأَى الرَّجُلَ”. “Adam bakarken gözlerini çokça oynattı - أَرَأَى الرَّجُلَ”. “Adam aynada kendini gördü - أَرَأَى الرَّجُلَ”.

5.2. رأَى Fiilinin Muzâri Sıygasından Hemzenin Hazfedilmesi

İbn Cinnî, kesretü'l-isti'mâl sebebiyle “رَأَى” fiilinin muzarisinden hemzeyi hazfetme konusunda Arapların ittifak halinde olduklarını⁵⁸, aynı durumun if’âl bâbı

⁵⁴ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kvrâ'ât ve'l-idâhi 'anhâ*, tahk. Ali en-Necdî Nâsîf; Abdulfettâh İsmail Şelebî, *Vizâretü'l-Evkâf Lecnetü İhyâi Kütübî's-Sünne*, Kahire, 1994, c. I, ss. 127-128; Ebü's-Sa'âdât Ziyâüddîn Hibetullah İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, tahk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1992, c. II, s. 201.

⁵⁵ Fussilet, 41/53.

⁵⁶ Nisâ, 4/105.

⁵⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XV, s. 326.

⁵⁸ İbn Cinnî, *Srru sinâ'ati'l-i'râb*, c. II, s. 438.

için de geçerli olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Bu durumda “يَرَى” olan muzâri fiil “يَرَى” şeklini almaktadır. Bu kullanımın âyet, hadis, şiir ve atasözlerinden çok sayıda örneği vardır.

وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

“İlim verilenler, sana Rabbinden indirilenin gerçek olduğunu ve güçlü, hamde layık olanın yoluna ilettiğini görüyorlar.”⁶⁰

Ayette geçen “يَرَى” fiili, “رَأَى”nın muzâriisidir ve Kur’ân-ı Kerimde hep bu şekilde hemzesiz kullanılmıştır.

“رَأَى” fiilinin muzâriisinden hemzenin hafzedildiğine İbn Sâre el-Endelüsî’nin (öl. 517/1123) şu beytini örnek verebiliriz:⁶¹

وَأَرَى الْقَنَاعَةَ لِلْفَتَى كَذًّا لَهُ وَالْبِرَّ أَفْضَلَ مَا بِهِ يَتَمَسَّكُ

Genç için kanaat bir hazinedir biliyorum

Sarılacağı en iyi şeyse iyiliktir diyorum

“رَأَى” fiilinin muzâriisinden hemzenin hafzedildiğine şu cahiliye atasözünü örnek verebiliriz:⁶²

عَشْرًا رَجَبًا تَرَى عَجَبًا.

Sen daha ne gördün ki!

Ebü’s-Sa’âdât Ziyâüddîn İbnü’ş-Şecerî (ö. 542/1148), Arapların “رَأَى” fiilinin muzâriisini daima hemzesiz “يَرَى” şeklinde kullandıklarını söylemekte ve bunun şaz bir kullanım olduğunu da eklemektedir.⁶³ Hemze, kesret-i isti’mâl ve telaffuzda kolaylık gerekçesiyle hafzedilmiş “يَرَى”, bu durumda ictimâ-i sâkineyn (iki sâkin harfin

⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, c. I, s. 128.

⁶⁰ Sebe’, 34/6.

⁶¹ Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu’t-tîb min ğusni’l-Endelüsü’r-ratîb*, tahk. İhsân Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1988, c. IV, s. 345.

⁶² Mahmûd İsmâil Sîni & Nâsif Mustafâ Abdulazîz, *Mu’cemu’l-emsâli’l-Arabiyye*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1992, s. 138.

⁶³ İbnü’ş-Şecerî, *Emâlî İbni’ş-Şecerî*, c. II, s. 201.

ard arda gelmesi) meydana gelmiştir. Bunu önlemek için hazfedilen hemzenin fethası “râ” harfine verilmiştir “رَى”. Sîbeveyhi, Arapların “رَى” fiilinin tüm muzâri sıygalarından hemzenin hazfedilmesi konusunda görüş birliğinde olduklarını, bunun sebebinin kesret-i isti'mâl sebebiyle telaffuzda hafiflik sağlamak olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

“رَى” fiilini söylerken, cezimli olan “râ” harfinde durup, mahreci boğazın en alt kısmında bulunan patlarlı ve sert bir gırtlak ünsüzü olan hemze ile kelimeyi telaffuz etmek dile ağır gelmektedir. Hemzesi hazfedilen “رَى” fiilini telaffuz etmek ise çok daha kolaydır. Bu durumda fiilin hece yapısında değişiklik meydana gelmektedir. Şöyle ki; kapalı olan hece (cezimli râ) açık hece (fethalı râ) haline gelmiştir. Fethalı hemze hazfedildi “رَى”, iki sakin harfin yanyana gelmesini önlemek için hazfedilen hemzenin fethası cezimli olan “râ” harfine verilerek “رَى” fiili elde edilmiş oldu.

İbn Ya'îş, “رَى” fiilinin muzarisi “رَى”dan telaffuzda zorluk gerekçesiyle hemzenin hazfedildiğini söylemektedir. Bu zorluğu ise şu şekilde açıklamaktadır: “رَى” fiilinin muzâri birinci tekil şahıs sıygası olan “رَى” fiilinde telaffuz zorluğu vardır. Zira aynı harekeye sahip iki hemze arasında sakin olarak yer alan “râ” harfi telaffuz güçlüğüne ortadan kaldırmada yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden, telaffuzda hafiflik sağlamak için ikinci hemze hazfedilmiş, hazfedilen hemzenin hareketi de “râ” harfine verilmiştir. Aynı işlem daha sonra muzârinin tüm sıygaları için yapılmıştır.⁶⁵ Sîbeveyhi, Arapçada tek bir kelimedeki harekeli iki hemzenin art arda gelebileceğini ifade etmektedir. Bunun sebebinin ise telaffuz zorluğu olarak açıklamaktadır.⁶⁶

⁶⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, s. 546; Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sirâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, tahk. Ahmed Hasan Mehdelî; Ali Seyyid Ali, *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut, 2008, c. IV, s. 281; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. I, s. 128; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Kitâbu'l-elifât*, tahk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, *Dâru'l-Hürriyye, Mecelletü'l-Mevrid*, Bağdat, 1982, ss. 87-88.

⁶⁵ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşerî*, c. V, s. 270; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mulûki fi't-tasrîf*, ss. 370-371.

⁶⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, ss. 548-549.

Arapçada orta harfi hemze olup, bu hemze muzâride hazfedilen tek fiil “رَأَى” fiilidir. “رَأَى” dışındaki mehmûzü’l-ayn fiillerden hemze hazfedilmemektedir. Bunu aşağıdaki tabloda görmekteyiz:

Lâme'l- fiil	Ayne'l- fiil	Fâe'l- fiil	Muzârilik harfi	Anlamı	Muzâri	Mâzi
ى	–	ر	ي	gördü	يَرَى	رَأَى
ى	ء	ن	ي	uzak oldu	يُنْأَى	نَأَى
ل	ء	س	ي	sordu	يَسْأَلُ	سَأَلَ
ر	ء	ج	ي	yalvardı, bağırdı	يَجَارُ	جَارَ
س	ء	ي	ي	umudun u kesti	يَيْبَسُ	بَسَّ
م	ء	ر	ي	şefkat gösterdi	يُرْأَمُ	رَمَّ
ن	ء	م	ي	geçimini sağladı	يَمُنُّ	مَنَّ
م	ء	ل	ي	iyileştirdi	يَلْمَمُ	لَمَّم
ب	ء	ر	ي	kapattı, yamadı	يُرْأَبُ	رَأَبَ

Tabloyu incelediğimizde “رَأَى” fiilinin muzâriisinden hemzenin hazfedilmesinin asıl nedeninin telaffuz zorluğundan ziyade kesret-i isti’ mâl olduğunu anlıyoruz. Zira tablodaki mâzi fiillerin hepsi orta harfi hemzeli fiillerdir. Özellikle “نَأَى” fiilinin telaffuzu “رَأَى” fiilinden farksızdır. Eğer hemzenin hazfedilmesinin temel nedeni telaffuz zorluğu olsaydı bu fiillerden de hemzenin hazfedilmesi gerekirdi. “رَأَى” fiili bu fiillerden çok daha yaygın kullanıldığı için hemzesi hazfedilmektedir. Tabiki hemzesi hazfedilince dilde hafiflik, telaffuzda kolaylık da sağlanmış olmaktadır. Devamlı hemzeli olan bu fiillerden bir kısmı Kur’ân-ı Kerimde de kullanılmıştır. Aşağıdaki âyetlerde bunu görmekteyiz:

وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ.

“Onlar, hem men ederler hem de kendileri ondan uzaklaşırlar. Sonuçta kendilerini helak ederler de farkında olmazlar.”⁶⁷

يَسْأَلُكَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً.

“Kitap ehli senin kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar, Musa'dan bundan daha büyüğünü istemişlerdi.”⁶⁸

حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجَارُونَ، لَا تَجَارُوا الْيَوْمَ الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنصِرُونَ.

“En sonunda onların zenginlerini ve liderlerini azapla yakaladığımız zaman, hemen feryadı basarlar. Bugün boşuna feryad etmeyin; çünkü bizden yardım görmeyeceksiniz.”⁶⁹

يَا بَنِي آدْهِنُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَبْتَئِسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ.

“Ey Oğullarım! Gidin, Yusuf'u ve kardeşini arayıp, sorun. Allah'ın rahmetinden de ümidinizi kesmeyin.”⁷⁰

Bazı Araplar “رَأَى” fiilinin muzarisini aslına uygun “يَرَى” şeklinde kullanmıştır. Sibeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde kendilerine güvenilen Arapların “رَأَى” fiilinin muzâriisini hemzeli “يَرَى” şeklinde kullandıklarını aktarmaktadır.⁷¹ İbn Cinnî, Arap lehçelerinin çoğunda “رَأَى” fiilinin muzarisinin hemzesiz “يَرَى” şeklinde kullanıldığını ifade etmektedir.⁷² Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), Benû Esed ve Teymü'r-Rabâb kabilelerinin “رَأَى” fiilinin muzarisini hemze telaffuz edilerek “يَرَى” şeklinde kullandıklarını söylemekte ve şu beyti örnek vermektedir:⁷³

تَقُولُ أَتَرَأَيْتَهُ لَنْ يَضِيفَا

أَلَا تَلْكَ جَارَتَنَا بِالْعَضَا

O komşumuz varya bizim çalılık bölgesinde

⁶⁷ En'âm, 6/26.

⁶⁸ Nisâ, 4/153.

⁶⁹ Mü'minûn, 23/64-65.

⁷⁰ Yûsuf, 12/87.

⁷¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, s. 546.

⁷² İbn Cinnî, *el-Muhteşeb*, c. I, s. 128.

⁷³ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, tahk. Abdulaziz Rabâh; Ahmed Yûsuf Dakkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1978, c. V, s. 140.

Sence o bize misafir gelmeyecek mi demekte

Bu beyti el-Ezherî *Tehzîbu'l-luga* adlı eserde Teymu'r-Rabâb kabilesine nisbet etmektedir.⁷⁴ Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd (ö. 321/933) ise “رَأَى” fiilinin muzâriisinin hemzeli olarak “يَرَى” şeklinde sadece şiir zaruretinden dolayı kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁵ İbn Düreyd şiir zaruretinden dolayı “يَرَى” fiilinin “يَرَى” şeklinde kullanıldığına aşağıdaki beyti örnek vermektedir:⁷⁶

أَلَمْ تَرَ مَا لَأَقَيْتُ وَالذَّهْرُ أَغْصُرُ وَمَنْ يَتَمَلَّ الْعَيْشَ يَرَأَى وَيَسْمَعُ

Görmedin mi neler çektim zaman çeşit çeşittir

Ömrü uzun olan kişi neler görür neler işitir

Sürâka b. Mirdâs el-Bârîkî'nin (öl. 79/698) aşağıdaki beytinde de “رَأَى” fiilinin muzâriisi hemzeli kullanılmıştır:⁷⁷

أُرِي عَيْنِي مَا لَمْ تَرَأِيَاهُ كِلَانَا عَالَمٌ بِالتَّرَهَاتِ

Gözlerime gösteriyorum onların görmediğini

Her ikimiz de bilmekteyiz faydasız boş sözleri

Aşağıdaki beyitte de “رَأَى” fiilinin muzarisi hemzeli kullanılmıştır:⁷⁸

أَحْنُ إِذَا رَأَيْتُ جِبَالَ نَجْدٍ وَلَا أُرَأَى إِلَى نَجْدٍ مَسْبِيلاً

Necd dağlarını gördüğümde özlem duymaktayım

Ama Necd'e götürecek bir yol bulamamaktayım

⁷⁴ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XV, s. 319.

⁷⁵ es-Semânîni, *Şerhu't-tasrif*, s. 401.

⁷⁶ Ebû Zeyd Sa'îd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî, *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luga*, tahk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1981, s. 497; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-halebiyyât*, s. 84; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. I, s. 91.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. I, ss. 127-128; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. XV, s. 318; es-Semânîni, *Şerhu't-tasrif*, s. 401; Ebû Zeyd el-Ensârî, *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luga*, s. 496; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-halebiyyât*, s. 84; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. I, s. 128.

⁷⁸ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, “رَأَى”, *Tâcü'l-ürûs min cevâhiri'l-kâmûs* tahk. Mustafa Hicâzî, Matba'atu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1965, c. XXXVII, s. 114; Ebû Bekr Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*, tahk. Hâtem Salih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, c. II, s. 193.

İbn Cinnî, şiirde sıkça görülen “رأى” fiilinin muzâriisinin hemzeli kullanılmasının hoş olmadığını söylemektedir.⁷⁹ İbn Cinnî, “رأى” fiilinin muzâriisinden hemzenin düşürülmesinin kesret-i isti'mâl sebebiyle asıl kabul edildiğini, kıyasa uygun olan hemzeli kullanılmasının ise şaz sayıldığını belirtmektedir.⁸⁰ İbn Cinnî'nin sözünden dilde asıl olanın Arapların kullandıkları olduğunu anlıyoruz. Zira gramer kuralları sonradan konulmuştur, oysa Araplar bu ve benzeri kelimeleri cahiliye döneminde eskiden beri kullanmaktaydılar.

Ramazan Abduettevâb, şiirde kural dışı kullanılan yapıları şu şekilde açıklamaktadır: Bu tür şaz kullanımlar Arapçanın tekâmül haline ulaşmamış zamanla kullanımdan kalkan eski halk dilinin kalıntıları olabilir. Bunlardan bazıları şiir sayesinde varlığını korumuştur. Şiirdeki şaz kullanımların şiir râvilerinin yaptıkları *tashîf* (kelimeyi yanlış yazma) ve *tahrîf* (harflerin yerini değiştirme) hatalarından kaynaklanma olasılığı da vardır. Zira bazen bir şaire ait tek bir beyit farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.⁸¹

İf'âl babına nakledilen “رأى” fiilinin muzâriisinden de hemze kural dışı olarak hafzedilir, aslı “رئى” olan muzâri “رئى” şeklinde kullanılır. “رئى” fiilindeki ikinci hemzenin harekesi “râ” harfine verilerek hafzedilir ve fiil “رئى” şeklini alır. Bu kullanımın Kur'ân-ı Kerimden örnekleri çoktur.

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبُرْجَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ.

“O, korku ve ümit vermek için size şimşegi gösterendir, yağmur yüklü bulutları meydana getirendir.”⁸²

5.3. رأى Fiilinin Emr-i Hâzır Sıygasından Hemzenin Hafzedilmesi

Araplar “رأى” fiilinin emr-i hâzırını iki farklı şekilde kullanmaktadır. Birincisi hemzesiz “ر” şeklindedir. “رئى” fiilinin başındaki muzârilik harfi kaldırılmış, sondaki illet harfi cezm alameti olarak düşürülmüştür “ر”. Buna göre fiil çekimi şu

⁷⁹ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. I, s. 91.

⁸⁰ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. II, s. 438.

⁸¹ Ramazan Abduettevâb, *Fusûl fî fihri'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Hânci, Kahire, 1999, s. 86.

⁸² Ra'd, 13/12.

şekildedir: رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ. İkincisi hemzeli “رَبَّاءٌ” fiilinin başındaki muzârilik harfi kaldırılmış, sondaki illet harfi cezm alâmeti olarak düşürülmüştür “رَبَّاءٌ”. Sâkin harfle kelimeye başlanamayacağı için kesralı bir vasıl hemzesi getirilmiştir “رَبَّاءٌ” Buna göre fiil çekimi şu şekildedir: رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ. Hicazlılar birinci kullanımı tercih ederken, Temim kabilesi ikincisini kullanmaktadır.⁸³ Bununla birlikte “yaralamak, ciğerine vurmak” anlamına gelen “رَبَّاءٌ” fiilinin emr-i hazırdan hiçbir şekilde hemze hafzedilmez. Örnek: “Avı ciğerinden vurdum – أَرَبَّاءُ الصَّيْدِ. أَيُّ: أَصَبْتُ رَبَّاءُ -⁸⁴

Aynı şekilde if’âl babına nakledilen “رَبَّاءٌ” fiilinin emr-i hâzırından da hemze kural dışı olarak hafzedilir, aslı “رَبَّاءٌ” olan emr-i hazır “رَبَّاءٌ” şeklinde kullanılır. Çekimi şu şekildedir: رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ، رَبَّاءٌ.⁸⁵ Bunun Kur’ân-ı Kerimden örnekleri çoktur.

رَبَّاءٌ وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَأَرَبْنَا مَنَابِكَنَا وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

“Rabbimiz, bizi sana teslim olan iki kul ve soyumuzdan da sana teslim olan bir ümmet çıkar. Bize ibadet yollarımızı göster ve tevbelerimizi kabul et, zira tevbeleri kabul edip başlayan ancak sensin!”⁸⁶

6. Diğer Mehmûz Fiillerden Hemzenin Kural Dışı Hafzedilmesi

Arapçada “رَبَّاءٌ” dışında dört fiilden daha emr-i hâzır yapılırken hemze şaz olarak hafzedilir. Ancak bunlar “رَبَّاءٌ” gibi orta harekesi hemzeli olan fiiller değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi orta harekesi hemzeli olup hemzesi hafzedilen tek fiil “رَبَّاءٌ” fiilidir. Hemzeleri emr-i hâzırdan hafzedilen diğer fiiller şunlardır; birinci baptan gelen “أَرَبَّاءُ” fiilleriyle, ikinci baptan gelen “أَرَبَّاءُ” fiilidir. Arapçada yaygın olarak kullanılan bu fiillerin hemzesinin nasıl hafzedildiğinin açıklanmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁸³ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, c. XV, s. 319;

⁸⁴ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. II, s. 438.

⁸⁵ İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, c. II, s. 201.

⁸⁶ Bakara, 2/128.

6.1. أَكَلٌ ve أُكُلٌ Fiillerinin Emr-i Hâzırından Hemzenin Hafzedilmesi

Araplar “أَكَلٌ” ve “أُكُلٌ” fiillerinin emr-i hâzırlarını kural dışı olarak “كُلْ” ve “كُلْ” şeklinde kullanmaktadır. Bunların asılları “أُكُلٌ” ve “أُكُلٌ” şeklindedir. Bu kullanımların Kur’ân’da örnekleri çoktur:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takın (güzel ve temiz giyinin). Yiyeğin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.*⁸⁷

İbn Cinnî, bu fiillerin emr-i hâzırlarından hemzenin hafzedilmesini iki gerekçeyle açıklamaktadır. Birincisi kesret-i isti'mâl, ikincisi iki hemzenin ard arda gelmesidir. İbn Cinnî, bir kelimedeki iki hemze ard arda geldiğinde telaffuzda kolaylık sağlamak için sâkin olan ikinci hemzenin hafzedildiğini, bu durumda başta bulunan birinci hemzeye de ihtiyaç kalmadığını zira bu hemzenin, kelimenin kök harflerinden olan ikinci hemze sakin olduğu için getirildiğini, ikinci hemze hafzedilince vasıl hemzesi olan birinci hemzeye de ihtiyaç kalmadığı için düşürüldüğünü ifade etmektedir.⁸⁸ Ebû Hayyân ise bu fiillerden hemzenin hafzedilmesini bir gerekçeye bağlamadan Araplardan böyle işitildiğini söylemektedir.⁸⁹ Sibeveyhi, bazı Arapların “أَكَلٌ” ve “أُكُلٌ” fiillerinin emr-i hâzırlarından hemzeyi hafzetmeyerek “كُلْ” ve “كُلْ” şeklinde kullandıklarını söylemektedir.⁹⁰ İbn Kuteybe ise “أَكَلٌ” fiilinin emr-i hâzırının daima hemzesiz “كُلْ” şeklinde kullanıldığını söylemektedir.⁹¹ Bu durumun “كُلْ” emrinin başında atf harfleri gelse dahi değişmeyeceğini ifade etmektedir.⁹² Ebu Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) da “أَكَلٌ” ve “أُكُلٌ” fiillerinin emr-i hâzırlarının sadece “كُلْ” ve “كُلْ” şeklinde kullanıldığını ifade

⁸⁷ A'râf, 7/31.

⁸⁸ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, c. I, s. 125; İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî İbni'ş-Şecerî*, c. II, s. 199.

⁸⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsi, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-teshîl*, tahk. Hasan Hindâvî, Dâru'l-kalem, Dimeşk, 2000, c. III, s. 225.

⁹⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. I, s. 266.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ss. 250-251.

⁹² Zira “كُلْ” emrinin başına atf harfleri gelince “وَأَمْرٌ” ve “وَأَمْرٌ” şeklinde kullanılması gerekmektedir. Ayetlerde bu şekildedir. “*وَأَمْرٌ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا*.” *Sen de onda devamlı ol.*

etmektedir.⁹³ Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh (öl. 370/980), “أَخَذَ” ve “أَكَلَ” fiillerinin emr-i hâzırlarının “خُدْ” ve “كُنْ” şeklinde kullanılmasının daha fasih ve yaygın olduğunu, ancak bazı Arapların hemzeyi sabit tutarak “أُخِذْ” ve “أُكَلْ” şeklinde kullandıklarını, bazı Arapların ise iki hemzenin ard arda gelmesini hoş karşılamadıkları için ikinci hemzeyi med harfi olan vav harfine dönüştürerek “أُوخِذْ” ve “أُوكَلْ” şeklinde kullandıklarını söylemektedir. İbn Hâleveyh, “أُمِرْ” emrinin başında bulunan hemzenin vasıl hemzesi olduğunu, bu hemzeden önce atf harfi gelmesi halinde kelimenin okunmasının mümkün olmadığını⁹⁴, bu durumda vav harfine dönüştürülen katı’ hemzesinin geri getirilerek baştaki vasıl hemzesinin hafzedilerek “أُمِرْ” şeklinde kullanıldığını söylemektedir.⁹⁵ Ebû Abdillâh Cemâlüddin İbn Mâlik (öl. 672/1274) de bu fiillerin emr-i hâzırlarının hemze hafzedilerek “خُدْ” ve “كُنْ” şeklinde kullanılmasının daha fasih ve güzel olduğunu söylemektedir.⁹⁶ İbn Mâlik, “أَخَذَ” ve “أَكَلَ” fiillerinin emr-i hâzırlarından kesret-i isti’ mâl sebebiyle hemzenin kural dışı hafzedildiğini, diğer mehmûzü’l-fâ fiillerin bunlara kıyas edilerek hemzelerinin hafzedilemeyeceğini söylemektedir.⁹⁷ Ebû Hayyân bu fiillerin emr-i hâzırlarının “خُدْ” ve “كُنْ” şeklinde hemzesiz kullanımının daha fasih ve yaygın, “أُخِذْ” ve “أُكَلْ” şeklinde hemzeli kullanımının ise daha az olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸ Turayh b. İsmâil es-Sekâfî’nin (öl. 165/781) şu beytinde “أَخَذَ” fiilinin emr-i hâzırı “أُخِذْ” şeklinde hemzeli kullanılmıştır:⁹⁹

تَخَلَّ بِحَاجَتِي وَأُخِذْ قُواهَا فَقَدْ أَضَحَّتْ بِمَنْزِلَةِ الصَّيَاغِ

⁹³ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Simâ’atü’l-küttâb*, tahk. Bedr Ahmed Dayf, Dâru’l-‘Ulûmi’l-‘Arabîyye, Beyrut, 1990, s. 149.

⁹⁴ Vasıl hemzesinden önce atf harfi gelirse hemze okunmaz. Bu durumda iki sâkin harf peş peşe geldiği için kelime okunamaz: وَأُمِرْ. Bu nedenle vav harfine dönüşen hemze geri getirilir ve baştaki vasıl hemzesi hafzedilir: أُمِرْ. “Ailene namazı emret. Sen de onda devamlı ol.” وَأَمْرٌ أهلك بالصلاة واضطرب عليها.

⁹⁵ İbn Hâleveyh, *Kitâbu’l-elifât*, ss. 85-86; et-Teftâzânî, *Şerhu tasrîfi’l-‘izzî*, s. 216.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Teshîlü’l-fevâid ve tekimlü’l-mekâsid*, tahk. Muhammed Kâmil Berekât, el-Mektebetü’l-‘Arabîyye, Kahire, 1967, ss. 313-314.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Îcâzu’t-ta’rîf fi ilmi’t-tasrîf*, tahk. Muhammed Osman, Mektebetü’s-Sekâfeti’ d-Dîniyye, Kahire, 2009, s. 156.

⁹⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-‘Arab*, c. I, ss. 243-244.

⁹⁹ Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *Simtü’l-le’âlî fi şerhi emâli el-Kalî*, tahk. Abdulaziz el-Meymenî, Matba’atu Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Kahire, 1936, c. II, s. 705.

Benim işimi tek hallet başkalarını katma öyle

Çözümünü de sağlam yap zayi olmadan önce

Ebü'l-Kâsım Ömer b. Sâbit es-Semânîni (ö.442/1050) beyitte geçen “أَخَذَ” fiilinin emr-i hâzırının şiir zaruretinden dolayı hemzeli kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁰⁰

“أَخَذَ” ve “أَكَلْ” fiillerinin emr-i hâzırlarından hemzenin hazfedilmesi kıyasen şaz olsa da semâen çok yaygın olup Araplardan hep bu şekilde işitilmiştir. Zira; “Gel de al! - تَعَالِ وَأَخُذْ -” demektense, “Gel al! - تَعَالِ وَخُذْ -” demenin daha kolay olduğu aşıkardır.

Fasih ve kabul gören kullanıma göre, “أَكَلْ” ve “أَخَذَ” fiillerinin emri hâzırlarından hemze her hâlükârda hazfedilmektedir. Cümleye kendileriyle başlansa da, kendilerinden önce atf harfi olsa da daima hemze hazfedilir. Kur'ân-ı Kerimde de böyle kullanılmıştır.

وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

*Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.*¹⁰¹

6.2. FİİLİNİN EMR-I HÂZIRINDAN HEMZENİN HAZFEDİLMESİ

“أَمَرَ” fiilinin emr-i hâzırından kural dışı olarak hemze hazfedilir ve “مُرْ” olarak kullanılır. Fiilin aslı “أُمِرْ” şeklindedir. Sibeveyhi bazı Arapların sakın olan ikinci hemzeyi mâkabli (*bir öncesi*) damme olduğu için vav harfine dönüştürerek “أومِرْ” şeklinde hemzeli kullandıklarını söylemektedir.¹⁰² Ebû Hayyân “أَمَرَ” fiilinin emr-i hâzırlarının “مُرْ” şeklinde hemzesiz kullanımının daha fasih ve yaygın olduğunu, “أومِرْ” şeklinde hemzeli kullanımının ise daha az olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ İbn Kuteybe, “أَمَرَ” fiilinin emr-i hâzırının iki şekilde kullanıldığını ifade etmektedir: Birincisi cümle başında kullanılması. Bu durumda hemzesi hazfedilerek “مُرْ” şeklinde

¹⁰⁰ es-Semânîni, *Şerhu't-tasrîf*, ss. 393-394.

¹⁰¹ A'râf, 7/31.

¹⁰² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, c. I, s. 266.

¹⁰³ Ebû Hayyân el-Endelîsî, *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, c. I, s. 243.

kullanılır. “وَأْمُرُ” şeklinde hemzeli kullanılması da caizdir ama çok azdır. İkincisi; öncesinde bir atf harfi bulunması. Bu durumda “وَأْمُرُ” örneğinde olduğu gibi hemze sabit kalır.¹⁰⁴ Bu kullanımın Kur’ân’da örnekleri çoktur:

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ.

*Ailene namazı emret.*¹⁰⁵

İbn Hâleveyh “أَمَرَ” fiilinin emr-i hâzırının hemzesiz “مُرْ” şeklinde kullanımının daha fasih ve yaygın olduğunu, ancak bazı Arapların hemzeyi hafzetmediğini, ikinci hemzeyi med harfi olan vava dönüştürerek “وَأْمُرُ” şeklinde kullandıklarını ifade etmektedir.¹⁰⁶ es-Semânî ve İbnü’ş-Şecerî gibi bazı alimler Arapların “أَمَرَ” fiilinin emr-i hâzırının nasıl geleceği hakkında farklı iki görüşe sahip olduklarını söylemektedirler. Birincisi “أَمَرَ” fiili de çok kullanılan bir fiildir. “أَخَذَ” ve “أَكَلَ” fiillerinde geçerli olan ne ise “أَمَرَ” için de geçerli olmalıdır. Bu yüzden “أَمَرَ” fiilinin emr-i hazırı hemzesiz “مُرْ” şeklinde gelmelidir. İkincisi; “أَمَرَ” fiili “أَخَذَ” ve “أَكَلَ” fiilleri kadar yaygın kullanılmamaktadır. Bu nedenle hemzesini hafzetmeden “أَوْمُرُ” şeklinde kullanılmalıdır. Ancak her iki grup da emr-i hâzırdan önce atf harfi gelmesi halinde hemzenin getirilmesinin gerekli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷ Bunun örneğini aşağıdaki âyette görmekteyiz.

وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ، فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا.

*Levhalarda Mûsâ için her konuya dair öğüdü ve her şey hakkında gerekli açıklamaları yazdık. (Ve dedik ki:) "Bunlara sınıksız sarıl; kavmine de o en güzel öğüt ve açıklamalara sarılmalarını emret."*¹⁰⁸

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, ss. 250-251; en-Nehhâs, *Smâ'atiü'l-küttâb*, s. 149; İbn Mâlik, *Teshilü'l-fevâid ve tekmilü'l-mekâsîd*, ss. 313-314; et-Teftâzânî, *Şerhu tasrîfi'l-izzî*, s. 216.

¹⁰⁵ Tâha 20/132.

¹⁰⁶ İbn Hâleveyh, *Kitâbu'l-elifât*, ss. 85-86.

¹⁰⁷ İbnü'ş-Şecerî, *Emâli İbni'ş-Şecerî*, c. II, s. 199; es-Semânî, *Şerhu't-tasrîf*, ss. 393-394.

¹⁰⁸ A'râf, 7/145.

Sonuç olarak “أَمَرَ” fiilinin emri hâzırından hemze bazen hafzedilir bazen hafzedilmez. Cümleye kendisiyle başlandığında hemze hafzedilir “مُرَ”, kendisinden önce atf harfi gelirse hemze hafzedilmez “وَأَمَرَ”.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

“Af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden uzak dur!”¹⁰⁹

Fasih Arap kelimasında ise iki şekilde de kullanılmıştır.¹¹⁰ Hz. Aişe’nin, hasta yatağında yatan Hz. Peygambere (s.a.v) hitaben söylediği şu sözde hemzesiz kullanılmıştır:¹¹¹

“Ömer’e emir buyurun da insanlara namaz kıldırın - عَمَرَ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ.

Yine Hz. Ömer’in şu sözünde hemzesiz kullanılmıştır:¹¹²

عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ الْعَوْمَ وَالرِّمَامَةَ وَمُرُوهُمْ فَلْيَبْتَئُوا عَلَى الْخَيْلِ وَثَبًا.

Aşağıdaki beyitte de hemzesiz kullanılmıştır:¹¹³

إِنْ وَجَدْتَ الصِّدِّيقَ حَقًّا لِأَيٍّ كَ فَمُرْنِي فَلَنْ أَزَالَ مُطِيعًا

Gerçek arkadaşı bulacak olursan şayet

Her dediğini yaparım yeter ki sen emret

6.3. Fiilinin Emr-i Hâzırından Hemzenin Hafzedilmesi

“أَتَى” fiilinin emr-i hâzırından hemzenin hafzedilmesi de hafzedilmemesi de câizdir. Cümleye kendisiyle başlandığında hem “إِنْتِ” hem de “إِيْتِ” şeklinde

¹⁰⁹ A’râf, 7/199.

¹¹⁰ Radiyyuddin el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, c. III, ss. 50-51.

¹¹¹ Ahmed b. Muhammed İbn Abdi Rabbihî, *el-'İkdü'l-ferîd*, tahk. Abdülmecid et-Terhîni, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, c. V, s. 10.

¹¹² Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edebe*, tahk. Abdulhamid Hindâvi, Vizâretü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'va ve'l-İrşâd, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye, 1998, c. I, s. 328.

¹¹³ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, tahk. Abdülâl Sâlim Mekram, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, c. I, s. 219; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y., c. I, s. 279.

kullanılır.¹¹⁴ Cümle içinde atf harflerinden sonra geldiğinde “وَأْتُوا” ve “فَأْتُوا” örneklerinde olduğu gibi hemzeli kullanılır. Bunun Kur’ân-ı Kerîm’den örnekleri çoktur.

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

“Kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) dan bir şüpheniz varsa; haydi, siz de ona benzer bir sûre getirin eğer doğru sözlüler iseniz Allah'tan başka güvendiklerinizi de yardıma çağırın.”¹¹⁵

Bazı Araplar yaygın olarak kullanılan “أَتَى” fiilinin emr-i hâzırından hemzeyi, “أَمَرَ، أَكَلَ، أَخَذَ” fiillerinde olduğu gibi telaffuzda kolaylık ve dilde hafiflik sağlamak için hazfederek “تَ” şeklinde kullanmaktadır. “أَتَى” fiilinden sâkin hemze hazfediliyor “أَيْتَ”. Bu durumda başta bulunan birinci hemzeye ihtiyaç kalmıyor zira bu hemze, ikinci hemze sakin olduğu için getirilmişti. İkinci hemze hazfedilince birinci hemze de hazfedilmektedir. Aşağıdaki beyitte bunun örneğini görmekteyiz:

تَ لِي آلَ زَيْدٍ، فَأَنْذَهُمْ لِي جَمَاعَةً وَسَلَّ آلَ زَيْدٍ أَيُّ شَيْءٍ يَضِيرُهَا

Benim için Zeyd sülalesine git ve katıl toplantılarına

Zeyd sülalesine sor hangi şey daha zarar verir onlara

Bu durumda “أَتَى” fiilinin emr-i hazır çekimi şu şekildedir: تَ، تَيَا، تَوَا، تَي، تَيَا، تَيْنَ .¹¹⁶ Ebû Hayyân da “أَتَى” fiilinin emr-i hazırından hemzenin kural dışı hazfedildiğini söylemektedir.¹¹⁷ İbn Uşfûr el-İşbîlî (ö. 669/1270) ise bunun şiir zaruretinden kaynaklandığını, şiirde bunun örneklerinin çok olduğunu ifade etmekte ve şu beyti örnek vermektedir:¹¹⁸

فَإِنْ نَحْنُ لَمْ نَنْهَضْ لَكُمْ فَنَبْرَكُمْ فَهَوْنَا فَهَوُونَا إِذَا بِالْحَزَائِمِ

¹¹⁴ Antuvân ed-Dahdâh, *Mu'cemu tasrîfi'l-ef'âli'l-'Arabîyye*, Mektebetü Lübnân Nâşîrîn, Beyrut, 2007, s. 162.

¹¹⁵ Bakara, 2/23.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i-râb*, c. II, s. 436; İbnü's-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, c. II, s. 199-200; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mulûki fi't-tasrîf*, ss. 364, 366-367.

¹¹⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. I, s. 242.

¹¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali İbn 'Uşfûr el-İşbîlî, *Darâiru's-şî'r*, tahk. İbrahim Muhammed, Dâru'l-Endelüs, Kahire, 1980, s. 100.

Şayet kalkıp da size galip gelemezsek biz

Gelip bizi iplerle bağlayıp sürersiniz siz

“أَكَلْ، أَخَذْ، أَمَرَ، أَسَى” fiillerinin dışındaki mehmûzü'l-fâ fiillerin emr-i hâzırlarından hemze hafzedilmemektedir. Kural gereği sakin olan ikinci hemze baştaki vasıl hemzesinin harekesine uygun med harfine dönüşmektedir.¹¹⁹ Buna, Benî Temîm heyetinin Hz. Peygamberden şairleri ve hatipleri için söz isterken kullandıkları “يَذُنْ” fiilini örnek verebiliriz:¹²⁰

يَذُنْ لِشَاعِرِنَا وَخَطِيبِنَا.

Şairimize ve hatibimize izin ver.

“يَذُنْ” fiili, dördüncü baptan mehmûzu'l-fâ olan “أَذُنْ” fiilinin emr-i hâzırdır. Aslı “يَذُنْ” şeklindedir. Telaffuzda kolaylık sağlamak için sâkin olan ikinci hemze birinci hemzenin harekesine uygun med harfine dönüştürülmüştür. Ahfeş, söze vasıl hemzesiyle başlandığında hemzenin okunacağını, hemzeden önce bir harf varsa okunmayacağını söylemektedir.¹²¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), “سَأَلْ” fiilinin emr-i hâzırından, “أَكَلْ” ve “أَخَذْ” fiillerinde olduğu gibi kesretü'l-isti'mâl sebebiyle hemzenin hafzedildiğini, bunun âyetlerde örneğinin olduğunu söylemektedir.¹²²

سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ.

“İsrailoğullarına sor, onlara apaçık nice âyetler verdik.”¹²³

Sonuç

Arapçada hazfin farklı düzeyleri vardır. Bunlar; kelimedden harfi hafzetmek, cümleden kelimeyi hafzetmek ve metinden cümleyi hafzetmektir. Harfi hafzedilen kelimenin anlamında herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir, sadece

¹¹⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşeri*, c. V, s. 276.

¹²⁰ Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-İsfahâni, *Kitâbu'l-eğâni*, haz. Mektebu Tahkiki Dâri İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, c. IV, s. 360.

¹²¹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. I, s. 302.

¹²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, c. I, s. 124.

¹²³ Bakara, 2/211.

yapısında ve fonetiğinde değişiklik olmaktadır. Kelimeden harf hafzedilmesi iki şekilde olmaktadır. Birincisi kıyasi (kurallı) hazif. İltikâü's-sâkineyn ve istiskâl gibi sarf kurallarının gerektirdiği, belirli bir gerekçeye binaen yapılan haziftir. İkincisi şaz (kuralsız) hazif: Sarf kurallarının gerektirmediği bilakis kelimenin çok kullanılması nedeniyle telaffuzda kolaylık sağlamak için yapılan haziftir. Bu hazif türü sadece Araplardan işitlen (semâ') kelimelerle sınırlıdır. Kelimeden harf hafzedilmesi fonetik kurallarına uygun gerçekleşmektedir. Bu kuralların önemlileri şunlardır: Güçlü ses özelliklerine sahip harfler kelimedeki yerini korurken zayıf ses özelliğine sahip harfler hafzedilebilir. Az lafızla çok anlam ifade etmek evladır. İnsanlar kullanımı zor, telaffuzu ağır kelimeleri bırakıp dilde hafif, telaffuzu kolay olanlara yönelir. Üç harfli fiillerden harf hafzedilmesi en çok üçüncü, daha sonra ikinci en az da birinci harfte görülmektedir. Üç harfli fiillerden harf hafzedilmesi en çok illet harfleri ve hemzede görülmektedir. Zira bu harfler sabit bir hal üzere kalmamakta, birbirlerine dönüşmektedir. İlet harfleri ayrıca zayıf ses özelliklerine de sahiptirler. "رَأَى" fiilinin muzâri ve emir sıygalarından hemzenin hafzedilmesinde Araplar görüş birliğindedir. Bazen şiir zarûreti sebebiyle hemzeli kullanılmıştır ki bunların sayısı azdır. Asıl olan hemzesiz kullanımdır. Bunun Kur'ân-ı Kerîm'de çok sayıda örneği vardır. Dördü de mehmûzü'l-fâ olan "أَكَلَ، أَمَرَ، أَخَذَ، أَتَى" fiillerinin emr-i hâzırlarından hemzenin devamlı hafzedilmesi veya bazan hafzedilip bazan edilmemesi bu fiillerin çok kullanılıp kullanılmamasıyla ilgilidir. Çok kullanılan "أَكَلَ" ve "أَخَذَ" fiillerinin emr-i hâzırlarından her halükârda hemze hafzedilmektedir. "أَمَرَ" fiilinin emri hâzırı hem "مَرَّ" hem de "أَمَرَ" şeklinde kullanmak caizdir. Ancak cümleye kendisiyle başlandığında hemzesiz olarak "مَرَّ", cümle içinde atıf harflerinden sonra geldiğinde "وَأَمَرَ" ve "فَأَمَرَ" şeklinde hemzeli kullanılması daha fasih ve yaygındır. "أَتَى" fiilinin emri hâzırı hem "أَتَيْتَ" hem de "أَيْتَ" şeklinde kullanmak caizdir. Ayrıca "تَ" şeklinde kullanımı da vardır. Cümleye kendisiyle başlandığında hem "أَتَيْتَ" hem de "أَيْتَ" şeklinde kullanılır. Cümle içinde atıf harflerinden sonra geldiğinde "وَأَتَيْتَ" ve "فَأَتَيْتَ" örneklerinde olduğu gibi devamlı hemzeli kullanılması gerekir. Bunun Kur'ân-ı Kerîm'den örnekleri çoktur. Arapçada asıl olan Arapların yaygın kullandıkları kelime

ve terkiplerdir (semâ'/kesretü'l-isti'mâl). Gramer kuralları (kıyas) ikinci sırada gelmektedir. Zira gramer kuralları belirlenmeden önce de Araplar bu kelimeleri cahiliye döneminde uzun zamandır kullanmaktaydılar. İbn Cinnî başta olmak üzere birçok dil bilgini bu görüşü dillendirmektedir. İbn Cinnî kıyas ile semâ'/kesretü'l-isti'mâl karşı karşıya geldiğinde “kıyası bırak Arapların kullandığına bak” demektedir.

Kaynakça

Abduttevvâb, Ramazan. *Fusûl fî fikhi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.

el-Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. Tahk. Hüdâ Mahmûd Kurâ a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.

Ahmed, Adnan Muhammed. *Dîvânu'n-Necâşî el-Hârisî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2009.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*. Tahk. Abdulaziz Rabâh & Ahmed Yûsuf Dakkâk. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1978.

el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd. *Simtû'l-le'âlî fî şerhi emâlî el-Kalî*. Tahk. Abdulaziz el-Meymenî. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936.

Dahdâh, Antuvân. *Mu'cemu tasrîfi'l-ef'âlî'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 2007.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

Durmuş, İsmail, “Hemze”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/191. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-teshîl*. Tahk. Hasan Hindâvî. 6 Cilt. Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 2000.

Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Tahk. Receb Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.

Ebû Zeyd el-Ensârî, Sa'îd b. Evs b. Sâbit. *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luga*. Tahk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1981.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-eğânî*, haz. Mektebu Tahkîki Dâri İhyai't-Türâsî'l-'Arabî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-'Arabî, 1994.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. Tahk. Hâtem Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu esrârî'l-'Arabiyye*. Tahk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Dımaşk: Matbü'âtü Mecma'î'l-İlmî el-'Arabî, t.y.

Enis, İbrahim. *el-Esvâtü'l-lugaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Angelo el-Mısriyye, 1975.

el-Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen. *Şerhu şâfiyeti İbnil-Hâcib*. Tahk. Muhammed Nurulhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 16 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964.

el-Fârisî, Ebû Alî el-Hasen b. Abdulgaffar. *el-Hucce fi'l-kurrâi's-seb'a*. Tahk. Bedreddîn Kahvecî & Beşîr Huveycânî. 7 Cilt. Beyrut; Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.

el-Fârisî, Ebû Alî el-Hasen b. Abdulgaffar. *el-Mesâilü'l-halebiyyât*. Tahk. Hasen Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Menâra; Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1987.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. Tahk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.

el-Fevzân, Abdullah b. Sâlih. *Delîlü's-sâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Müslim li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

el-Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*. Riyâd: Dâru'l-Kiyân, t.y.

Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

İbn Abdi Rabbihî, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdü'l-ferîd*. Tahk. Abdülmecid et-Terhîni. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. Tahk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-idâhi 'anhâ*. Tahk. Ali en-Necdî Nâsif & Abdulfettâh İsmail Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf Lecnetü İhyâi Kütübi's-Sünne, 1994.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *Sırru sinâ'ti'l-i'râb*. Tahk. Muhammed Hasen İsmâil & Ahmed Rüşdî Şahâte Âmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Hâleveyh, Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Kitâbu'l-elifât*. Tahk. Ali Hüseyn el-Bevvâb. Bağdad: Dâru'l-Hürriyye, Mecelletü'l-Mevrid, 1982.

İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Edebu'l-kâtib*. Tahk. Muhammed ed-Dâli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

İbn Mâlik, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Îcâzu't-ta'rîf fi ilmi't-tasrîf*. Tahk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

İbn Mâlik, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teshilü'l-fevâid ve tekmilü'l-mekâsid*. Tahk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1967.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mekram. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.

İbn 'Uşfür, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-İşbîlî, *Darâiru's-şî'r*. Tahk. İbrahim Muhammed. Kahire: Dâru'l-Endelüs, 1980.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ali el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. Tahk. Emîl Bedî Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ali el-Halebî. *Şerhu'l-mulûkî fi't-tasrîf*. Tahk. Fahrüddin Kabâve. Haleb: el-Mektebetü'l-Arabiyye bi-Haleb, 1973.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Meselü's-sâir fi'l-edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Tahk. Ahmed el-Hûfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nehdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, t.y.

İbnü's-Şecerî, Ebü's-Sa'âdât Ziyâüddîn Hibetullah. *Emâlî İbni's-Şecerî*. Tahk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.

el-Kalkaşendî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed. *Subhu'l-a'şâ*. 14 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-Emîriyye, 1918.

Kuran Meali. Erişim 11 Kasım 2019. <http://kuranmeali.com>

el-Mahzûmî, Mehdî. *Fi'n-nahvi'l-'Arabî kavâ'id ve tatbîk*. Kahire: Mektebetu Mustafa Bâbî'l-Halebî, 1966.

el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. Tahk. İhsân Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.

el-Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. Tahk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Vizâretü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'va ve'l-İrşâd, 1998.

el-Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Tahk. Muhammed Abdulhâlik 'Udayme. 4 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1994.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Tîba li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Sinâ'atü'l-küttâb*. Tahk. Bedr Ahmed Dayf. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1990.

es-Semânîni, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Sâbit. *Şerhu't-tasrîf*. Tahk. İbrâhim b. Süleyman el-Bu'aymî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999/1419.

Sîbeveyhi, 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

Sîni, Mahmûd İsmâil vd. *Mu'cemu'l-emsâli'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1992.

es-Sîrâfi, Ebû Sa'id el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*. Tahk. Ahmed Hasan Mehdelî & Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2008.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*. Tahk. Abdulâl Sâlim Mekram. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Tahk. Abdulâl Sâlim Mekram. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Şâhin, Abdussabûr. *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye fi dav'i 'ilmi'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, t.y.

Şihâb, Abdullah Muhammed Zeyn. *Zâhîretü't-tahff fi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Hadramevt: Terîm li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004.

et-Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu tasrîfi'l-'izzî*. tahk. Muhammed Câsim el-Muhammed. Beyrut, Dâru'l-Minhâc, 2011.

el-'Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn. *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*. Tahk. Abdulilâh Nebhân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1995.

ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Tahk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hükümeti'l-Kuveyt, 1965.

Arap Dilinde “Vâv” (و) Edatının Fonksiyonları

Mahfuz GEYLANİ*

Öz

Edatlar kendi başlarına herhangi bir anlam ifade etmeyen, cümle içerisinde anlam yüklenen unsurlardır. İsim ve filleri birbirine bağlama işlevi görürler. Edatlar konuşan kişinin farklı anlamlar oluşturmak için başvurduğu araçtır. Kendisinden sonra gelen sözcükleri etkilerler. Yani o sözcükler üzerinde amil olurlar. Klasik nahiv kitaplarında isim ve fiilden sonra zikredilen harf bölümünde geniş bir şekilde ele alınırlar. Bu edatlardan Arap dilinde kullanımı geniş olanlardan birisi de “vâv” harfidir. Bu çalışmada “vâv” edatının/harfının Arap dilindeki işlevine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edat, Vav harfi, Atf, İştirâk, Arapça

Functions of Preposition “Vâv” in Arabic Language

Abstract

Prepositions are elements that do not make any sense in themselves and are loaded in a sentence. Prepositions serve to link nouns and verbs. Prepositions are tools that a person uses to create different meanings. Prepositions affect words after it. Prepositions have effects on that words. In classical nahiv (syntax) books, prepositions are discussed in the letter section mentioned after the noun and verb. One of these prepositions is widely used “vav” letter. In this study, the function of the prepositions/letter “vav” in Arabic language is emphasized.

Keywords: Preposition, The Letter “Vav”, Reference, Participation, Arabic

Giriş

Nahiv alimlerinin isim ve fiilin dışında üçüncü kelime çeşidi olarak ele aldığı mana harfleri (hurufu’l-me’ânî) vardır. Bunlara tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiillerle) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle “mana harfleri” denildiği gibi terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiiller ile isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için “rabt harfleri” (bağlaç) ve “edevât” adı da verilir. Bu harflerin cümle içerisinde

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, mahfuzokulevi@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-6148-4342, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 16.12.2019, Accepted/Kabul Tarihi: 01.01.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2020.

gördükleri fonksiyona göre birçok çeşidi vardır: Cer, atıf, nasb, cezm, istifhâm, cevap, istisnâ, nidâ şartı, teşbih, tevkid, tenbih, masdar, kasr, istikbâl, sıla, talep, nefy, nehy, emir, tahziz-tendim-arz, ta'lil, temenni, terecci, tarif vb. harflerle fiile benzeyen harfler gibi. Sayıları 150'yi aşan huruf-i me'âni içinde isim soylu olanlar yanında birkaç fiil de vardır. Ancak çoğu harf olduğu için "tağlib" yoluyla onlar da bu ad altında toplanmıştır.¹

Edatlar kendi başlarına herhangi bir anlam ifade etmeyen, cümle içerisinde anlam yüklenen unsurlardır. İsim ve filleri birbirine bağlama işlevi görürler.² Edatlar fonksiyon itibariyle amel edenler (el-hurufu'l-'âmile) ve etmeyenler (el-hurûfu'l-mühmele) olmak üzere üç gruba ayrılır. Kullanım itibariyle sadece isme, sadece fiile ve her ikisine dahil olma özelliğini gösterenler de vardır. Mesela cer harfleri sadece isme ve isim soylu kelimelere, nasb harfleri sadece muzâriye, atıf harfleri ise hem isme hem de fiile dahil olur.³

Edatlar konuşan kişinin farklı anlamlar oluşturmak için başvurduğu araçtır. Edatlar kimi zaman kendisinden sonra gelen kelimenin sonunda bir hareke değişikliğini ya da sükûnu gerekli kılabilir. Bu yönüyle edatlar kendisinden sonra gelen sözcükleri etkilerler. Yani o sözcükler üzerinde âmil olurlar.⁴

Edat konusu Arap dili gramerinin üç ana bölümünden biri olarak kabul edilmiş ve klasik nahiv eserlerinde isim ve fiilden sonra ayrı bir bölümde detaylıca yerini almıştır.⁵ Edatların yüklendikleri işlevleri, edat için yapılan; 'kelime ya da cümleleri birbirine bağlar, kendisi dışındaki kelimelerle anlam kazanır, kullandığı kelimenin cümle içindeki diğer kelimelerle ilişkisini gösterir' şeklindeki tanımlamalar anlatmaktadır.⁶

Arap Dilinde "Vâv" (ﺹ) Edatının Fonksiyonları

¹ İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 163.

² Halil İbrahim Kaçar, "Arapça'da Meâni (semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI/II, 2012, ss. 163-191, s. 164.

³ Durmuş, "Harf", s. 163.

⁴ Muhammed Hân, "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları", Çev. Abdullah Hacibekiroğlu, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, 2015, 129-140, s. 130.

⁵ Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*, Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 14.

⁶ Güler Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 36.

Çalışma konumuzu teşkil eden “vâv” edatı/harfi Osmanlı alfabesinin yirmi dokuzuncu, ebced tertibinin ve Fenike alfabesinin altıncı harfi olup ebced hesabında sayı değeri 6’dır. Fenike alfabesinden gelen “vâv” adı değişmeden Ârâmice, İbrânice ve Arapça’ya geçmiştir. Eski Türkçe’de vâv sesi yoktur. İlk defa Uygur metinlerinde Arapça ve Farsça’dan gelen kelimelerde ortaya çıkmıştır.⁷

“Vâv” edatı morfolojik yapı değişikliği çerçevesinde söyleniş hafifliği sağlamak gibi amaçlarla hemze, elif, yâ ve tâ’ya dönüşebilir. “Vâv” edatı/harfi zâid eliften sonra gelirse “سما/سماو”⁸ ve قائل/قاول⁹ örneklerinde olduğu gibi hemzeye dönüşür. Ecvef fiillerde aynel fiil olarak geldiğinde “قال/قول” örneklerinde olduğu gibi elife dönüşür.¹⁰ “سَيِّبٌ” ve “سَيِّدٌ” örneklerinde de “yâ” harfine dönüşür.¹¹ Aynı şekilde vâv edatı “افتعل” vezninde faul fiil olarak geldiğinde ise “اتعد/اتعدت”¹², “انصف/انصفت”¹³ ve “اتفق/اتفق”¹⁴ örneklerinde olduğu gibi “tâ” harfine dönüşür.

“Vâv” edatı/harfi Arap dilinde geniş bir kullanım alanına sahiptir. “Vâv” edatının cümle içerisinde ifade ettiği anlamlar şu başlıklar altında ele alınabilir:

1. Atf “vâv”ı:

Ma’tûf ile ma’tûfu aleyh arasında birliktelik (musâhebe), öncelik (kabliyyet) ve (ba’diyyet) gibi bir sıralamaya tabi tutulmaksızın hükümde ortaklık (iştirâk/mutlak cem’) anlamını ifade eder.¹⁵ “جاء زيدٌ و عمرٌ” cümlesinde Zeyd ve

⁷ İsmail Durmuş, “Vâv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, c. XXII, s. 574, 575.

⁸ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, *Şazel-arf fi fenni’s-Sarf*, Tahk. Muhammed b. Ferid, Mektebetu’t-Tevfikîyye, Kâhire, ts., s. 133.

⁹ Süleyman Feyyâd, *İstihdâmu’l-hurûfi’l-Arabiyye*, Dâru’l-Merih, Riyâd, 1418/1998, s. 117.

¹⁰ Abduhu’r-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, Dâru’n-Nehdeti’l-Arabiyye, Beyrût, 1426/2004, c. III, s. 150, 151; el-Hamlâvî, *Şazel-arf fi fenni’s-Sarf*, s. 141; Feyyâd, *İstihdâmu’l-hurûfi’l-Arabiyye*, s. 117.

¹¹ Ebû Bîşr Ömer b. Osmân b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hancî, Kâhire, Dâru’r-Rifâi, Riyâd, 1402/1982, c. IV, s. 365.

¹² Muvaffikuddîn Ya’îş b. Ali b. Ya’îş en-Nahvî, *Şerhu’l-Mufassal*, İdâretu’t-Tibâ’atu’l-Muniriyye, Mısır, tsz., c. X, s. 36.

¹³ er-Râcihî, *et-Tatbîku’s-sarfî*, s. 165.

¹⁴ Feyyâd, *İstihdâmu’l-hurûfi’l-Arabiyye*, s. 117.

¹⁵ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi’l-Cem’u’l-cevâmi’*, Tahk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1998, c. III, s. 155; Cemâluddîn Muhammed Abdullâh b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî el-Endelüsî, *Şerhu’t-Teshîl*, Tahk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Hicr Li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1410/1990, c. III, s. 348; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi’n-Nahv*, Tahk. Abdu’l-Hüseyn el-Fetelî, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1417/1996, c. II, s. 55; Bahâuddîn Abdullâh b. ‘Akil el-Ukaylî el-Hemedânî el-Mısırî, *Şerhu İbn’ Akil*, Talk. Kâsim eş-Şemmâî er-Reffâi, Dâru’l-Kalem, Beyrût, tsz., c. II, s. 189; Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-*

Amr'ın “gelme” eylemindeki ortaklıkları ifade edilmiştir. Bu ifadeden bir karinenin olmaması durumunda önce Zeyd sonra Amr gelmiş olabilir veya önce Amr ve sonra Zeyd gelmiş olabilir, ya da ikisi beraber aynı anda gelmiş olabilir, şeklindeki bütün ihtimallerin anlaşılması mümkündür.¹⁶ Ancak *اسْتَرَضَ إِمَّا مَاشِيًا وَاِمَّا رَكُوبًا* / Ya yürüyerek ya binek üzere yürü, örneğinde olduğu gibi “vâv” (و) atf edatı *إِمَّا*’den önce gelmesi durumunda ortaklık (iştirâk) anlamını ifade etmez.¹⁷

Kûfe dil bilginlerine göre “vâv” edatı tertib anlamını ifade eder.¹⁸ Ancak *المال بين زيد و عمرو*¹⁹ âyeti ve *وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهر*²⁰ örneği bu görüşte olan ekol mensuplarının aleyhine delil olarak ileri sürülmüştür.²¹

“Vâv” harfi atf edatı olarak kullanıldığında,

lebîb ‘an kutubi’l-e‘ârîb, Tahk. el-Fâhûri, Dâru’l-Cil, Beyrût, 1411/1991, c. I, s. 569; İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, c. VIII, s. 90; Ebu’l-Hasan Ali b. İshâ er-Rummâni en-Nahvî, *Ma‘âni’l-hurûf*, Tahk. İrfân b. Selîm el-Eşâ Hassûne ed-Dimeşki, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût, 1426/2005, s. 37; Muhammed b. ‘Abdirrahîm el-Meylânî, *Şerhu’l-Muğni*, 1390, s. 95; Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Hallu’l-ma‘âkid*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul, tsz., s. 81, 82; Mustafâ el-Galâyîni, *ed-Durûsu’l-Arabiyye*, Tank: ‘Abdulmun‘im Hefâce, el-Memleketu’l-Asriyye, Beyrût, 1414/1994, c. III, s. 245; Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâci, *Hurûfu’l-ma‘âni*, Tahk. Ali Tefîk el-Hamad, Müessesetu’r Risâle, Ürdün, 1406/1986, s. 36; Muhammed b. Ahmed b. Abdalbârî el-Ehdeli, *el-Kevâkibu’d-dürriyye*, Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekkâfiyye, Beyrût, 1433/2012, s. 463; Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdi, *Mu‘cemu’l-kâmûsu’l-muhît*, Tert: Halîl Memûn Şeyhâ, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrût, 1430/2009, s. 1374; Muhammed b. Ali b. İbrâhîm b. el-Hatîb el-Mevzi‘î, *Mesâbilu’l-ma‘âni fi hurûfi’l-ma‘âni*, Tahk. ‘Aid b. Nafi’ b. Hasifullâh el-Umerî, Dâru’l-Menâd, 1414/1993, s. 519; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-Arab*, Tahk. Recep Osmân Muhammed, Mektebetu’l-Hancı, Kâhire, 1418/1998, c. II, s. 1981; Abbâs Hasan, *en-Nahrû’l-vâfi*, Dâru’l-Ma‘ârif, Mısır, 1974, c. III, s. 557, 558; Abdulgani ed-Dakr, *Mu‘cemu’l-kevâ’idu’l-Arabiyye fi’n-Nahr ve’s-Sarf*, Dâru’l-Kâr, Beyrût, 1406/1986, s. 542; Ali Câsim Selmân, *Mevsu‘atu ma‘âni’l-hurûfi’l-Arabiyye*, el-Mektebetu’l-Vataniyye, Ürdün, 2003, s. 233; Muhammed Sâmî Sâlih et-Tavîl, *Delâletu hurûfi’l-atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi’l-fukahâ*, Yüksek Lisans Tezi, Câmî‘atu’n-Necâhi’l-Vataniyye, 2009, s. 18, 19; Mustafa el-Bekri et-Tib eş-Şeyh el-Hâdi, *Hurûfu’l-ma‘âni ve eseruhâ fi istinbâti’l-ahkâmi’s-şeriatî*, Mecelletu Şeriatî ve’l-Kânun, XXVIII, 1437/2016, s. 304; Ahmet Yüksel, *Arap Dilinde Atf ve Atf Harfleri*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, s. 65; Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*, s. 88.

¹⁶ es-Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi’ fi şerhi’l-Cemu’l-cevâmi*, c. III, s. 155; İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, c. III, s. 189; İbn Hişâm el-Ensârî, *Katru’n-nedâ ve bellu’s-sedâ*, el-Memleketu’l-Asriyye, Beyrût, 1419/1998, s. 337; İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, c. VIII, s. 90; Muhammed el-Ehdeli, *el-Kevâkibu’d-dürriyye*, 463; el-Mevzi‘î, *Mesâbilu’l-ma‘âni fi hurûfi’l-ma‘âni*, s. 519; Yusuf Akgül, “Serahsî’nin Usul’ü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkhtaki Anlamları”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. II, s. 99-121, s. 107; Süleymân Nûr İbrâhîm Adem, *el-Vâv ve envâuhâ fi’n-Nahrû’l-Arabi*, Yüksek Lisans Tezi, Câmî‘atu’s-Sudân, 1437/2016, s. 6; Ahmet Kazım Ürün, *Arap Dilinde Bağlaçlar ve Terkipler*, Esra Yayınları, Konya, 1998, s. 46.

¹⁷ Abbâs Hasan, *en-Nahrû’l-vâfi*, c. III, s. 558.

¹⁸ es-Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi’ fi şerhi’l-Cem‘u’l-cevâmi*, c. III, s. 156; İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, s. 189; er-Rummâni, *Ma‘âni’l-hurûf*, s. 37; Ahmed b. ‘Adinnu’r el-Mâleki, *Rasfu’l-mebâni fi şerhi hurûfi’l-ma‘âni*, Tahk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-Kâ’, Dimeşk, 1423/2002, s. 34; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi’l-atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi’l-fukahâ*, s. 20; Selmân, *Mevsu‘atu ma‘âni’l-hurûfi’l-Arabiyye*, s. 234; Mustafa el-Hâdi, *Hurûfu’l-ma‘âni ve eseruhâ fi istinbâti’l-ahkâmi’s-şeriatî*, s. 305.

¹⁹ Câsiye, 45/24. “Bir de şöyle demedektedirler: “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.”

²⁰ Kemâluddîn Ebu’l-Berekât Abdurrahmân Muhammed b. Ebû Sa‘îd el-Enbârî en-Nahvî, *Esrârû’l-Arabiyye*, Tahk. Berekât Yusuf Hebbûd, Şirketu Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, Beyrût, 1420/1999, s. 219.

²¹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, s. 189.

1. Bir şeyi benzeri (mürâdifi) üzerine atfedebilir. **أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ** "İşte rablerinin lutufları ve rahmeti bunlar içindir ve işte doğru yola ulaşmış olanlar da bunlardır."²² ve **وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَحْزَنِي إِلَى اللَّهِ** "Ya'kûb da şöyle dedi: "Ben acımı ve kederimi ancak Allah'a arz ediyorum ve ben sizin bilmediklerinizi Allah'tan gelen bilgiyle biliyorum."²³ âyetlerinde olduğu gibi. "Vâv" atfı edatı birinci ayette **صَلَوَاتٌ/salavât** (dua) ve **رَحْمَةٌ** /rahmet kelimelerini ikinci ayette ise **بَنِي**/acı ve **وَحْزَنٌ**/keder gibi anlamca yakın olan kelimeleri birbirine bağlamıştır.²⁴

2. Ma'tûfu kendisinden önce gerçekleşen ma'tûfu aleyhe atfedebilir. **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا** "Andolsun Nûh'u ve İbrâhim'i elçi olarak gönderdik, onların soyundan gelenlere de peygamberlik ve kitap verdik. Onlardan doğru yolu bulanlar olduğu gibi birçoğu da yoldan çıkmış kimselerdir."²⁵ âyetinde olduğu gibi.²⁶

3. Ma'tûfu kendisinden sonra gerçekleşen ma'tûfu aleyhe atfedebilir. **كَذَلِكَ** "Büyük izzet, derin hikmet sahibi olan Allah sana ve senden öncekilere işte böyle vahiy gönderiyor."²⁷ âyetinde olduğu gibi.²⁸

4. Aynı zamanda vuku bulmuş olayları birbiri üzerine atfedebilir. **فَأَنْجَيْنَاهُ** "Fakat biz Nûh'u ve gemidekileri kurtardık ve bunu bütün insanlık için bir ibret yaptık."²⁹ âyetinde olduğu gibi.³⁰

²² el-Bakara, 2/157.

²³ Yûsuf, 12/86.

²⁴ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cemu'l-cevâmi'*, c. III, s. 157; Celâluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Tahk. Fevzâz Ahmet Zemerli, Dârul-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1432/2011, s. 431; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 237; Yüksel, *Arap Dilinde Atf ve Atf Harfleri*, s. 67.

²⁵ Hadîd, 57/26.

²⁶ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 155; es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, c. III, s. 559; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l 'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 18; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 233; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 542; Mustafa el-Hâdî, *Hurûfu'l-ma'âni ve eseruhâ fi istinâti'l-ahkâmi's-şeriatî*, s. 304.

²⁷ Şûrâ, 42/3.

²⁸ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 155; es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, c. III, s. 569; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l 'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 18; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 233; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 542; Mustafa el-Hâdî, *Hurûfu'l-ma'âni ve eseruhâ fi istinâti'l-ahkâmi's-şeriatî*, s. 304.

5. Genel (âmm) olanı özel (hâs) olanın üzerine atfedebilir. رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ "Rabbim! Beni, annemi babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları bağışla, zalimleri ise daima helâk et."³¹ âyetinde olduğu gibi. Ayette özelden genele doğru bir dua yapılmıştır.³²

6. Özel (hâs) olanı genel (âmm) olana atfedebilir. مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ "Rabbim! Beni, annemi babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları bağışla, zalimleri ise daima helâk et."³³ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" "Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun."³⁴ âyetlerinde olduğu gibi.³⁵

7. Mecrûru civâr üzerine atfedebilir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)."³⁶ âyetinde olduğu gibi.³⁷

8. "إِمَّا" edatı ile bitişebilir. إِمَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا "Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör."³⁸ âyetinde ve الْمُنُّ

²⁹ Ankebut, 29/15.

³⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 18; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 233.

³¹ Nûh, 71/28.

³² es-Suyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cemu'l-cevâmi'*, c. III, s. 157; es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, c. III, s. 567; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 236; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 544; Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*, s. 96; Yüksel, *Arap Dilinde Atf ve Atf Harfleri*, s. 68.

³³ el-Bakara, 2/98.

³⁴ el-Bakara, 2/238.

³⁵ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 157; es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, c. III, s. 350; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, c. II, s. 1983; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 543.

³⁶ Mâide, 5/6.

³⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 237; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 543.

³⁸ İnsân, 76/3.

أدبٌ بالْمَعْرُوفِ إمَّا جِهَالَةٌ وَإِمَّا سُوءُ أَدَبٍ
cümlesinde olduğu gibi.³⁹

9. İstifhâm hemzisi ile bitişebilir. *أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء* “Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah’ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı? Ona değilse hangi söze inanacaklar?”⁴⁰ âyetinde olduğu gibi.⁴¹

10. İstidrâk anlamını ifade eden “لكن” edatı ile bitişebilir. *ما كان محمدًا أبًا أحدٍ من رجالكم ولن رسول الله وخاتم النبيين* “Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, fakat o Allah’ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir”⁴² âyetinde olduğu gibi.⁴³

11. Ukûd (onlu) sayıları küsuratlarına atfedebilir. *واحدٌ وعشرون* ⁴⁴ ve *ثلاثة و* ⁴⁵ örneklerinde olduğu gibi.

12. Nefy (olumsuzluk) anlamını ifade eden “لا” edatıyla birlikte atf edatı olarak kullanılabilir. *ما قام زيدٌ ولا عمرٌ* ⁴⁶ ve *المؤمن لا يصادق اللئيم ولا المخادع* ⁴⁷ örneklerinde olduğu gibi.

13. Tek bir faille yetinmeyen fillerin ikinci faillerini atfedebilir. *تشارك زيدٌ وعمرٌ* ⁴⁸ ve *اختصم زيدٌ وعمرٌ* ⁴⁹ örneklerinde olduğu gibi.

³⁹ es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fî şerhi’l-Cem’u’l-cevâmi’*, c. III, s. 158; Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, c. III, s. 568; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabiyye*, s. 235.

⁴⁰ Araf, 7/185.

⁴¹ Abbâs Hasan, *en-Nahvi’l-vâfi*, c. III, s. 571; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabiyye*, s. 235.

⁴² Ahzâb, 33/40.

⁴³ es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fî şerhi’l-Cem’u’l-cevâmi’*, c. III, s. 158; Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, c. III, s. 568; el-Hamed, *ez-Za’bi, el-Mu’cemu’l-vâfi fî edevati’n-nahvi’l-‘Arabî*, Dâru’l-Emel, Ürdün, 1414/1993, s. 350; Yüksel, *Arap Dilinde Atf ve Atf Harfleri*, s. 69.

⁴⁴ es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fî şerhi’l-Cem’u’l-cevâmi’*, c. III, s. 158; Abbâs Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, c. III, s. 568; ed-Dakr, *Mu’cemu’l-kevâ’idu’l-‘Arabiyye fî’n-Nahv ve’s-Sarf*, s. 543; Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*, s. 95; Süleymân Nûr, *el-Vâv ve envâuhâ fî’n-Nahvi’l-‘Arabî*, s. 11.

⁴⁵ el-Hamed, *ez-Za’bi, el-Mu’cemu’l-vâfi fî edevati’n-nahvi’l-‘Arabî*, s. 350. Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabiyye*, s. 236.

⁴⁶ el-Hamed, *ez-Za’bi, el-Mu’cemu’l-vâfi fî edevati’n-nahvi’l-‘Arabî*, s. 350; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabiyye*, s. 238.

⁴⁷ es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fî şerhi’l-Cem’u’l-cevâmi’*, c. III, s. 158; İbn Serrâc, *el-Usul fî’n-Nahv*, c. II, s. 259; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabiyye*, s. 235; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabiyye*, s. 236; Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*, s. 95; Mustafa el-Hâdî, *Hurûfu’l-ma’âni ve eseruhâ fî istinbâti’l-ahkâmi’-ş-şeriatî*, s. 322; Süleymân Nûr, *el-Vâv ve envâuhâ fî’n-Nahvi’l-‘Arabî*, s. 11; Yüksel, *Arap Dilinde Atf ve Atf Harfleri*, s. 69.

14. Herhangi bir ismi merfu' muttasıl zamir üzerine atfedebilir. ذَهَبْتُ أَنَا وَ سَعِيدٌ
cümlesinde olduğu gibi.⁵⁰

15. İğrâ (muhatabı iyi bir iş yapmaya teşvik etmek) ve tahzîr (muhatabı bir şeyden sakındırmak) üslubunda kullanılır. الصدق و الإخلاص / Doğruluk ve ihlastan ayrılma! ve إِيَّاكَ وَالْخِدَاعَ / Aldatmaktan sakın! cümlelerinde olduğu gibi.⁵¹

16. Gerçekte tesniye veya cemi' olması gereken kelimeleri atfedebilir. Şu şiirde olduğu gibi:

أَقَمْنَا بِهَا يَوْمًا وَيَوْمًا وَ ثَالِثًا وَ يَوْمًا لَهُ يَوْمُ التَّرْحَلِ خَامِسُ

"Orada bir gün, sonra bir gün daha ve üçüncü gün kaldık. Ve onun için bir gün daha, beşinci gün yolculuk".⁵²

2. "Ev (veya)" Anlamında "vâv":

"Vâv" edatı Türkçede "veya" anlamına gelen "Ev" (وَ) edatı yerine kullanılarak şu anlamları ifade eder:

a. Taksîm/Tafsîl: الكلمة اسمٌ و فعلٌ و حرفٌ / Kelime isim, fiil ve harftir,⁵³ ve الفعل ماضٍ
مضارعٌ و أمرٌ / Fiil mâzî, muzâri' ve emirdir,⁵⁴ cümlelerinde olduğu gibi kısımlara ayırma anlamını ifade etmiştir.

b. Tahyîr/Tercih: فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَتِلْكَ وَرَبَاغٌ "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder

⁴⁸ Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, c. II, s. 1982; el-Hamed, *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-Arabî*, s. 350.

⁴⁹ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 156; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, c. III, s. 350; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, c. II, s. 1982; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, c. VIII, s. 91; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 542; Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*, s. 95; Süleymân Nûr, *el-Vâv ve envâuhâ fi'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 10.

⁵⁰ el-Hamed, *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-Arabî*, s. 351; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 238.

⁵¹ el-Hamed, *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-Arabî*, s. 351; Selmân, *Mevsu'ati ma'âni'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 238.

⁵² es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 158; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 236; Yüksel, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*, s. 68.

⁵³ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 160; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 574; el-Ehdeli, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, s. 463; el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374; el-Mevzî'i, *Mesâbîhu'l-ma'âni fi hurûfi'l-ma'âni*, s. 521; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, c. III, s. 560.

⁵⁴ el-Hamed, *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-Arabî*, s. 350.

nikâhlayın.”⁵⁵ âyetinde⁵⁶ ve سَائِرِ الْأَنْ بِالْقَطَارِ وَالطَّائِرَةِ / Uçak veya tren ile yoculuk yap! cümlesinde atfe konu olan unsurlardan birini tercih etme anlamını ifade etmiştir.⁵⁷

c. İbâhâ: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar.”⁵⁸ âyetinde ve جَالِسِ الْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ / Hasan ve İbn Sîrîn’den birinin veya her ikisinin yanında otur!, örneğinde⁵⁹ olduğu gibi atfe konu olan unsurlardan birini ya da ikisini tercih etme konusunda serbest bırakma anlamını katmıştır.⁶⁰

3. Muzâri fiili nasbeden atf “vâv”ı:

Emir, nehiy, soru, arz, temenni, tahsîs, dua, nefiy, şart ve ceza anlamını ifade eden inşâî/talebi formdaki yapıların cevabında gelir ve kendisinden sonra gelen muzâri fiili mansûb yapar.⁶¹ قم و اكرمك , ولا تقم و اكرمك , و اكرمتك و اكرمك , و اكرمتك و اكرمك , و اكرمتك و اكرمك .⁶² Basra ekolüne göre muzâri fiil “vâv” edatından sonra takdir edilmiş “ذ” edatı ile mansuptur. Kûfe ekolü mensuplarına göre ise muzâri fiil “vâv” edatı ile mansuptur. Kûfe ekolü mensupları muzâri fiili nasbeden atf “vâv”ı “sarf vâvı” diye isimlendirmişlerdir.⁶³

4. Söz başı (istinâf/ibtidâ/başlangıç) “vâv”ı:

⁵⁵ Nisâ, 4/3.

⁵⁶ el-Mevzi’i, *Mesâbîhu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 521; Selmân, *Mevsu'atu ma'ânî'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 237.

⁵⁷ el-Herevî, *Kitâbu'l-udhiyye fi 'ilmi'l-hurûf*, s. 233; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, c. III, s. 560; Selmân, *Mevsu'atu ma'ânî'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 237.

⁵⁸ Tevbe, 9/60. “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar.”

⁵⁹ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 160; el-Firûzâbâdi, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374; el-Mevzi’i, *Mesâbîhu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 522, 523.

⁶⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431.

⁶¹ Şeyh Zâde, *Şerhu kevâ'idu'l-i'râb*, s. 152; Ahmed el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 485.

⁶² el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 485.

⁶³ Şeyh Zâde, *Şerhu kevâ'idu'l-i'râb*, s. 152; İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 81.

Cümlelerin başında gelir⁶⁴ ve kendisinden sonra gelen fiil merfû' olur.⁶⁵ لا تَأْكُلْ يُنْبِئَنَّ لَكُمْ وَتَقْرَأَ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ يُنْبِئَنَّ لَكُمْ وَتَقْرَأَ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ 66, السَّمَكُ وَتَشْرِبُ اللَّبْنَ خَرَجْتُ وَزَيْدٌ جَالِسٌ 67 örneklerinde ve "biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız, ki daha yetişkinlik çağınıza erişesiniz."⁶⁸ و اتقوا الله و يعلمكم 68, "Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."⁶⁹ âyetlerinde "vâv" edatı istinâf/ibtidâ cümlesinin başında gelmiştir.⁷⁰

5. Hâl "vâv"ı (vâvu'l-hâl):

Hâl "vâv"ı cümlelerin başında gelir. Müfred ve şibih cümlelerinin başında gelmez.⁷¹ "Dediler ki: قَالُوا لئنِ أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ 72 وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ 73 "Biz böylesine kalabalık iken onu kurt yerse o zaman gerçekten bize yazıklar olsun!"⁷³ âyetlerinde⁷⁴ ve "جاء زيدٌ والشمسُ طالعةٌ 75, "جنتٌ و زيدٌ قائمٌ 76" örneklerinde "vâv" edatı hâl konumunda olan isim cümlelerinin başında gelmiştir. Hâl konumunda olan cümlelerin başında gelen "vâv" edatına aynı zamanda "ibtidâiyye vâvı" da denilir.⁷⁸

6. Yemin (kasem) "vâv"ı:

⁶⁴ Hâilîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-Nahw*, Tahk. Fahrüddin Kebâve, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1405/1985, s. 285; İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, 80; Ahmed el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 479.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 79.

⁶⁶ el-Firûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374; el-Mevzî'î, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 523.

⁶⁷ Hâilîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahw*, s. 285.

⁶⁸ Hac, 22/5.

⁶⁹ Bakara, 282.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 576; Şeyh Zâde, *Şerhu kevâ'idu'l-i'râb*, Tahk. İsmâil Merve, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrût; Dâru'l-Fikir, Dimeşk, 1429/2008, s. 149; Ali b. Muhammed en-Nahvî el-Herevî, *Kitâbu'l-udhiyye fi 'ilmi'l-hurûf*, Tahk. 'Abdulmun'im el-Mellûhî Matbû'atu Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1413/1993, s. 231; el-Mevzî'î, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 523; el-Hamed, *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-'Arabî*, s. 351; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 17; Selmân, *Mevsu'ati ma'ânî'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 238.

⁷¹ el-Galâyîni, *ed-Durûsu'l-'Arabiyye*, c. III, s. 103.

⁷² el-Bakara, 2/30. "Onlar, "Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler."

⁷³ Yûsuf, 12/14.

⁷⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 431.

⁷⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 577; el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 480; Şeyh Zâde, *Şerhu kevâ'idu'l-i'râb*, s. 150; İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 80; Selmân, *Mevsu'atu ma'ânî'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 239.

⁷⁶ er-Rummânî, *Ma'ânî'l-hurûf*, s. 38; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 17.

⁷⁷ ez-Zeccâci, *Hurûfu'l-ma'ânî*, s. 37.

⁷⁸ İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 80; el-Mevzî'î, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 523.

Kasem “vâv”⁷⁹ اَقْسَمْتُ بِاللّٰهِ cümlesinde geçen “Bâ” (ب) harfinden ‘ıvaz olarak gelir ve kasem anlamını ifade eder.⁷⁹ Kendisinden sonra gelen isim mecrûr olur.⁸⁰ Fiilden ‘ıvaz olarak geldiğinden fiille birlikte zikredilmez. İbn Keysan’a göre ise fiille birlikte zikredilebilir.⁸¹

Yemin anlamını ifade eden “vâv” edatı sarih ismin başında gelir ve bir mahzûfa ilintili olur.⁸² وَاللّٰهِ kelimesinde ve الطُّورُ وَ كِتَابٌ و Tûr’a, açık sahifeler üzerine yazılı kitaba, beytülma’mûra, yükseltilmiş tavana, kaynayan denize andolsun ki, rabbinin azabı mutlaka gerçekleşecektir.”⁸³ وَالشَّمْسُ وَ ضَحَاهَا “Yemin olsun, güneşe ve kuşluğuna”⁸⁴ ve وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ “Hikmet dolu Kur’an’a andolsun ki, sen kesinlikle dosdoğru bir yolda yürümek üzere gönderilmiş peygamberlerden birisin”⁸⁵ âyetlerinde geçen “vâv” edatı kasem anlamında kullanılmıştır”⁸⁶ وَالنِّينِ وَ الرُّيُونِ “Yemin olsun incire ve zeytine”⁸⁷ âyetinde olduğu gibi yemin anlamını ifade eden “vâv” edatından sonra ikinci bir “vav” harfinin gelmesi durumunda ikincisi atıf olur.⁸⁸

7. “Ma’a” anlamundaki “vâv”:

Peygamberimiz (s.a.v)’in بَعَثْتُ وَ السَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ /Ben ve kıyamet şu ikisi gibi (yakın) gönderildim⁸⁹, hadisinde⁹⁰ وَ الطَّيَالِسَةَ 91، جَاءَ الْبَرْدُ وَ الطَّيَالِسَةَ 92، سَارَ عَلَيَّ وَ الْجِبَلِ، 93، سَرْتُ وَ النَّيْلِ 94، سَارَ عَلَيَّ وَ الْجِبَلِ، 95، جَاءَ الْبَرْدُ وَ الطَّيَالِسَةَ 96 ve النَّيْلِ 97 örneklerinde “vâv” edatı birliktelik (المُعْتَمِدَةُ) anlamını ifade eder. “Vâv”

⁷⁹ er-Rummâni, *Ma’âni’l-hurûf*, s. 38; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, IX, s. 32; Şeyh Zâde, *Şerhu kevâidu’l-i-râb*, s. 153; el-Mâlekî, *Rasfu’l-mebânî fi şerhi hurûfi’l-ma’âni*, s. 483; Süleymân Nûr, *el-Vâv ve envâuhâ fi’n-Nahvi’l-Arabî*, s. 72.

⁸⁰ Hâlîl b. Ahmed, *el-Cümel fi’n-Nahv*, 287; İbn Hişâm, *Hallu’l-ma’âkid*, 81; el-Mevzî’î, *Mesâbîhu’l-ma’âni fi hurûfi’l-ma’âni*, s. 525.

⁸¹ Şeyh Zâde, *Şerhu kevâidu’l-i-râb*, s. 153.

⁸² İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e-ârib*, c. I, s. 580; İbn Hişâm, *Hallu’l-ma’âkid*, s. 81; el-Firûzâbâdi, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374.

⁸³ Tûr, 52/1, 2.

⁸⁴ Şems, 91/1.

⁸⁵ Yasîn, 1.

⁸⁶ Ahmed el-Mâlekî, *Rasfu’l-mebânî fi şerhi hurûfi’l-ma’âni*, s. 483.

⁸⁷ Tîn, 95/1.

⁸⁸ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e-ârib*, c. I, s. 580; İbn Hişâm, *Hallu’l-ma’âkid*, s. 81; el-Firûzâbâdi, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374.

⁸⁹ Müslim, *Cuma’*, 43.

⁹⁰ el-Mevzî’î, *Mesâbîhu’l-ma’âni fi hurûfi’l-ma’âni*, s. 521.

⁹¹ ez-Zeccâci, *Hurûfi’l-ma’âni*, s. 37.

⁹² İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e-ârib*, c. I, s. 1577; Şeyh Zâde, *Şerhu kevâidu’l-i-râb*, 151; el-Firûzâbâdi, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, 1374; el-Hamed, *ez-Za’bi, el-Mu’cemu’l-vâfi fi edvati’n-nahvi’l-Arabî*, 352; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi’l-’atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi’l-fukahâ*, 17; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-Arabîyye*, s. 239.

⁹³ el-Galâyini, *ed-Durûsu’l-Arabîyye*, s. 77.

edatından sonra gelen isim irâb bakımından "me'ûlu ma'ah" konumundadır.⁹⁴ Cürçânî'ye göre bu ve benzeri örneklerde "vâv" edatı nasb amelini işler.⁹⁵ Zeccâc'a göre vâv harfinden sonra takdir edilmiş bir fiille mansubtur. Abdulkâhîr'e göre vâv harfi nasb amelî işlemiştir. Ahfeş'e göre ise "vâv" edatından sonraki kelime zarfiyet üzere mansubtur.⁹⁶

8. Rubbe "vâv"ı:

و بِلْدِ دَخَلْتُ⁹⁷ örneğinde olduğu gibi sadece nekire (belirsiz) olan kelimelerin başında gelir⁹⁸ ve kendisinden sonra gelen isim mecrûr olur.⁹⁹ Bazı Kûfe ekolü mensuplarına göre "vâv" edatı cerr amelini işler. İbn Hişâm'a göre ise "vâv" edatı atf görevini görür, mukadder "رَبِّ" edatı ise cerr amelini işler.¹⁰⁰

9. Sekiz (semâniye) "vâv"ı:

Harîrî, İbn Haleveyh ve es-Sa'lebî gibi dil bilginleri "vâv" harfinin sekiz sayının başında geldiğini iddia etmişler ve görüşlerini şu şekilde delillendirmişlerdir: "Araplar sayı saydıklarında yedi sayısının tam sayı ondan sonra gelen cümlenin ise istinâf/başlangıç cümlesi olduğunu belirtmek için yedi sayısından sonra "vâv" harfini zikrederler."¹⁰¹ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler."¹⁰² وَأَنْكَارًا "Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir."¹⁰³ وَ نَاهُونَ¹⁰⁴ "O tövbe-kârlar, ibadet edenler, hamdedenler, dünyada yolcu

⁹⁴ İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 80; er-Rummâni, *Ma'âni'l-hurûf*, s. 37; el-Herevî, *Kitâbu'l-udhiyye fi 'ilmi'l-hurûf*, s. 232; Ahmed el-Mâleki, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'âni*, s. 483.

⁹⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 1577; İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 80.

⁹⁶ Şeyh Zâde, *Şerhu kevâidu'l-râb*, s. 151.

⁹⁷ er-Rummâni, *Ma'âni'l-hurûf*, s. 38.

⁹⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 581; Şeyh Zâde, *Şerhu kevâidu'l-râb*, s. 153; el-Firûzâbâdi, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374.

⁹⁹ el-Mevzi'i, *Mesâbîhu'l-ma'âni fi hurûfi'l-ma'âni*, s. 525.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 580, 581; İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 81.

¹⁰¹ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 432; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 582; İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 82; el-Mevzi'i, *Mesâbîhu'l-ma'âni fi hurûfi'l-ma'âni*, s. 529; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 17; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 240.

¹⁰² Kehf, 18/22.

¹⁰³ Tahrîm, 66/5. "Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir."

gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetenler; müjdele o müminleri!" ve فَتَحَتْ أَبْوَابَهَا "Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevkedilecek. Nihayet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak"¹⁰⁵ âyetlerinde "vâv" edatı sekizinci ismin başında gelmiştir.¹⁰⁶

10. Ziyâde "vâv":

Kûfe ekolüne mensup dil bilginleri ve Ahfeş bazı hallerde "vâv" edatının zâid olarak geldiğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁷ Basra ekolü mensuplarına göre ise "vâv" edatı zaid olarak gelmez.¹⁰⁸ "Vâv" edatı zâid olarak geldiği zaman tekîd anlamını ifade eder.¹⁰⁹ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهَ لِلْحَبِيبِ وَتَادَيْتَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ "Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca Ey İbrâhim! diye ona seslendik"¹¹⁰ ve حَتَّى إِذَا جَاءَهَا وَفَتَحَتْ أَبْوَابَهَا¹¹¹ âyetlerinde "vâv" harfi zâid olarak gelmiştir.¹¹²

11. Müzekker çoğul zamiri olan "vâv":

وَأَسْرُوا¹¹³ "اِكْلُونِي الْبِرَاعِيَّةُ"¹¹⁴, "الرِّجَالُ قَامُوا"¹¹⁵, "تَخْرُجُونَ", "يَقُومُونَ" "O zalimler, "Bu da sizin gibi sadece bir insan değil midir? Şimdi siz göz göre göre büyüye mi kapılıyorsunuz?" diye gizlice

¹⁰⁴ Tevbe 9/112. "O tövbeârlar, ibadet edenler, hamdedenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetenler; müjdele o müminleri!"

¹⁰⁵ Zümer, 39/73.

¹⁰⁶ es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 161; es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 432; er-Rummâni, *Ma'âni'l-hurûf*, s. 40; Ahmed el-Mâleki, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 488; el-Mevzî'i, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 529.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 581.

¹⁰⁸ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Tahk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Mısır, tsz, c. II, s. 462.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, *Hallu'l-ma'âkid*, s. 82.

¹¹⁰ Saffât, 37/103, 104.

¹¹¹ Zümer, 39/71. "Gerçekleri inkâr etmiş olanlar gruplar halinde cehenneme sevkedilecek; nihayet oraya vardıklarında cehennem kapıları açılacak, bekçileri onlara, "İcinizden, size rabbinizin âyetlerini okuyup duyuran ve böyle bir günle karşılaşacağınızı bildirerek sizi uyaran bir elçi gelmedi mi?" diye soracak."

¹¹² es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*, c. III, s. 161; es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 432; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Teshîl*, c. III, s. 355; İbn Ya'îs, *Şerhu'l-Mufâssal*, c. VIII, s. 93; Şeyh Zâde, *Şerhu Kevâ'idu'l-i'râb*, s. 154; el-Herevî, *Kitâbu'l-udhiyye fi 'ilmi'l-hurûf*, s. 234; el-Mevzî'i, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 526; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, c. III, s. 569, 570.

¹¹³ Hâilî b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 289.

¹¹⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 585; el-Firüzâbâdi, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374.

¹¹⁵ Ahmed el-Mâleki, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 495.

fısıldaşmaktalar."¹¹⁶ وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ

"Başlarına bir felâketin gelmeyeceğini sanıp kör ve sağır kesildiler. Sonra Allah tövbelerini kabul buyurdu. Sonra içlerinden birçoğu yine görmezden ve duymazdan geldiler. Allah onların yaptıklarını görmektedir."¹¹⁷ âyetlerinde "vâv" harfi müzekker çoğul zamiri olarak gelmiştir.¹¹⁸ Müzekker çoğul zamiri olarak gelen "vâv" harfi İbn Hişâm'a göre isim, Ahfeş ve Mâzîni'ye göre ise harfdir.¹¹⁹

12. Hatırlama (tezekkür) "vâv"ı:

"زيد" cümlesini söylemek isteyen kişinin "زيد" kelimesini hatırlamaması durumunda unuttuğu kelimeyi hatırlamak için kelimeyi "يقومو" şeklinde uzatmak ister. Bu gibi durumlarda zikredilen vâv'ın tezekkür vâv'ı olduğu söylenmiştir.¹²⁰

13. İnkâr "vâv"ı:

"ومن يغفر الذنوب إلا الله" "Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki? Onlar, yaptıklarında bile bile ısrar etmezler"¹²¹ âyetinde¹²² ve "قام الرجل" cümlesinden sonra zikredilen "الرجلوه" kelimesinde geçen "vâv" harfi inkâr vâv'ıdır.¹²³

14. Vakit "vâv"ı:

Hâl "vâv"ına yakın bir anlam ifade eder. "اعمل و انت صحيح" örneğinde zikredilen "vâv" edatı vakit anlamını ifade eder.¹²⁴

15. Çevirme "vâv"ı:

"اخ" kelimesinin nisbesi "أخوي" şeklinde yapılırken "vav" harfi zikredilir.¹²⁵

16. Fark "vâv"ı:

¹¹⁶ Enbiyâ, 21/3.

¹¹⁷ Mâide, 5/71.

¹¹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 432.

¹¹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 1585; el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374.

¹²⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 1589.

¹²¹ Al-i İmrân, 3/135.

¹²² Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabîyye*, s. 241.

¹²³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 1589.

¹²⁴ el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374.

¹²⁵ el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1374.

“عمرو” ve “عُمر” kelimelerinin okunuşunu birbirinden ayırmak için gelir. Hakezâ “أولئك” kelimesini “إليك” kelimesinden ve “أولي” kelimesini de “إلي” kelimesinden ayırmak için de “vâv” edatı zikredilir.¹²⁶

17. İşbâ’ (dolgu) “vâv”ı:

“الْبُرُقُوعُ” sözcüğünde geçen “vâv” edatı işbâ’ “vâv”ıdır.¹²⁷

18. Nudbe “vâv”ı:

“وا زيد” kelimesinde “vâv” edatı nudbe edatı olarak kullanılmıştır.¹²⁸

19. İ’râb “vâv”ı:

“أخوك”, “أبوك”, “المؤمنون” örneklerinde geçen “vâv” edatı i’râb vâvıdır.¹²⁹

20. “Bâ” (ب) harf-i cerri anlamında “vâv”:

بِغِثِ الشَّاءِ شَاءَةً وَ دَرَهْمًا / أنت أعلم و مالك
örneklerinde “vâv” edatı “Bâ” (ب) harf-i cerri anlamında kullanılmıştır.¹³¹

21. Lâm-ı talîl (ل) anlamında “vâv”:

“فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ”
Onların ateşin karşısında durdurulup "Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak" dediklerini bir görsen!"¹³² âyetinde “vâv” edatı ta’lîl anlamında kullanılmıştır.¹³³

22. Medih “vâv”ı:

¹²⁶ el-Fîrûzâbâdî, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabîyye*, s. 241.

¹²⁷ el-Fîrûzâbâdî, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374.

¹²⁸ Hâlîl b. Ahmed, *el-Cümel fi’n-Nahv*, s. 287; ez-Zeccâcî, *Hurûfu’l-ma’âni*, s. 38.

¹²⁹ Hâlîl b. Ahmed, *el-Cümel fi’n-Nahv*, s. 289.

¹³⁰ el-Fîrûzâbâdî, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374; el-Hamed, *ez-Za’bî, el-Mu’cemu’l-vâfi fi edeoati’n-nahvi’l-Arabî*, s. 351; Selmân, *Mevsu’atu ma’âni’l-hurûfi’l-‘Arabîyye*, s. 238.

¹³¹ el-Fîrûzâbâdî, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374; el-Herevî, *Kitâbu’l-udhiyye fi ‘ilmi’l-hurûf*, s. 232; el-Mevzî’î, *Mesâbîhu’l-ma’âni fi hurûfi’l-ma’âni*, s. 523.

¹³² Enâm, 6/27. “Onların ateşin karşısında durdurulup "Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak" dediklerini bir görsen!”

¹³³ el-Fîrûzâbâdî, *Mu’cemu’l-kâmûsu’l-muhit*, s. 1374.

Medih uslûbunda kullanılır. رجل وأبي صاحبك وأبي رجل. ¹³⁴

23. İtirâziyye "vâv"ı:

İtirâziyye (ara) cümlesinin başında gelir. -ورعك الله - واليديك örneğinde olduğu gibi. ¹³⁵

24. İdrâb anlamını ifade eden "بل" Anlamındaki "vâv"ı:

وَأَرْسَلْنَا إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ "Bir defa daha onu yüz bin ya da daha fazla kişiye elçi olarak gönderdik" ¹³⁶ ve ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً "Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır." ¹³⁷ âyetlerinde "vâv" edatı bilakis anlamını ifade eden "بل" anlamında kullanılmıştır. Birinci ayet بل يَزِيدُونَ, ikinci ayet ise أَشَدُّ بل takdirindedir. ¹³⁸

25. Çevirme (sarf) "vâv"ı:

Sarf "vâv"ı mansûb muzârî' fiilin başında gelir ve muzârî' fiili sarîh bir isim veya müevvel bir isim üzerine atfeder. Kûfe ekolüne mensup dil bilginleri bu vâv'ı "sarf vâv"ı diye isimlendirmişler ve "vâv" edatının nasb amelini işlediği görüşünü savunmuşlardır.

و ليسُ عباءةً و تقرَّ عيني أحبُّ إليَّ من نُبسِ الشُّفوفِ

"Hırka giyip gözlerimin aydınlık olması bana şeffaf, parlak elbiseler giymekten daha sevimlidir." ¹³⁹

لا تَنه عن خُلُقٍ و تأتي مثله عارٌ عليك إذا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

"Bir ahlâkın yapılmamasını öğütlerken öbür taraftan bunu yapmaya kalkışma. Böyle yapman senin için büyük bir kusur olur." Bu şiirlerde geçen vâv"

¹³⁴ Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 241.

¹³⁵ Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 241.

¹³⁶ Saffât, 37/147.

¹³⁷ el-Bakara, 2/74.

¹³⁸ Hâlîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 293.

¹³⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e-ârib*, c. I, s. 578; Selmân, *Mevsu'atu ma'âni'l-hurûfi'l-'Arabiyye*, s. 239; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 544.

edatı muzâri' fiili sarîh bir isme atfetmiştir.¹⁴⁰ **وَلَمَّا يَغْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ**¹⁴¹ "Yoksa, Allah içinizden cihad edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?"¹⁴¹ âyetinde ise "vâv" edatı muzâri' fiili müevvel bir isme atfetmiştir.¹⁴²

Basra ekolü mensuplarına göre muzâri fiil "vâv" edatıyla mansuptur. Kûfe ekolü mensuplarına göre ise muzâri fiil mukadder (gizli) bir "أَنَّ" edatıyla mansuptur.¹⁴³

Sonuç

Nahiv alimlerinin isim ve fiilin dışında üçüncü kelime çeşidi olarak ele aldığı mana harfleri (hurufu'l-meânî) vardır. Bunlara tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiillerle) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle "mana harfleri" denildiği gibi isimleri fiillere bağladıkları veya fiiller ile isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için "edevât" adı da verilir.

Bu edatlardan kullanımı geniş olanlardan birisi de "vâv" harfidir. "Vâv" edatı ma'tûf ile ma'tûfu aleyh arasında birliktelik (musâhebe), öncelik (kabliyyet) ve (ba'diyyet) gibi bir sıralamaya tabi tutulmaksızın hükümde mutlak ortaklık (iştirâk/mutlak cem') anlamını ifade eder. "Vâv" edatı morfolojik yapı değişikliği çerçevesinde söyleniş hafifliği sağlamak gibi amaçlarla hemze, elif, yâ ve tâ'ya dönüşebilir. "أَنَّ", istifhâm hemzesi ve istidrâk anlamını ifade eden "كُنْ" edatı ile birlikte zikredilebilir. Kûfe ekolü dil bilginlerinin "vâv" edatı tertîb anlamını ifade eder görüşü dil bilginlerinin çoğunluğu tarafından kabul görülmemiştir.

"Vâv" edatının cümle içerisinde ifade ettiği anlamlar şunlardır: Atf "vâv"ı, "Ev (veya)" Anlamında "vâv", Muzâri fiili nasbden atf "vâv"ı, Söz başı

¹⁴⁰ el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*, s. 1375; er-Rummânî, *Ma'ânî'l-hurûf*, s. 39; ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-ma'ânî*, s. 37; el-Herevî, *Kitâbu'l-udhiyye fi 'ilmi'l-hurûf*, s. 233; el-Mevzî'î, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 525; el-Hamed, *ez-Za'bi, el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-Arabî*, s. 352; Selmân, *Mevsu'atu ma'ânî'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 239; ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-Arabiyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*, s. 545; Feyyâd, *İstihdâmu'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 118.

¹⁴¹ Al-i İmrân, 3/142. "Yoksa, Allah içinizden cihad edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?"

¹⁴² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kutubi'l-e'ârib*, c. I, s. 1578; el-Mevzî'î, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 525.

¹⁴³ el-Mevzî'î, *Mesâbilu'l-ma'ânî fi hurûfi'l-ma'ânî*, s. 525.

(istinâf/ibtidâ/başlangıç) "vâv"ı, Hâl "vâv"ı (vâvu'l-hâl), Yemin (kasem) "vâv"ı, "Ma'a" anlamındaki "vâv", Rubbe "vâv"ı, Sekiz (semâniye) "vâv"ı, Ziyâde "vâv"ı, Müzekker çoğul zamiri olan "vâv", Hatırlama (tezekkür) "vâv"ı, İnkâr "vâv"ı, Vakit "vâv"ı, Çevirme "vâv"ı, Fark "vâv"ı, İşbâ' (dolgu) "vâv"ı, Nidâ "vâv"ı, İ'râb "vâv"ı, "Bâ" (ب) harf-i cerri anlamında "vâv", Lâm-ı ta'lîl (ل) anlamında "vâv", Medih "vâv"ı, İtirâziyye "vâv"ı, İdrâb anlamını ifade eden "ب" anlamında "vâv", Çevirme (sarf) "vâv"ı.

Kaynakça

Âdem, Süleymân Nûr İbrâhim. *el-Vâv ve envâ'uhâ fi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu's-Sûdân, 1437/2016.

Akgül, Yûsuf. "Serahsî'nin Usul'ü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları". *Diyanet İlmi Dergi*, 2/149, ss. 99-121.

Dakr, Abdulganî. *Mu'cemu'l-kevâ'idu'l-'Arabîyye fi'n-Nahv ve's-Sarf*. Dâru'l-Kâr, Beyrût, 1406/1986.

Durmuş, İsmail. "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, İstanbul, 1997.

Durmuş, İsmail. "Vâv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, 574.

Ehdeli, Muhammed b. Ahmed b. Abdulbârî. *el-Kevâkibu'd-dürriyye*. Muessesetu'l-Kutubi's-Sekkâfiyye, Beyrût, 1433/2012.

el-Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât Abdurrahmân Muhammed b. Ebû Sa'îd en-Nahvî. *Esrâru'l-'Arabîyye*. Tahk. Berekât Yûsuf Hebbûd. Şirketu Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrût, 1420/1999.

Feyyâd, Süleyman Feyyâd. *İstihdâmu'l-hurûfi'l-'Arabîyye*. Dâru'l-Merih, Riyâd, 1418/1998.

el-Fîrûzâbadî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Mu'cemu'l-kâmûsu'l-muhit*. (tert: Halil Memûn Şeyhâ. Dâru'l-Ma'rife), Beyrût, 1430/2009.

Galâyîni, Mustafâ. *ed-Durûsu'l-'Arabiyye*. (tnk: 'Abdulmun'im Hefâce. el-Memleketu'l-'Asriyye), Beyrût, 1414/1994.

Hacibekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.

Hâdi, Mustafa el-Bekri et-Tîb eş-Şeyh. *Hurûfu'l-ma'ânî ve eseruhâ fi istinbâti'l-ahkâmi's-şeri'ati*. Mecelletu Şeri'ati ve'l-Kânun, 28, 1437/2016.

Halîl b. Ahmed, el-Ferâhidî. *el-Cümel fi'n-Nahv*. (Tahk. Fahrüddîn Kebâve), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1405/1985.

Hamed, Alî Tefvîk; Ez-Za'bî, Yûsuf Cemîl. *el-Mu'cemu'l-vâfi fi edevati'n-nahvi'l-'Arabî*. Dâru'l-Emel, Ürdün, 1414/1993.

Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şazel-'arf fi fenni's-Sarf*. (Tahk. Muhammed b. Ferîd), Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire, tsz.

Han, Muhammed. "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları". Çev. Abdullah Hacibekiroğlu. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14, 2015, ss. 129-140.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1974.

İbn 'Akîl, Bahâuddîn Abdullâh el-'Ukaylî el-Hemedânî el-Mısırî. *Şerhu İbn 'Akîl*. (Talk. Kâsım eş-Şemmâi er-Reffâ'î), Dâru'l-Kalem, Beyrût, tsz.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Tahk. Muhammed Alî en-Neccâr. el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Mısır, tsz.

İbn Hişâm, Cemâluddîn el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. (Tahk. el-Fâhûrî), Dâru'l-Cil, Beyrût, 1411/1991.

İbn Hişâm, Cemâluddîn el-Ensârî, *Hallu'l-ma'âkid*. Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul, tsz.

İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed Abdullâh b. Abdullâh et-Tâi el-Ceyyânî el-Endelûsî. *Şerhu't-Teshîl*. (Tahk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Hicr Li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990.

İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl en-Nahvî el-Bağdâdî. *el-Uşûl fî'n-Nahv*. (Tahk. Abdu'l-Hüseyn el-Fetelî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1417/1996.

İbn Ya'îş, Muvaffikuddîn Ya'îş b. Alî en-Nahvî. *Şerhu'l-Mufasssal. İdâretu't-Tibâ'atu'l-Muniriyye*, Mısır, tsz.

Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meâni (semantik) Açısından Atıf (bağlama) Edatları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 2012, ss. 163-191.

Koca, Güler. *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

el-Mâlekî, Ahmed b. 'Adinnu'r. *Rasfu'l-mebânî fî şerhi Hurûfi'l-ma'ânî*. (Tahk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kâ', Dimeşk, 1423/2002.

Meylânî, Muhammed b. Abdirrahîm. *Şerhu'l-Muğnî*. 1390.

Mevzî'î, Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. el-Hatîb. *Mesâbîhu'l-ma'ânî fî hurûfi'l-ma'ânî*. (Tahk. 'Aid b. Nafî' b. Hasîfullâh el-'Umerî), Dâru'l-Menâd, 1414/1993.

er-Râcihî, Abduhu'r. *et-Tatbîku's-sarfi*. Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, Beyrût, 1426/2004.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsa en-Nahvî. *Ma'ânî'l-hurûf*. (Tahk. İrfân b. Selîm el-Eşâ Hassûne ed-Dimeşkî) el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 1426/2005.

Selmân, Alî Câsim. *Mevsû'âtu ma'ânî'l-hurûfi'l-'Arabiyye*. el-Mektebetu'l-Vataniyye, Ürdün, 2003.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Ömer b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*, (Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, Kâhire; Dâru'r-Rifâ'i, Riyâd, 1402/1982.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi'l-Cem'u'l-cevâmi'*. (Tahk. Ahmed Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1418/1998.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. (Tahk. Fevvâz Ahmet Zemerlî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1432/2011.

Şeyhzâde, *Şerhu Kevâ'idu'l-i'râb*. (Tahk. İsmâil Merve), Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrût; Dimeşk, Dâru'l-Fikir, 1429/2008.

Tavîl, Muhammed Sâmi Sâlih. *Delâletu hurûfi'l 'atfi ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye, 2009.

Ürün, Ahmet Kazım. *Arap Dilinde Bağlaçlar ve Terkipler*. Esra Yayınları, Konya, 1998.

Yüksel, Ahmet. *Arap Dilinde Atf ve Atf Harfleri*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Hurûfu'l-ma'ânî*. (Tahk. Ali Tevfik el-Hamad), Müessesetu'r Risâle, Ürdün, 1406/1986.

Visâl Orucu Bağlamında Hz. Peygamber'in Örneklığı

Mustafa KARABACAK*

Öz

İmsak vaktinden iftar vaktine kadar bir amaç uğruna ve bilinçli olarak yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak anlamına gelen oruç, İslam'ın temel ibadetlerinden biridir. Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı Samî geleneğine bağlı Mekke Müşrikleri ve Medineli Yahûdiler de bu ibadeti biliyor ve oruç tutuyorlardı. Fakat tuttıkları orucun başlangıç ve bitişi yaklaşık 24 saat veya iki, üç gün ve daha uzun süreyi bulmaktaydı. Hz. Peygamber ve sahâbîler de içinde yaşadığı topluma uyarak bu şekilde oruç tutmuşlardır. İslamiyette ise orucun süresinin kısaltılmasıyla birlikte önceki gelenekteki oruca visâl orucu denmiştir. Hz. Peygamber kendisi visâl orucu tutmasına rağmen ashâbına bunu tavsiye etmemiştir. Hz. Peygamber kendini örnek alarak oruç tutanlara "Ben sizin gibi değilim; Rabbim beni yedirir ve içirir" demiştir. Bu çalışmada Samî geleneğindeki oruçtan başlayarak rivayetlerde visâl orucunu ve Hz. Peygamber'in "Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesini onun ümmetine olan örneklığıyle nasıl bağdaştırılacağı konusu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, oruç, visâl orucu, örneklik.

The Instance of the Prophet in the Context of Visâl Fasting

Abstract

Fasting, which means deliberately avoiding eating, drinking and sexual intercourse for a purpose from the time of Imsak to iftar, is one of the fundamental worship of Islam. The Meccan Mushriks and the Jews of Madinah, who were affiliated with the Samî tradition, they knew and held fasting. However, the beginning and end of their fasting lasted approximately 24 hours or two, three days and more. Prophet (Pbuh) and the Companions also fasted in this way by following the society in which they lived. In Islam, with the shortening of the fasting period, fasting in the previous tradition was called Visâl fasting. The Prophet himself did not recommend it to his companions although he held a Visâl fast. The Prophet said to those who fasted by taking himself as an example, "Allah makes me eat and drink". In this study, starting from fasting in the Samî tradition, the narratives of Visâl fasting and how the Prophet's (Pbuh) statement "Allah makes me eat and drink" will be examined with his example to his nation.

Keywords: Hadith, Prophet (Pbuh), fasting, Visâl fasting, instance.

* Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, karabacakm67@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-8190-3513, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 12.12.2019, Accepted/Kabul Tarihi: 03.02.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2020.

Giriş

Sözlükte “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, engellemek” anlamına gelen oruç, dinî istilâh olarak: Allah’a ta’zim kastıyla imsak vaktinden iftar vaktine kadar, bir amaç uğruna ve bilinçli olarak, yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak, şeklinde tarif edilmektedir.¹

Kur’an, oruç ibadetinin önceki toplumlara da emredildiğini açık olarak belirtmektedir: “*Ey iman edenler! Oruç sizden önceki ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz.*”² Ayrıca Kur’an’da Hz. Meryem’in susma orucu tuttuğundan bahsedilmektedir.³ Hadislerde ise Hz. Nûh’un bayram günlerinin dışında bütün yılı oruçlu geçirdiği⁴, Hz. Dâvûd’un da gün aşırı⁵ oruç tuttuğu zikredilir. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) Ebû Hüreyre isnadı ile naklettiği merfu bir rivâyete göre aşure günü önceki peygamberlerin oruç tuttuklarından haber verilmektedir.⁶

Oruç, Müslümanlar üzerine farz ve İslam’ın temel ibadetlerinden biridir.⁷ Bir âyette Ramazan ayında eda edilmesi gerektiği belirtilen oruç ibadetinin⁸ bir başka âyette bu ibadetin gece değil, gündüz tutulması gerektiği ve aynı zamanda başlangıç ve bitiş zamanı da belirtilmektedir: “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiysin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.*”⁹ Hadislerde ise başlangıç ve bitiş farklı olan diğer bir tabirle bu tarife uymayan bir de visâl orucundan bahsedilmektedir.

¹ Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfehâni, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’an*, Tahk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru’l-Kalem-Daru’ş-Şâmiyye, Dimeşk-Beyrut: 1412, c. I, s. 500; Muhammed Amîdû’l-İhsân el-Müceddidî, *et-Ta’rifâtü’l-Fikhiyye*, Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, Pakistan, 1407/1986), s. 131.

² el-Bakara, 2/183.

³ Meryem, 19/26.

⁴ Ebû Abdillâh b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, “Siyâm”, 32.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, “Savm”, 55-59, “Enbiyâ”, 38, “Fedâilu’l-Kur’an”, 34, “Edeb”, 84, “İstîzân”, 38; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401, “Siyâm”, 182-186; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401, “Siyâm”, 86-88; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982/1402, c. II, s. 189, 194-195, 198-200, 205, 216, 225.

⁶ Ebû Bekr b. Ebû Şeybe Abdullah b. Muhammed, b. İbrahim b. Osman *el-Kitabu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409, c. II, s. 311 hadi no: 9355. Orucun ibadetinin tarihçesi hakkında bk. Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Çağrı Yayınları, Ankara, 1998, ss. 147-170; Cevâd Ali, *Câhiliye’den İslam’a İbadet Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, ss. 118-120.

⁷ Buhârî, “İman”, 1, 34, 40, “İlim”, 25; Müslim, “İman”, 8, 19-22; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, “İman”, 3; Nesâî, “İman”, 13.

⁸ el-Bakara, 2/185.

⁹ el-Bakara, 2/187.

Rivayetlerde Hz. Peygamber'in zaman zaman visâl orucu tuttuğu fakat tutmak isteyen sahâbesini tutmamaları yönünde uyardığı haber verilmektedir. Biz de bu makalede Hz. Peygamber'in visâl orucu tutmasının, ümmetine örnek olması bakımından incelemek istiyoruz. Bunun için de öncelikle İslam'ın geldiği zamanda Mekke ve Medine'de yaşayan Müşriklerin ve Ehl-i Kitab'ın tuttıkları orucun mahiyetinden bahsedilecektir.

1. Samî/İbrahimî Geleneğe Oruç

İslam'ın geldiği ortamda oruç hem Mekkeli Müşrikler hem de Medineli Yahûdi ve Hristiyanlar tarafından bilinmekteydi. Mekkelilerin tuttuğu oruçta Yahûdilerden veya ataları Hz. İbrahim'den kalma bir geleneği devam ettirme ihtimalleri vardır. Fakat İbrahimî bir geleneği devam ettirmeleri kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Mekkelilerin, aşure günü doğduğu rivayet edilen ataları Hz. İbrahim'in hatirasını canlandırmak için oruç tuttıkları¹⁰ ve yine aynı günde Ka'be'nin örtüsünü değiştirdikleri belirtilmektedir.¹¹

Yahûdilik'teki en önemli oruç, keffâret günü (Yom Kipur) orucudur. O gün Yahûdiler bir yıl içerisinde işledikleri hatalardan ötürü duydukları pişmanlığı dile getirerek Tanrı'dan af dilerler. Bu oruç yedinci ayın onuncu günü tutulan bir oruçtur. Ayın dokuzuncu gününde akşamüstü, diğer günün akşamına kadar tutulmaktadır.¹² Dolayısıyla Medine'de yaşayan Yahûdiler de yaklaşık 24 saati bulan bu orucu biliyorlardı. Benzer bir orucu Hristiyanların da tuttuğundan bahsedilmektedir: Esas ismi Zahm olan Beşir b. el-Hasâsiyye'nin eşi Leyla iki gün üst üste visâl orucu tutmak isteyince Beşir, böyle oruç tutmanın uygun olmadığını ve bunun Hristiyanların âdeti olduğunu orucun Allah'ın Kur'an'da belirttiği zaman diliminde tutulması gerektiğini belirtmektedir.¹³

Müslümanlar ise "Akşama kadar orucunuzu tamamlayın"¹⁴ âyeti nâzil olana kadar, önceki geleneğe uygun olarak gün batımıyla iftar edip, yatsı vaktiyle birlikte yemeyi içmeyi bırakırlardı. Bu durum bir sonraki günün akşamına kadar devam

¹⁰ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyin Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîlu'l-Buhârî*. Dâru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, Beyrut, trs., c. XI, s. 117-118. Bkz. Osman Güner, *Rasûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*. Fecr Yayınları, Ankara, 1998), ss. 236-240.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. VI, s. 244.

¹² *Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Zafer Matbaası, İstanbul, 1991, Levililer, 16/29-31; 23/27-32.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 224-225.

¹⁴ el-Bakara, 2/287.

ederdi.¹⁵ Mekke’de Kureyşlilerin tuttuğu gibi Hz. Peygamber de Muharrem ayının 10’unda oruç tutuyordu. Aynı şekilde Hz. Peygamber, hicretten sonra da Medine’de Yahûdilerin, İsrailoğullarının Kızıl Deniz’den kurtulmalarının anısına 10 Muharrem günü oruç tuttıklarını öğrenince bu orucu Müslümanlara da emretti.¹⁶ Müslümanlar da önceki geleneğe uyarak Mekke’deki Kureyşliler ve Medine’deki Yahûdiler gibi oruç tuttular. Orucun başlangıç ve bitiş zamanı itibariyle Hz. Peygamber’in farklı bir uygulamadan bahsetmemesi bu konuda onlara tam anlamıyla uyulduğunu göstermektedir. Bu durumda Hz. Peygamber ve Müslümanlar yaklaşık 24 saati bulan oruç tutmuşlardır. Bu durum orucun süresini yeniden düzenleyen âyetin nazil olmasına kadar devam etti. Bu yeni düzenlemeden önceki oruca ise daha sonra visâl orucu denmiştir.

2. Rivayetlerde Visâl Orucunun Şekilleri

Rivayetlerde visâl orucunun iki şekilden bahsedilmektedir. Bunlardan biri visâl orucunun sahurdan bir sonraki günün sahur vaktine kadar tutulmasıdır. Diğer şekli ise iki, üç veya daha fazla gün üst üste iftar etmeden oruç tutmaktır.

Visâl orucunu tutma şeklinden biri rivayette şöyle geçmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Sizler, orucunuzu diğer günün orucuna eklemeyiniz. Sizden her hangi biriniz bir günün orucunu diğer günün orucuna eklemek isterse, nihayet sahur vaktine kadar ulaştırın.”¹⁷ Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Rasûlullah’ın ashabından bir kişiden rivayet ettiğine göre Allah Rasûlü’nün, orucunu sahura kadar uzattığını bildirmiştir.¹⁸ Bu uygulama orucun farz olduğu ilk zamanlarda devam etmiş ileriki süreçte orucun başlangıç ve bitiş zamanı yeniden düzenlenmiş iftarla sahur arasında yeme içme ve ailevî ilişki¹⁹ serbest bırakılmış i’tikaf halinde olanlar mescitte olacakları için aynı âyette bu fiil yasaklanmıştır.

Visâlin bir diğer şekli ise iki, üç veya daha fazla gün üst üste iftar etmeden oruç tutmaktır. Bu durum Yahûdilik’te “tzom” veya “innah nefes” kalıbıyla Eski

¹⁵ Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî el-Basrî, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, Thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, By, 1420/1999, c. I, s. 511.

¹⁶ Buhârî, “Savm”, 69; Müslim, “Sıyam”, 113- 114; Ebû Dâvûd, “Savm”, 64; İbn Mâce, “Sıyâm”, 41.

¹⁷ Buhârî, “Savm”, 47, 49; Ebû Dâvûd, “Savm”, 25, 30.

¹⁸ Ebû Dâvûd, “Savm”, 30.

¹⁹ el-Bakara, 2/187.

Ahid'de öncelikle nefsi alçaltma vasıtası kabul edilen oruç ibadeti, "Canlarınıza cefa edeceksiniz"²⁰ emrinin bir gereği olarak²¹ iki veya daha fazla gün peş peşe oruç tutmak ve çekilen meşakkat karşısında daha fazla sevap kazanmak kastiyla yapılmaktaydı. Önceki bu geleneğe uyarak iki, üç veya daha fazla gün iftar etmeden oruç tutma geleneği Müslümanlarda da devam etmiştir. Orucun sınırlarını yeniden belirleyen²² âyet nâzil olunca Hz. Peygamber, eski geleneği devam ettirmek isteyen sahâbîlere bu durumu yasakladı.²³

3. Visâl Orucu ile ilgili Rivayetin Değerlendirilmesi

Hadislerde, Kur'an'ın oruç tarifine²⁴ uymayan bir de visâl orucundan bahsedilmektedir:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ» فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: إِنَّكَ تَوَاصِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «وَأَيْتُكُمْ مِثْلِي، إِيَّيْ أَبِيثُ يُطْعَمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي»، فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ، وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا، ثُمَّ يَوْمًا، ثُمَّ رَأَوْا الْهَلَالَ، فَقَالَ: «لَوْ تَأَخَّرَ لَرَدْنَاكُمْ»

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre; Allah Rasûlü ashabını, oruçları birbirine eklemeyi yasakladı. Sahâbeden biri Rasûlüllah'a hitaben "Ey Allah'ın Rasûlü! Sen bir günün orucunu, diğer günün orucuna ekliyorsun!" dedi. Bunun üzerine Rasûlüllah "Sizin hanginiz benim gibidir? Ben, Rabbim yedirmiş ve içirmiş olarak gecelerim" buyurdu. Fakat sahâbîler bu uyarıya rağmen orucu birbirine eklemekten vazgeçmediler. Rasûlüllah da iki gün arka arkaya oruç tutturdu. Üçüncü gün hilâli gördüler. Bunun üzerine Rasûlüllah orucu birbirine eklemekten vazgeçmek istemeyenleri cezalandırmak ister gibi "Şayet (Şevvâl hilâli) görünmeseydi, oruçları birbirine eklemeye devam edecektik" buyurdu."²⁵

Tirmizî (ö. 279/892), hadisi Enes b. Mâlik'ten rivayet etmiş ve ayrıca Ebû Hüreyre, Âişe, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Hudrî ve Beşîr b. el-

²⁰ Levililer, 16/29, 23/32.

²¹ Bk. Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 414.

²² el-Bakara, 2/287.

²³ Buhari, "Savm", 48; "İ'tisâm", 5; "Temennî", 9; Müslim, "Sıyam", 57, 58, 59, 60; "İ'tisâm", 5.

²⁴ el-Bakara, 2/187.

²⁵ Buhârî, "Savm", 49, "Temennâ", 8; Müslim, "Sıyam", 59; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981), "Savm", 24; Tirmizî, "Savm", 62; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, "Savm", 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. :23, 112, 261, 377, 496, 516, c. III, s. 30, 59, 87, 96, 198, 200, 247, 289, c. V, s. 364, c. VI, s. 89, 93, 242, 258.

Hasâsiyye tarafından rivayet edildiğini belirtmektedir.²⁶ Söz konusu rivayet, başta tedvin dönemi öncesi²⁷ Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahife'si*²⁸, ikinci sırada tedvin edilen İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*²⁹, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned'*inde³⁰ ve Buhârî (ö. 256/870)³¹, Müslim (ö. 261/875)³², Ebû Dâvûd (ö. 275/889)³³, Tirmizî (ö. 279/892)³⁴, Dârimî (ö. 255/869)³⁵, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned'*i³⁶ gibi temel hadis kaynaklarında geçmektedir. Şâfiî fakîhi ve muhaddis İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) bu rivâyetin sıhhatı üzerinde ittifak edildiğini belirtmektedir.³⁷

Hadisin rivayetlerinde küçük farklılık söz konusudur. Bu farklılıktan biri Hz. Peygamber'in bu konuda kendisiyle diğer insanların karşılaştırılmasının "Ben sizden biri gibi değilim" diyerek ifade etmesidir. Abdullah b. Ömer rivayetinden Hz. Peygamber bu ifadeyi visâl orucu sahâbeye zor gelince³⁸ ve bu konuda kendisi ile kıyas yapılmasını istemediği için söylediği anlaşılmaktadır. Bu ifade bazı rivayetlerde «وَأَيْتُكُمْ مِّثْلِي» "Hanginiz benim gibisiniz?"³⁹; «إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ» "Ben sizin gibi değilim"⁴⁰ bazı rivayetlerde de «لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنْكُمْ» "Ben, sizden biri gibi değilim"⁴¹ şeklinde geçmektedir. İfade ister "misl" ister "hey'et" kelimesiyle ifade edilsin bu ifadelerin anlamları bir birine yakın olup «لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ» "Ben, sizden biri gibi değilim" anlamındadır.⁴² Fakat bu ifade mutlak bir ifade değildir. Diğer bir ifade ile buradaki "Ben, sizin gibi değilim" ifadesi ben, her konuda sizin gibi değilim anlamına

²⁶ Tirmizî, "Savm", 62.

²⁷ İsmail, Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 14-15. Ayrıca bkz. Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, ss. 56-62.

²⁸ Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, Thk. Ali Hasen Ali Abdülhameyd, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1407/1987, s. 46.

²⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1401/1981, "Siyâm", 38.

³⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Tahk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999, c. III, s. 155, 625.

³¹ Buhârî, "Savm", 49, "Temennâ", 8.

³² Müslim, "Siyâm", 59.

³³ Ebû Dâvûd, "Savm", 24.

³⁴ Tirmizî, "Savm", 62.

³⁵ Dârimî, "savm", 14.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 23, 112, 261, 377, 496, 516, c. III, s. 30, 59, 87, 96, 198, 200, 247, 289, c. V, s. 364, c. VI, s. 89, 93, 242, 258.

³⁷ İbnü'l-Mulakkın Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Çâyetü'r-Rasûl bi Hasâisi'r-Rasûl*, Tahk. Abdullah Bahruddin Abdullah, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, trs., s. 156.

³⁸ Buhârî, "Savm", 20.

³⁹ Buhârî, "Savm", 48; Müslim, "Siyâm", 57, 58.

⁴⁰ Buhârî, "Savm", 20, 48, 50.

⁴¹ Buhârî, "Savm", 48.

⁴² Bedruddin el-Aynî. *Umdetü'l-kârî*, c. X, s. 300.

değildir. Çünkü Müslim'in (ö. 261/975) Züheyr b. Harb> Cerîr> Umâre> Ebû Zür'a> Ebû Hüreyre ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Abdullah> Muhammed b. Fudayl> Umâre> Ebû Zür'a> Ebû Hüreyre tarikiyle gelen rivayetinde «إِنكُمْ لَسُنَّم فِي ذَلِكَ مَثَلِي، إِنِّي «أَبَيْتُ بِطُعْمِنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي» Bu konuda ben sizin gibi değilim. Rabbim beni yedirmiş ve içirmiş olarak gecelerim⁴³ ifâdesinden Hz. Peygamber'in oruca dayanma gücü bakımından sahâbîlere benzemediği anlaşılmaktadır. Müslim'in ve Ahmed b. Hanbel'in aynı Buhârî'nin (ö. 256/870) Yahyâ> Abdurrezzâk> Ma'mer> Hemmâm> Ebû Hüreyre tarikiyle gelen rivayetinde Hz. Peygamber "Bu konuda siz benim gibi değilsiniz. Rabbim beni yedirir ve içirir" dedikten sonra şu ilave vardır: «فَاكْلُوا مِنِ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ» "İbadetlerden güç yetirebileceklerinizi yapın."⁴⁴

Rivayetlerdeki farklılıktan biri de أَبَيْتُ ve أَظَلُّ ifadeleridir. Birinci kelime (ubîtu)⁴⁵ yedirilme ve içirilme olayının gece olduğu diğer kelimedeki (uzallü)⁴⁶ ise bu durumun gündüz gerçekleştiğidir. Bazı rivayetlerde de söz konusu bu iki kelime⁴⁷ ve Enes b. Mâlik'in bir rivayetinde yedirilme ve içirilme ifadesi geçmemektedir.⁴⁸ Aynı ravinin başka bir rivayetinde bu iki kelimedeki hangisinin kullanıldığı ile ilgili şekkû'r-râvî söz konusudur.⁴⁹ Bu durumda Hz. Peygamber'in "Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesi rivayette geçen "Ben sizin gibi değilim" veya "Sizler benim gibi değilsiniz" ifadesinin açıklaması gibi durmaktadır.

Rivayette küçük kelime farklılıklarıyla beraber genel olarak «إِنِّي أَبَيْتُ لِي مُطْعِمٌ» «إِنِّي أَظَلُّ عِنْدَ اللَّهِ يُطْعِمُنِي» "Yediren ve içirenin yanında gecelerim" ve «إِنِّي أَبَيْتُ لِي مُطْعِمٌ» "Allah'ın himayesinde olurum o da beni yedirir ve içirir" denmiştir. Birinci rivayette "gece vakti" ikinci rivayette "gündüz vakti" anlamına gelen kelimeler kullanılmıştır. Rivayetlerde « أَبَيْتُ » kelimesinin daha fazla kullanıldığı da dikkat

⁴³ Müslim, "Siyâm", 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 231.

⁴⁴ Buhârî, "Savm", 49.

⁴⁵ Buhârî, "Temenna", 9, "Savm", 48, 49, 50, "Hudûd", 42, "İ'tisam", 5; Müslim, "Siyâm", 57, 58; Ebû Dâvûd, "Siyâm", 58; Dârimî, "Savm", 14; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Siyâm", 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 261, 516, c. III, 87, 200, 247, 289, c. VI, s. 242, 258.

⁴⁶ Buhârî, "Temenna", 9, "Savm", 20; Müslim, "Siyâm", 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 23, 253, 257, 377, 496, c. V, s. 364.

⁴⁷ Buhârî, "Savm", 48; Müslim, "Siyâm", 55, 56; Ebû Dâvûd, *Savm*, 25, 30; Dârimî, "Savm", 14; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Siyâm", 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 30, 112.

⁴⁸ Müslim, "Siyâm", 59; Dârimî, "Savm", 14.

⁴⁹ Müslim, "Siyâm", 59.

çekmektedir. İster «إِنِّي أَبِيتُ» ister «إِنِّي أَظَلُّ» olarak kullanılsın buradan Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i sadece gündüz veya sadece gece doyurup içirdiği anlaşılmaz. Hangisi kullanılırsa kullanılsın vaktin mutlaklığı söz konusudur ki⁵⁰ bunun örneğini şu âyette görmekteyiz: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» "Onlardan birine bir kız müjdelendiği zaman öfkesinden (gündüz gece) yüzü kapkara kesilir."⁵¹

Rivâyetlerde «إِنِّي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ» Allah ismi yerine özellikle «إِنِّي يُطْعِمُنِي اللَّهُ» Rab ismi kullanılması "rubûbiyyet" isminin kullara "ulûhiyyet" isminden daha yakın olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü "ulûhiyyet" isminde azamet; "rubûbiyyet" isminde ise rahmet ve şefkat vardır. Bu duruma da "rubûbiyyet" daha uygundur.⁵²

4. Hz. Peygamber'in Visâl Orucunu Tutması

Hz. Peygamber'in kendisi zaman zaman visâl orucu tutmasına rağmen ashâbını bundan sakındırdığı anlaşılmaktadır. "Bizi sakındırdığınız halde siz niye tutuyorsunuz?" diyenlere kaşı ise "Ben Rabbimin yanında gecelerim, Rabbim beni yedirir ve içirir" demiştir. Hz. Peygamber'in Rabbi tarafından yedirilme ve içirilmesi ise hakikat ve mecâzi olmak üzere iki şekilde yorumlanmıştır.

4.1. Hakiki Anlamda

Hz. Peygamber'in "Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesini bazı âlimler hakiki anlamda yorumlamışlardır. Buna göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i oruçlu olduğu gecelerde cennet nimetlerinden yedirir ve içirir. Hz. Peygamber bu anlamda diğer insanlar gibi değildir. Sanki bu, dünyalıklara altın tabakların kullanımı yasak olup da Hz. Peygamber'in göğsünün altın tasla yıkanması gibidir. Bu durum onun ecrini de zayı etmez ve visâl orucunu da bozmaz. Zeyn b. el-Müneyyîr (ö. 695/1296) Hz. Peygamber'in gece yedirilip içirilmesini "uyku halindeyken yedirilir içirilir" şeklinde yorumlamaktadır. Hatta bu durum uyanıncaya kadar devam eder ve onun orucuna zarar vermediği gibi visâli de bozulmaz, sevabı da eksilmez. Böyle olunca

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Haydarî, *Kitâbu'l-Lafzı'l-Mükerrerem b. Hasâsî'n-Nebî*, By., Medine, 1415/1995), c. I, ss. 284-285.

⁵¹ en-Nahl, 16/58.

⁵² Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâmî Mâlik*, Tahk. Tahâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâtetü'd-Diniyye, Kahire, 1424/2003, c. II, s. 269.

da onu açlık, susuzluk gibi beşerî durumlar etkilemez.⁵³ Şüphesiz böyle yorumlarda, tarih boyunca süregelen "Peygamber her konuda diğer insanlardan farklı ve üstündür" anlayışının oluşmasına bunun neticesinin de aşırı/yüceltmeci peygamber anlayışını yerleştirerek onun örneklığını devre dışı bırakmak vardır.⁵⁴

Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in ibadete olan düşkünlüğü, sabrı, tevâzuu ve hoşgörüsü sebebiyle yedirip içirmesi mümkündür.⁵⁵ Tıpkı Hz. Meryem'e gelen Cennet nimetlerinde olduğu gibi: "Zekeriyya (as), onun yanına, mâbede her girişinde orada bir rızık bulur ve "Ey Meryem, bunlar sana nereden geliyor?" der; o da "Bu, Allah tarafından. Allah, dilediğine sayısız rızıklar verir" derdi."⁵⁶ Fakat böyle bir değerlendirmeyi Hz. Peygamber'in örneklığıyle izah etmek zor olsa gerekir. Bu bir yerde "Allah Teâlâ onu doyurur ve normal insanların çektiği açlık ve susuzluğu çekmez" demektir. Oysa diğer peygamberlerin olduğu gibi Hz. Peygamber dünyalık ihtiyaç bakımından bir beşerdir⁵⁷ yiyip içer ve sıradan insanlar gibi çarşıda pazarda dolaşır.⁵⁸ Oysa susuzluk, üzölmek gibi insan olmanın zorunlu bir gereği olan durumlar olmadığı takdirde örneklikten bahsetmek mümkün değildir. Bu hususta örnek alınan ile alanın benzerliği olması gerekir. Oysa Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'den bahsederken onun güzel örneklığınden bahsetmektedir.⁵⁹

Hz. Meryem'e Allah Teâlâ'nın farklı rızıklar vermesi ile Hz. Peygamber'in yedirilip içirilmesi ayrı durumlardır. Kur'an, Hz. Meryem'in örneklığınden değil, daha doğmadan özel olarak seçildiğinden ve tertemiz yaratıldığından ve sonraki

⁵³ Ahmed b. Ali b. Hacer Şihabuddin Ebü'l-Fadl Askalâni, *Fethu'l - Bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1379, c. IV, s. 207. Hz. Peygamber'in rüyada yedirilip içirilmesini bir adım daha ileriye götürerek böyle durumların sadece Peygamber'e has olmadığını ileri sürüp visal orucu tuttuğunda Rabbi tarafından yedirilip içirildiğini ve bu durumu bizzat tecrübi olarak yaşadığını Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö. 638/1240) gibi tasavvuf erbabından dile getirenler de olmuştur. Bazı tasavvuf erbabının visal orucu hakkındaki yorumları için bk. Ferhat Gökçe, *İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), Ankara, 2010, s. 249, 441-444. Fakat visal orucu tutmayı ümmete yasaklanan ibadetlerden sayan Hakîm et-Tirmizî (ö. 285/898) gibi mutasavvıflar da vardır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Bişr el-Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhîyyât*, Tahk. Muhammed Osman el-Haşet, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, 1406/1986, ss. 237-238.

⁵⁴ H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, ss. 310-311.

⁵⁵ Rifat, Oral. *Peygamber Günlerinde İbadet ve Sosyal Hayat Bulûğu'l-Meram Şerhi*, Esra Yayınları, Konya, 2015, c. II, s. 135.

⁵⁶ Âl-i İmran, 3/37.

⁵⁷ el-Kehf, 18/110; el-Fussilet, 41/6. Ayrıca bk. Hüd, 11/27; İbrahim, 14/10,11; el-Enbiyâ, 21/3; el-Mü'minün, 23/33, 34; el-Furkân, 25/7, 8; eş-Şuarâ, 26/154; Yâsin, 36/15; el-Kamer, 54/24; et-Teğâbun, 64/6.

⁵⁸ el-Furkân, 25/7.

⁵⁹ el-Ahzâb, 33/21.

yaşantısında da iffetini korumuş olduğundan⁶⁰ ve üstün tutulduğundan bahsetmektedir.⁶¹

4.2. Mecâzi Anlamda

Hız. Peygamber'in "Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesini hakiki anlamın yanında mecâzi olarak yorumlayanlar da olmuştur. Mecâzi anlama başvuranlar bu ifadeyi farklı şekillerde yorumlamışlardır:

4.2.1. Allah'ın Peygamberi'ne Dayanma Gücü Vermesi

Hız. Peygamber'in, bir beşer olması nedeniyle diğer insanlar gibi açlık ve susuzluk hissetmesi gayet tabiidir. Onun açlık ve susuzluk çektiğine dair rivayetlerden birkaç örnek şöyledir: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (bir gün yahut bir gece) dışarı çıktı. Ve birden Ebû Bekir ile Ömer'e rastladı. Onlara "Sizi bu saatte evlerinizden çıkaran nedir?" diye sordu. Ebu Bekir ve Ömer "Açlık ey Allah'ın Rasûlü!" dediler. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: "Beni de. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, beni de sizi çıkaran çıkarmıştır."⁶² Ebû Mes'ud el-Ensârî'nin haber verdiğiğine göre Ensar'dan Ebû Şuayb künyesiyle bilinen bir adam vardı. Bu kişinin kasap bir kölesi vardı. Ebû Şuayb, Rasûlullah'ı görerek yüzünden aç olduğunu anladı ve kölesine "Bize beş kişilik yemek yap, çünkü ben beş kişinin beşincisi olarak Peygamber'i davet etmek istiyorum" dedi. O da yaptı. Sonra Peygamber'e geldi ve onu beş kişinin beşincisi olarak davet etti.⁶³ Nu'man b. Beşir ise bir rivayette Hız. Peygamber'i açlıktan belinin bükülmüş olarak gördüğünden bahsetmektedir.⁶⁴ Yine Hız. Peygamber'in acıktığına bir başka örnek de açlıktan karnına taş bağlamasıdır.⁶⁵

⁶⁰ et-Tahrîm, 66/12.

⁶¹ Al-i Imrân, 3/42.

⁶² Müslim, "Eşribe", 140.

⁶³ Buhârî, "Et'ime", 57; Müslim, "Eşribe", 138; Tirmizî, "Nikâh", 12.

⁶⁴ Müslim, "Zühd ve Rekâik", 36; Tirmizî, "Zühd", 39; İbn Mâce, "Zühd", 10.

⁶⁵ İbnü'l- Arabî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyad b. Bişr b. Dirhem el-Basrî el-Sûfî, *Mu'cemu İbnü'l-Arabî*, Tahk. Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Huseynî, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suud, 1448/1997, c. I, s. 36 hadis no: 21. İbn Hibbân, Allah Teâlâ Peygamber'ini visâl orucu tutarken yedirir ve içirir. Dolayısıyla Peygamber'ini açlıktan dolayı karnına taş bağlamaya nasıl muhtaç kılar diyerek, buradaki الحَجَر kelimesinde tashîf olduğunu ve bu kelimenin الحَجَر olduğunu bunun da anlamının elbisenin ucu anlamına geldiğini belirtmektedir. O zaman anlam şöyle olmaktadır: Elbisesinin bir kenarından karnına doğru ilişti. Alauddin Ali b. Balbân el-Fârisî, *el-İhsân fî Takrîb-i Sahîlu İbn Hibbân*, Tahk. Şuayb Arnaûd, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut, 1408/1988, c. VIII, s. 345.

Rivayette geçen Hz. Peygamber'in "Ben, Rabbimin yanında gecelerim, Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesini cumhur "kuvvet" anlamına yorumlamışlardır. Bu takdirde Allah Rasûlü "Rabbim bana yeme ve içmemde kuvvet verir bu da benim açlığa karşı dayanıklılığımı (diğer insanlara göre) artırır" demiş olmaktadır. Bu ifadeden Hz. Peygamber'in acıkmadığı ve susamadığı anlaşılır. Aksine o da diğer insanlar gibi açlık ve susuzluk hisseder. Çünkü oruç ibadetinin özünde acıkmak ve susamak vardır.⁶⁶ Sadece Hz. Peygamber'de başta acıkma ve susama konusunda olduğu gibi diğer insanlara göre dayanma gücü ve sabrı fazladır.⁶⁷ Sabır da onlarda ancak Allah'ın yardımıyla olmaktadır.⁶⁸

Bilindiği gibi peygamberlerin esas vazifesi tebliğdir.⁶⁹ Bu sebeple onların peygamberlik görevini hakkıyla yetine getirebilecek sağlam bir vücut yapısına sahip olmaları gerekir. Bu gerekçe ile tebliğ vazifesini yerine getirmeye mâni olacak engelli veya uzun süre hastalıklarla mücadele eden bir peygamber yoktur. Kur'an'da bahsedilen Hz. Eyyûb'un⁷⁰, Hz. Süleyman'ın⁷¹ hastalıkları ve Hz. Yusuf'un⁷² hapisane hayatı kısa bir zamanı kapsadığı için tebliğe engel değildir. Hz. Musa için söz konusu olan dilindeki durum⁷³ da aynı şekilde en önemli vazifesi tebliğe engel olacak durumda değildir. Diğer peygamberlerde olduğu gibi Hz. Peygamber de dayanıklı bir vücut yapısına sahiptir. Hz. Peygamber'in dayanıklı bir vücut yapısına sahip olup da açlığa ve susuzluğa karşı diğer insanlara göre dirençli olması insanlar için örnek olmasına bir engel teşkil etmez.

4.2.2. Diğer İnsanlarda Olduğu Gibi Unutarak Yiyip İçmesi

Bazen peygamberler de dâhil olmak üzere insanlar beşer olmaları hasebiyle elinde olmayan sebeplerle bazı şeyleri unutabilirler: "Rasûlüllah dört rekatlık bir namazın ikinci rekatında selam verince sahâbeden biri (Zülyedeyn) şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasûlü! Namaz mı kısaltıldı yoksa unuttun mu?" Rasûlüllah "Zülyedeyn doğru mu söyledi" dedi. İnsanlar da "Evet" dediler. Bunun üzerine Rasûlüllah kalktı kalan iki rekâtı da insanlara kıldırıldı ve selam verdi. Sonra tekbir alarak secde yaptı.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l - Bâri*, c. IV, ss. 207-208.

⁶⁷ Tirmizî, "Zühd", 57; İbn Mâce, "Fiten", 23.

⁶⁸ en-Nahl, 16/127.

⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/20; el-Mâide, 5/67, 92, 99; eş-Şûrâ, 42/48.

⁷⁰ el-Enbiyâ, 21/83-84.

⁷¹ Sâd, 38/34.

⁷² Yusuf, 12/35, 42.

⁷³ Tâhâ, 20/17.

Sonra yine tekbir alarak secdeden başını kaldırdı. Sonra tekbir alarak secdeye gitti. Sonra yine tekbir alarak başını secdeden kaldırdı ve selam verdi.”⁷⁴

Namaz ibadetini unutan kimseye sorumluluk olmadığı gibi⁷⁵ oruçlu olarak yiyip içen kimseye de sorumluk yoktur. Çünkü ona, hadiste bildirildiğine göre Allah unutturmuş ve yedirip içirmiştir.⁷⁶ Bu rivayetten hareket ederek Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e visâl orucu tuttuğunda gündüz veya gece oruçlu olduğunu unutturup yeme ve içmesini yaptıktan sonra hatırlatmış veya hatırlatmamış olabilir. Hz. Peygamber de visâl orucunu nadir olarak tuttuğu için unutarak yiyip içmesini başkası görmemiş olabilir. Bu durum onun örneğine bir engel teşkil etmez.

4.2.3. Devamlı Rabbi ile Beraber Olduğundan Sıradan İnsanlar Gibi Olmaması

Hız. Peygamber, peygamberliğin gerektiği bazı özel durumları vardır ve sıradan insanlardan ayrılır. Rabbi ile beraber olmak ve ondan gafil olmamak gibi. Hız. Peygamber de Rabbi’nden gafil olmadığından bütün zihniyle O’nunla beraberdir. Allah’a yöneldiği bu haliyle bu vecd halinde açlık ve susuzluk hissetmez. Nasıl insan bir işle meşgul olduğunda zamanın nasıl geçtiğinin farkında olmazsa aynı şekilde Hız. Peygamber de devamlı Rabbi ile olduğundan acıkmak ve susamak gibi ihtiyaçları pek hissetmez. Nevevî’nin (ö. 676/1277) ifadesiyle “Hız. Peygamber’in Allah’a olan aşırı sevgisi onu yemek ve içmekten alıkoyardı.”⁷⁷ Diğer insanlarda ise bu her zaman böyle olmaz. Onlar, bir işle meşgul olduklarında açlık ve susuzluğu unuttur fakat iş bittiğinde tekrar hissetmeye başlarlar. Hanzale rivayetinde olduğu gibi: Hız. Ebû Bekir bir gün benimle karşılaşınca “Nasılsın ey Hanzale” diye sordu. Ben “Hanzale münafık oldu!” dedim. Ebû Bekir “Sübhânellah! Sen ne söylüyorsun?” dedi. Ben “Rasûlüllah’ın yanında bulunuyoruz. Bize cenneti, cehennemi hatırlatıyor hatta onu gözle görmüş gibi oluyoruz. Rasûlüllah’ın yanından çıktıktan sonra ise zevcelerle, çocuklarla, geçim işleriyle meşgul oluyoruz. Bu sebeple çok şey unuttuk”

⁷⁴ Buhârî, “Salât”, 88, “Ezân”, 69, “Sehv”, 4,5, “Edeb”, 45, “Eymân”, 15, “Ahbâru’l-Ehâd”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 97-99, 102; Ebû Dâvûd, “Salât”, 189; Tirmizî, “Salât”, 175; Nesâî, “Sehv”, 22; İbn Mâce, “İkâme”, 134; Dârimî, “Salât”, 175; Mâlik, *el-Muvatta*, “Nidâ”, 58-60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne*, c. II, s. 77, 235, 423, 460.

⁷⁵ Nesâî, “Mevâkîf”, 53, 54.

⁷⁶ Buhârî, “Savm”, 26, “Eyman ve Nezir”, 15; Müslim, “Sıyâm”, 171; Tirmizî, “Savm”, 26; İbn Mâce, “Sıyâm”, 15; Dârimî, “Sıyâm”, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne*, c. II, 489, 491, 514.

⁷⁷ Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-Fikr, By. trs. c. VI, s. 358.

dedim. Ebû Bekr "Vallahi bizim için de benzer şeyler söz konusu" dedi. Ebû Bekr ve ben beraberce yürüdük ve Rasûlüllah'ın yanına girdik. Ben "Hanzale münafık oldu ey Allah'ın Rasûlü!" dedim. Rasûlüllah "Ne oldu?" diye sordu. "Ey Allah'ın Rasûlü! Senin yanında bulunuyoruz. Bize cenneti ve cehennemi hatırlatıyorsun. O derece ki, gözümüzle görmüş gibi oluyoruz. Senin yanından çıktığımız vakit zevcelerle, çocuklarla ve geçim işleriyle meşgul olunca çoklukla unutup gidiyoruz" dedim. Bunun üzerine Rasûlüllah "Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, siz benim yanımda bulunduğunuz hal üzere ve zikretmeye devam etseydiniz, sizinle melekler döşeklerinizin üzerinde ve yollarda tokalaşır ve selamlaşırlandı. Velâkin ey Hanzale! Bazı zaman şöyle, bazı zaman böyle" buyurdu. Bunu üç defa tekrarladı.⁷⁸

Dolayısıyla Hz. Peygamber devamlı Rabbi ile beraber olduğundan diğer insanlar gibi değildir ve bu meşguliyet nedeniyle bedeninin ihtiyacı olan yeme ve içmeyi unutabilir.

4.2.4. Açlık ve Susuzluğa Hz. Peygamber'in Alışık Olması

Hz. Peygamber yetim olarak dünyaya gelmiş⁷⁹ maddi durumları iyi olmayan amcası ve dedesinin yanında yetişmişti. Rivayetlerden bu durumun Medine döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'nin belirttiğine göre Peygamber ve ailesi kendisi Medine'ye gelişinden ölünceye kadar iki (bir başka rivayette üç) gün arka arkaya buğday ekmeği yememiştir.⁸⁰ Enes b. Mâlik'in rivayetinde ise Hz. Peygamber, kızı Fatıma tarafından ikram edilen bir çörek dolayısıyla "bunun üç günden beri boğazına giren ilk lokma" olduğunu belirtmiştir.⁸¹

Hz. Peygamber yiyecek bir şey bulduğu zaman da az yedi. Dolayısıyla vücudu az yemeye ve açlığa alıştı. Vücudu alışık olan bir insanın oruç tutması hatta visâl orucu tutması sıradan bir hale dönüşmüş olur. Hz. Peygamber, açlığa karşı dayanma gücünün Rabbi tarafından sağlandığını biliyordu. Hadiste de bu durum "Rabbim beni yedirir ve içirir" şeklinde ifade edilmiştir.

⁷⁸ Buhârî, "Tevbe", 12; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kıyâme", 59; İbn Mâce, "Zühhd", 28.

⁷⁹ ed-Duhâ, 93/6.

⁸⁰ Buhârî, "Eymân", 22, "Et'ime", 23, 27, "Rikâk", 17; Müslim, "Zühhd ve Rekâik" 20-25, 33; Nesâî, "Dahâyâ", 27; İbn Mâce, "Et'ime", 48, 49; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 98, 434, c. IV, s. 442, c. VI, s. 42, 128, 156, 187, 255, 277.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 213. Ayrıca bkz. Ebü'l-Kâsım et-Taberânî Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Tahk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1994, c. I, s. 258.

Bu durumda Hz. Peygamber'in "Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesini Allah tarafından maddi anlamda yedirilmek ve içirilmek değil, mecâzi anlama yorumlamak örnekligi bakımından daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Orucun tutma zamanını yeniden düzenleyen âyetin nazil olmasıyla birlikte Hz. Peygamber'in visâl orucunu tutmayı yasakladığı anlaşılmaktadır.

5. Visâl Orucunun Yasaklanmasının Hikmetleri

Rivayetlerde visâl orucu yasaklanmıştır. Bunun şüphesiz farklı hikmetleri vardır. Bunlar birkaç başlık altında değerlendirilecektir.

5.1. Allah'ın Kullarına Olan Rahmeti

Allah Teâlâ, kulları için kolaylık ister, zorluk istemez.⁸² Gücünüz yettiğince Allah'tan sakının⁸³ gibi âyetler O'nun emirlerinde kulları için bir zorluk olmadığını ifade etmektedir.

Yine Kur'an'da Hz. Peygamber'in özelliğinden şöyle bahsedilmektedir: *"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar, temiz olanları helal, pis şeyleri ise haram kılar. Ağırıklarını ve üzerlerindeki zincirleri kaldırır."*⁸⁴ Âyette bahsedilen Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab'tan kaldırdığı ağırlık ve zincirler; günah işleyen kişinin uzuvlarının kesilmesi, elbisesinin pislik değen kısımlarının atılmasıdır.⁸⁵ İslâmiyet, bu gibi uygulamaları kaldırarak müntesiplerinin yükünü hafifletmiştir. Tevrat'taki *"Canlarınıza ceza edeceksiniz"*⁸⁶ ve Kur'an'daki İsrailoğullarına hitaben *"Nefislerini öldürün"*⁸⁷ emirlerinin bir gereği olarak bu ağır yüklerden biri de orucun keyfiyeti ve süresidir. Çünkü onlar güneşin batışından bir sonraki güneşin batışına kadar yemek yemiyor, din adamı cübbesi giyiyor, başlarına kül serpiyor, yıkanmıyor, başlarını sabunlamıyor, çılgık atarak yalvarıyor ve ağlıyorlardı.⁸⁸ Allah Teâlâ'nın oruç tutma zamanını kısaltması bunu da fecri sadıktan

⁸² el-Bakara, 2/185. Ayrıca bk. el-Hac, 22/78.

⁸³ et-Teğâbun, 64/16.

⁸⁴ el-A'raf, 7/157.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1420, c. XV, s. 382.

⁸⁶ Levililer, 16/29, 23/32.

⁸⁷ el-Bakara, 2/54.

⁸⁸ İşaya 22/12.

güneşin batmasına kadar indirmesi ve Yahûdilerin oruç anında yaptıklarını Müslümanlardan kaldırması O'nun rahmetindedir.

Visâl orucunun yasaklanmasındaki hikmette Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'den rivayetine göre (إِنَّمَا هِيَ رَحْمَةٌ رَحِمَكُمُ اللَّهُ بِهَا) Allah'ın kullarına olan rahmetinden dolayıdır.⁸⁹ Yine Hz. Âişe'den "mekuf" bir rivayette Hz. Peygamber, ümmetine olan rahmetinden dolayı visâl orucunu yasaklanmıştır (نَهَاهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ) (وَسَلَّمَ عَنِ الْوَصَالِ رَحْمَةً لَهُمْ)⁹⁰ Buhârî'nin bildirdiğine göre Osman b. Ebî Şeybe "Onlara olan rahmetinden dolayı" (لَمْ يَذْكُرْ عُثْمَانُ رَحْمَةً لَهُمْ) ifadesini zikretmemiştir.⁹¹

5.2. Bedenlerinin Dinç Kalmasını Sağlamak

Her şeyde olduğu gibi İslâmiyet, oruç konusunda da aşırı gidilmesini yasaklamıştır. Yaşadığı sürece gündüzleri oruç tutacağını, geceleri namaz kılacağını ifade eden Abdullah b. Amr'a Hz. Peygamber her ay üç gün oruç tutmasını söylemiş, bunu az görmesi üzerine bir gün oruç tutup iki gün tutmamasını tavsiye etmiş, bunu da az görünce "Bir gün tutarsın, bir gün tutmazsın! Bu şekilde gün aşırı tutmak Dâvûd'un orucudur ve oruçların en üstünüdür; ondan daha fazla üstün oruç yoktur" buyurmuştur.⁹²

Visâl orucunda ise vücudun dinç kalması değil; zayıf kalması vardır. Visâl orucu tutanın bazı sosyal ilişkilerinin zayıflayacağı ve vücudunun güçsüz düşeceği muhakkaktır. Sürekli oruç tutup, namaz kılmak isteyen sahâbiye Hz. Peygamber, "Sen bunu yaptığın takdirde gözlerin içeri çöker, bedeninin de zayıflar. Gözünün, bedeninin ve ailenin senin üzerinde hakkı vardır"⁹³ buyurdu. Bu anlamda devamlı oruç tutmanın yasaklanması İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) de belirttiği gibi insanın zorunlu olarak yapması gerekenleri yapabilmesi için vücudun dirençten

⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Müsilî, Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahyâ b. Isâ b. Hilâl et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Tahk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimaşk, 1404/1984, c. VII, s. 342. Ayrıca bk. Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mîhrân, *el-Müsnedü'l-Müstahrek alâ Sahîlu'l-İmâmî Müslim*, Tahk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, c. III, s. 179-180.

⁹⁰ Buhârî, "Savm", 47; Müslim, "Siyâm", 61.

⁹¹ Buhârî, "Savm", 47.

⁹² Buhârî, "Enbiyâ", 37; Müslim, "Siyâm", 181-183, 186-187; Ebû Dâvûd, "Savm", 54; Nesâî, "Savm", 77. Hadisin değerlendirmesi hakkında bk. Mustafa Karabacak, "Kur'an ve Hadisler Bağlamında Hz. Dâvûd'un Örneği", *Mütefekkir*, 2018, c. 5/9, ss. 194-196.

⁹³ Buhârî, "Teheccüd", 20, "Savm", 59, "Enbiyâ", 37; Müslim, "Siyâm", 187-188; Nesâî, "Savm", 78.

düşme endişesidir.⁹⁴ Bazı durumlarda oruç tutulmasının tavsiye edilmemesi diğer bir tabirle kadının, eşinden izinsiz oruç tutmasını tavsiye etmeyen rivayetler, vücudun dinç kalamaması endişesiyle evlilik kurumunun olumsuz etkilenmesini önlemeye yöneliktir.⁹⁵ Hz. Peygamber, fazlaca oruç tutarak vücudu zayıf düşen Bâhilili bir kişinin durumunu onaylamadığı gibi⁹⁶ göbekli, aşırı şişman bir kişinin halini de yadırgamış ve pazularını kuvvetlendirmesini istemiştir.⁹⁷ Cihadın farz olması nedeniyle düşmana karşı her dâim hazır ve aynı zamanda güçlü olmak gerekmektedir.⁹⁸ Oruç ise insanın gücünü azaltır. Bu nedenle Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi yılındaki bir seferde Ramazan ayında ashâbından oruçlarını bozmalarını istemiş ve gerekçe olarak da "Düşmanlarınıza karşı güçlü olunuz"⁹⁹ buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in Şaban ayının yarısından sonra¹⁰⁰ oruç tutmayı tavsiye etmemesi, Ramazan ayına dinç bir şekilde girilmesi isteğiyle ilgilidir. Yine Hz. Peygamber, yolculuk sırasında oruç tutmayı tavsiye etmemiş¹⁰¹ Mekke'nin fethi için çıktıklarında ashâbında güçsüzlük görünce herkesin huzurunda orucunu bozmuş ve kendisi gibi yapmayanları yermiştir.¹⁰²

5.3. Aşırılığın Uygun Olmaması

Hz. Peygamber, kendisinin yaptığı bazı ibadetleri ümmetine zor gelir de bıkkınlık meydana getirir endişesiyle onların yanında yapmamıştır. Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber, kendisi namaz kıldığında namazı uzatır fakat arkadaşlarından birisi kendisine cemaat olduğunda namazı kısaltırdı.¹⁰³ Namazda olduğu gibi oruçta da ümmetine, kendilerine emredileni, bunun dışında da güç yetirebileceklerini yapmalarını ve bu konuda kendisi ile kıyaslanmayı

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. IV, s. 221.

⁹⁵ Buhârî, "Savm", 51; "Nikâh", 84; Müslim, "Zekât", 84; Tirmizî, "Zühhd", 64.

⁹⁶ Ebû Dâvûd, "Savm", 55; İbn Mâce, "Siyâm", 43.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3:471, 4:339; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, Tahk. Âdil b. Yusuf el-Azâzi- Ahmed b. Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Vatan, Riyad, 1997, c. II, s. 269.

⁹⁸ el-Enfâl 8/60.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Savm", 28; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Siyâm", 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 75.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, "Savm", 13; Tirmizî, "Savm", 37.

¹⁰¹ Buhârî, "Savm", 36; Müslim, "Siyâm", 92; Ebû Dâvûd, "Savm", 43; Tirmizî, "Savm", 18; Nesâî, "Siyâm", 46-49; İbn Mâce, "Siyâm", 11; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Savm", 15.

¹⁰² Müslim, "Siyâm", 90-91; Tirmizî, "Savm", 18; Nesâî, "Siyâm", 48. Rivayetin değerlendirmesi için bk. Meryem Tütüncüler, *"Oruçlu Hakkındaki Kütüb-i Sitte Rivayetlerinin Değerlendirilmesi"* (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2019), ss. 60-61.

¹⁰³ Müslim, "Siyâm", 59.

istememektedir. Söz konusu hadisin bazı tariklerinde şu ilave vardır: «فَاكْفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ»¹⁰⁴ «مَا تُطِيقُونَ»¹⁰⁵ İbadetlerden güç yetirebileceklerinizi yapın.”¹⁰⁴ Oruçtaki bu denge diğer ibadetlerde de tavsiye edilmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu ifadeleriyle Hz. Peygamber “dinde aşırılığa kendisinin bile asla gerekçe yapılmaması gerektiğini”¹⁰⁶ bildirmiş olmaktadır.

İbadetlerde aşırı gitmek aynı zamanda kişide bıkkınlık meydana getirir ve kısa zamanda söz konusu ibadeti yapamaz hale gelir. Kullanının durumlarını en iyi bilen Allah Teâlâ, daha önceki ümmetlere yüklediği bazı sorumlulukları bu ümmete hafifletmiş ve onlara ifrat ve tefritten uzak orta yolu tavsiye etmiştir. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dediği gibi ibadetlerde aşırı gitmek Allah'ın yasakladığı (vücuda ve nefse) bir zulümdür. İbadetlerde orta yolun takip edilmesi gerekir. Bu nedenledir ki iftar etmekte acele etmek¹⁰⁷ sahur yemeğini geciktirmek¹⁰⁸ emredildiği gibi visâl orucu tutmak yasaklanmıştır.¹⁰⁹ Bu nedenle bütün ibadetlerde orta yolu takip etmek en hayırlısıdır ve sünnete uygun da olan budur.¹¹⁰

6. Visâl Orucunun Hükmü

Hz. Peygamber'in kendisi tutmasına rağmen sahâbesine visâl orucunu yasaklamasından hareketle bu durumun onun kendisine has bazı farklı ve ileri uygulamalar¹¹¹ diğer bir tabirle hasâisten¹¹² olarak görülmesine sebep olmuştur. Çünkü onlara göre böyle bir oruca sadece Hz. Peygamber güç yetirebilir.¹¹³

¹⁰⁴ Buhârî, “Savm”, 49; Müslim, “Siyâm”, 58.

¹⁰⁵ Buhârî, “İmân”, 13, “Libâs” 43, “Teheccüd”, 18; Müslim, “İmân”, 199, “Siyâm”, 177, “Misâfirîn”, 215; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 257, 316, 496, c. VI, 176, 241, 268.

¹⁰⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Müslüman Kimliği*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s. 106.

¹⁰⁷ Buhârî, “Savm”, 45; Müslim, “Siyâm”, 48; Tirmizî, “Savm”, 13; İbn Mâce, “Siyâm”, 24; Dârimî, “Savm”, 11; Mâlik, *el-Muvatta'*, “Siyâm”, 6, 7.

¹⁰⁸ Buhârî, “Mevâkîf”, 27, “Savm”, 18. Ayrıca bk. Buhârî, “Savm”, 19; Müslim, “Siyâm”, 47; Tirmizî, “Savm”, 14; Nesâî, “Siyâm”, 21, 22; İbn Mâce, “Siyâm”, 23; Dârimî, “Savm”, 8.

¹⁰⁹ Buhârî, “Savm”, 49, “Temennâ”, 8; Müslim, “Siyâm”, 59; Ebû Dâvûd, “Savm”, 24; Dârimî, “Savm”, 14; Mâlik, *el-Muvatta'*, “Siyâm”, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 23, 112, 261, 377, 496, 516, c. III, s. 30, 59, 87, 96, 198, 200, 247, 289, c. V, s. 363, 364, 6: 89, 93, 242, 258.

¹¹⁰ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Tahk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, By. Medine, 1416/1995), XXV, ss. 249-250.

¹¹¹ İsmail Lütfi Çakan, “Hadis Edebiyatında Kitap ve Sünnete Bağlılık Üzerine Genel Bir Tetkik”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1995, sayı: 7-8-9-10, s. 335.

¹¹² Bk. Haydarî, *Kitâbu'l-Lafz'l-Mükerrerem*, c. I, s. 279-287; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., c. II, s. 416-418. Ayrıca bk. Erdinç Ahatlı, *Peygamber ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 85.

¹¹³ Bk. Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih el-Bessâm, *Teysîru'l-Allâm şerhu Umdetü'l-Ahkâm*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1433/2012, s. 432.

«نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَصَالِ» Visâl orucu sahâbeden rivayet edilen “Rasûlüllah visâl orucunu tutmayı yasakladı”¹¹⁴ veya da Hz. Peygamber’in kendi ifadesiyle «لَا تُوَاصِلُوا» “Oruçta birbirine eklemek yoktur”¹¹⁵, «لَا وَصَالَ فِي الصَّوْمِ» “oruca birbirine eklemeyin”¹¹⁶, «مَا نَالَ رَجَالٌ يُوَاصِلُونَ» “bazılarına ne oluyor da visâl orucu tutuyorlar”¹¹⁷ «إِيَّاكُمْ وَالْوَصَالَ» “visâl orucu tutmaktan sakının”¹¹⁸ gibi ifadelerle yasaklanmıştır. Hz. Peygamber’in sahâbesine visâl orucunu tavsiye etmemekle birlikte tutacakların sahura kadar tutmalarına ruhsat verdiği dair rivayetler de vardır: “Sizden kim visâl orucu tutmak istiyorsa -hiç olmazsa- sahura kadar tutsun”¹¹⁹ buyurmuş ve kendisi de sahura kadar visâl yaptığını bildirmiştir.¹²⁰ Rivayetlerden Hz. Peygamber’in her iki visâli tuttuğu ve zorluğundan dolayı da ashâbına tavsiye etmediği anlaşılmaktadır. Buna rağmen sahâbede bu orucu tutmak arzusunun görünce hiç olmazsa biraz daha kolay olan sahur vaktinden diğer bir tabirle sahur vaktine kadar olan visâl orucunu tutmalarına ruhsat vermiştir. İki veya daha fazla gün peş peşe visâl orucu tutmada ise daha çok meşakkat olmasından dolayı sakındırmıştır. Buna rağmen yine de iki veya daha fazla gün visâl orucunu tutmaya teşebbüs edenler olmuş ve Şevvâl hilalinin görünmesiyle bırakmışlardır.

Hz. Peygamber’in visâl orucu ile ilgili kullandığı nehy/yasaklama ifadelerinden sahâbe haram kılma anlamı çıkarmamıştır. Sahâbenin Hz. Peygamber’in visâl orucunu “yasaklama” ifadelerini “gücünüz yetmez, güç yetirebilen tutabilir” anlamında yorumladıkları anlaşılmaktadır.

Visâl orucu tutmayı yasaklamanın yanında bunun haram olmadığını bildiren rivayetler de vardır. Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Rasûlüllah’ın ashâbından bir zâtın şöyle dediğini rivayet etmiştir; Rasûlüllah ashâbına, (oruçlu iken) kan aldırma ve iftar etmeden üst üste oruç tutmayı yasakladı ama bu iki şeyi devamlı

¹¹⁴ Buhârî, “Savm”, 49, “Temennâ”, 8; Müslim, “Siyâm”, 59; Ebû Dâvûd, “Savm”, 24; Dârimî, “Savm”, 14; Mâlik, *el-Muwatta’*, “Siyâm”, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 23, 112, 261, 377, 496, 516, c. III, s. 30, 59, 87, 96, 198, 200, 247, 289, c. V, s. 363, 364, c. VI, s. 89, 93, 242, 258.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, c. III, s. 320, 321 hadis no: 1873, 1874.

¹¹⁶ Buhârî, “Savm”, 48, “İtiSam”, 5; Tirmizî, “Savm”, 62; Dârimî, “Savm”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 241, c. III, s. 8, 57, 170, 172, 202, 218, 235, 276.

¹¹⁷ Müslim, Siyam, 59; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 193.

¹¹⁸ Buhârî, “Savm”, 49; Müslim, “Siyâm”, 58; Dârimî, “Savm”, 14; Mâlik, *el-Muwatta’*, “Siyâm”, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 231, 237, 244, 315, 345, 418.

¹¹⁹ Buhârî, “Savm”, 48; Ebû Dâvûd, “Savm”, 24; Dârimî, “Savm”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 8.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, “Savm”, 30.

haram kılma¹²¹. Enes b. Mâlik'in ifadesine göre sahâbiler oruçlu iken kan aldırma¹²² sadece meşakkate düşmemek için terk ettiklerini¹²² bildirdiği rivayete bakarak sahurdan sahura kadar visâl orucu tutmak tavsiye edilmemekle birlikte caiz olduğu anlaşılabilir.

Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Sevrî gibi hadis ve fıkıh ehlinde bir grup -ister kişi yerine getirirken zorlansın veya zorlanmasın- her halükârda visâl orucu tutmanın mekruh¹²³; Ahmed b. Hanbel, İshâk ve İbnü'l-Münzir, eğer meşakkat yoksa sahura kadar visâl yapmanın câiz olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁴ İki, üç veya daha fazla gün visâl orucu tutmak ise meşakkatten dolayı tavsiye edilmemiş fakat sahâbeden tutanlar olmuştur. Buhârî şârihi İbn Battâl el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) dediği gibi eğer visâl orucunu tutmak haram olsaydı sahâbiler tutmazdı.¹²⁵ Tirmizî'nin (ö. 279/892) bildirdiğine göre sahâbeden Abdullah b. Zübeyr günlerce iftar etmez ve visâl orucu tutardı.¹²⁶ Fakat Hz. Peygamber'in nehyi dikkate alındığında, ümmet için bu orucun kerâhetten hâli olmadığı, birkaç sahabinin tutmuş olmasının ise yalnızca onların kişisel kanaatleri olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁷

Sonuç olarak, Ramazan orucu farz kılındıktan sonra da bazen Hz. Peygamber visâl orucu tutmuştur. Sahâbilerden bazıları da Hz. Peygamber'in visâl orucu tuttuğunu görünce onlar da tutmaya devam etmişlerdir. Hz. Peygamber de sahâbesini uyararak bu konuda kendisinin meşakkatlere katlanma yönünden onlar gibi olmadığını belirtmiştir.

Bazı sahâbilerdeki visâl orucu tutma iştiağını gören Hz. Peygamber iki, üç veya daha fazla aralıksız oruç tutma anlamındaki visâli değil de sahurdan sahura kadar visâli önermiştir. Ayrıca sahabenin, Hz. Peygamber'in visâl orucu hakkındaki yasaklamasını haram anlamında bir yasaklama olarak anlamadıkları anlaşılmaktadır. Eğer böyle olsaydı sahâbe bu orucu tutmazlardı ve şayet buna rağmen tutanlar

¹²¹ Ebû Dâvûd, "Savm", 30.

¹²² Ebû Dâvûd, "Savm", 30.

¹²³ Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilbel b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, Tahk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, c. III, s. 335; Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, c. XI, s. 72.

¹²⁴ Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin İbn Kayyîm el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-Ibâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994, c. II, ss. 31-36; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1397/1977, c. I, s. 449.

¹²⁵ İbn Battâl, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu Sahîlu'l-Buuhârî*, Tahk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetür'-Rüşd, Riyad, 1423/2003, c. IV, s. 112.

¹²⁶ Tirmizî, "Savm", 62.

¹²⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 342.

olsaydı Hz. Peygamber'in tepkisi de farklı olurdu. Dolayısıyla Hz. Peygamber, ashabının bu konuda kendisine uymalarını hoş görmemiş, fakat onu haram da kılmamıştır. Öyleyse bu oruç, sünnet olmadığı gibi haram da değildir.¹²⁸ Her ne kadar Bedruddin el-Aynî (ö. 855/1451) visal orucu haram ve mekruh değildir dese de yine onun ifadesine göre bu orucun kişinin gücünü azalttığı da hakikattir.¹²⁹ Kişinin gücünü, takatini aşan hiçbir ibadeti Allah ve Rasûlü talep etmemiştir. Bu nedenle, kimse şartlarını ve takatini zorlayarak aşırılığa düşmemelidir. Nitekim farz olan oruçta dahi gerekli kolaylıklar ve genişlikler gösterilmiş hastaya, yolcuya ve oruca zor güç yetirenlere alternatif çözüm yolları¹³⁰ önerilmiştir.¹³¹

Allah Teâlâ, bu ümmeti orta (merkezde olan/ merkezi/ adaletli ve dengeli) bir ümmet yapmış ve her konuda olduğu gibi ibadetlerde de orta yolu tavsiye etmiştir. Kişi ibadetlerde dahi orta bir yol tuttuğunda diğer yapması gerekenlere de vakit ayırmış ve aksatmadan yapma imkânı bulmuş olur. Visâl orucu tutan elbette güçten düşer yapması gereken bazı işleri aksatır ve ibadet konusunda da kendisinde bir bıkkınlık meydana gelir. Dolayısıyla Hz. Peygamber kendisi genel olarak Kur'an'da Allah Teâlâ'nın başlangıç ve bitişini belirlediği orucu tutmuş ve ashabına da bunu tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in, kendisinin az da olsa tuttuğu visâl orucunu -kendisinin bu konuda örnek alınmamasını istemektedir- tavsiye etmediği anlaşılmaktadır. Örneklik bakımından da Allah'ın Kur'an'da başlangıç ve bitişini belirlediği ve insanın yerine getirirken zorlanmayacağı oruçtur.

Sonuç

Oruç, daha önceki ümmetlere emredildiği gibi Müslümanlara da farz kılınmış İslam'ın temel ibadetlerinden biridir. İslamiyet'ten önce hem Mekke'de hem de Medine'de oruç ibadeti bilinmekteydi. Hz. Peygamber de bu geleneğe uymuş Mekke'deyken oruç tutmuş ve Medine'ye hicret edince Yahûdilerin de oruç tuttuğunu görmüş ve orada da onlar gibi devam etmiştir.

Gerek Mekkelilerde gerekse Medine'de yaşayan Yahûdilerde oruç, yaklaşık 24 saat veya iki, üç veya daha fazla gün iftar etmeden tutmak şeklindeydi. Orucun

¹²⁸ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 342.

¹²⁹ Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, c. XI, s. 72.

¹³⁰ el-Bakara, 2/184-185.

¹³¹ Bünyamin, Erul, *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahifesi Tertip Terceme Yorum*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s. 124.

başlangıç ve bitiş zamanının yeniden belirlenmesinden sonra Samî/İbrâni gelenekte olan bu oruca visâl orucu denmiştir. İbrâhimî gelenekteki bu oruç tutuş şeklini Hz. Peygamber kendi hayatında bazen devam ettirmiş fakat sahâbesini ise bundan menetmiştir. Visâl orucu tutma konusunda ısrarcı olan sahâbesine hiç olmazsa sahurda iftar ederek gelenekte var olan visâl orucuna uymalarını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in iki, üç veya daha fazla gün iftar etmeden oruç tutma konusunda sahâbesini sakındırmasına rağmen yine de tutanlar olmuştur. Hz. Peygamber'in bu menedici ifadelerine rağmen bazı sahâbilerin visâl orucunda ısrar etmesi bu orucu tutmanın haram olmadığına delil kabul edilmiştir. Şayet Hz. Peygamber'in ifadelerinden ashâbı haram olduğunu anlamış olsalardı bu orucu tutmazlardı ve onları farklı ifadelerle bundan sakındırırdı. Onların Hz. Peygamber'in ifadelerini "Bu şekilde oruç tutmak zordur, bu konuda benimle de kendinizi kıyaslamayın ve kendinize eziyet etmeyin" şeklinde âdeta bir tavsiye olarak anladıkları anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, visâl orucundan sakındırma ifadesini bir tavsiye olarak alıp da visâl orucu tutanları bu konuda kendisiyle kıyaslanmamasını istemektedir.

Hz. Peygamber'in, "Ben sizin gibi değilim, Rabbim beni yedirir ve içirir" ifadesi daha sonraki âlimler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlardan biri maddî anlamda olup Allah Teâlâ, Peygamber'ini gündüz veya gece yedirir içirir ve bu yeme içme onun orucunu bozmadığı gibi visâl orucuna da zarar vermez, şeklindedir. Fakat sahâbilerin bunu maddî olarak yedirilme ve içirilmesi olarak anlamadıkları görülmektedir. Eğer Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ tarafından maddî olarak yedirildiğini ve içirildiğini anlasalardı kendileriyle kıyaslayıp visâl orucu tutmazlardı.

Hz. Peygamber'in Rabbi tarafından yedirilme ve içirilmesi diğer peygamberde de olduğu maddî ve manevî zorlukların üstesinden gelebilecek, diğer insanlara göre biraz daha dirayetli yaratılmalarıdır. Bu da tebliğ vazifesini hakkıyla yapabilmenin bir gereğidir.

Sahâbe, her konuda olduğu gibi visâl orucu konusunda da Allah Rasûlü'nü örnek almak istemişlerdir. Çünkü sahabe çok iyi bilmekteydi ki Hz. Peygamber de kendileri gibi acıkcık ve susardı. Fakat Hz. Peygamber, her konuda olduğu gibi ibadet

konusunda da ümmetini aşırılıklardan sakındırarak bu durumun onlardan meydana getireceği bıkkınlığın da önüne geçmiş olmaktadır.

Kaynakça

Ahatlı, Erdinç. *Peygamber ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. I-VI, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1402/1982.

Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Bedruddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyin. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXV, Dâru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih. *Teysîru'l-Allâm şerhu Umdetü'l-Ahkâm*. I-II, 10. Baskı, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1433/2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. I-VIII, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Cevâd Ali. Çev. Muammer Bayraktutar. *Câhiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*. 2. Basım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 8. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1989.

Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında Kitap ve Sünnete Bağlılık Üzerine Genel Bir Tetkik". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1995, sayı: 7-8-9-10, ss. 32-344.

Çakan, İsmail Lütfi. *Müslüman Kimliği*. 7. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram. *es-Sünen*. I-II, 2. Basım, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî. *es-Sünen*. I-V, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Tahk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türki. I-IV, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999.

Ebû Nuaym el-Isbahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mihrân. *el-Müsnedü'l-Müstahrec alâ Sahîhu'l-İmâmî Müslim*. Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî. I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahay b. Isâ b. Hilal et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Thk. Hüseyin Selim Esed. I-VIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1404/1984.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi Tertip Terceme Yorumu*. 7. Basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

Gökçe, Ferhat. *İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*. (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), Ankara, 2010.

Güner, Osman. *Rasûlüllah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*. Fecr Yayınları, Ankara, 1998.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Bişr. *el-Menhiyyât*. Thk. Muhammed Osman el-Haşet. Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, 1406/1986.

Haydarî, Muhammed b. Muhammed b. Abdullâh. *Kitâbu'l-Lafzî'l-Mükerrerrem b. Hasâisi'n-Nebî*. I-II, By., Medine, 1415/1995.

Hemmâm b. Münebbih, Ebû Ukbe b. Kâmil es-Sar'ânî. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. Thk. Ali Hasen Ali Abdülhumeyd. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1407/1987.

İbn Abdilber el-Kurtubî, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*, Thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvid. I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

İbn Bâlbân, Alauddin Ali, *el-İhsân fi Takrîb-i Sahîhi İbn Hibbân*. Thk. Şuayb Arnaûd, I-VIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988.

İbn Battâl, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu Sahîhu'l-Buuhârî*, Thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrahim, I-X, 2. Baskı, Mektebetür'-Rüşd, Riyad, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî- Ahmed b. Ferid el-Mezidî, I-II, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed, b. İbrahim b. Osman. *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Riyad, h. 1409.

İbn Hacer, Şihabuddin Ebü'l-Fadl Askalânî, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1379.

İbn Kayyîm el-Cevziyye, Muhammed b. Ebü Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin. *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-Ibâd*. I-V, 27. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Thk. Sami b. Muhammed Selâme, I-VIII, 2. Baskı, Dâru Tayyibe, By., 1420/1999.

İbn Mâce, Ebü Abdullah b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. I-II, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, I-XXXV, By., Medine, 1416/1995.

İbnü'l- Arabî, Ebü Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyad b. Bişr b. Dirhem el-Basrî el-Sûfi. *Mu'cemu İbnü'l-Arabî*. Thk. Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Huseynî, I-III, İbnü'l-Cevzî, Suud, 1448/1997.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddin Ebü Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Ğâyetü'r-Rasûl bi Hasâisi'r-Rasûl*. Thk. Abdullah Bahruddin Abdullah, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, trs.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. Zafer Matbaası, İstanbul, 1991.

Karabacak, Mustafa. "Kur'an ve Hadisler Bağlamında Hz. Dâvûd'un Örneklîği". *Mütefekkir*, Haziran 2018, c. 5/9, ss. 187-204.

Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. I-II, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Müceddidî, Muhammed Amîdü'l-İhsân. *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhuyye*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Pakistan, 1407/1986.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureyşî. *el-Câmiu's-Sahih*. I-III, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. I-V, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981/1401.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, I-X, Dâru'l-Fikr, By., trs.

Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. Çağrı Yayınları, Ankara, 1998.

Oral, Rıfat. *Peygamber Günlerinde İbadet ve Sosyal Hayat Bulûğu'l-Meram Şerhi*. I-III, 2. Baskı, Esra Yayınları, Konya, 2015.

Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem-Daru's-Şâmiyye Dimeşk-Beyrut, h. 1412.

Râzî, Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. I-XXXII, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, h. 1420.

Sâbık, Seyyid, *Fıkhü's-Sünne*. I-III, 3. Basım, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1397/1977.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlüddin. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, 2. Baskı, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. I-V, 2. Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Tütüncüler, Meryem. *“Oruçlu Hakkındaki Kütüb-i Sitte Rivayetlerinin Değerlendirilmesi”*. (Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep Üniversitesi), 2019.

Yitik, Ali İhsan. *“Oruç”*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007. c. XXXIII, ss. 414-416.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâmı Mâlik*. Thk. Tahâ Abdurraûf Sa'd, I-IV, Mektebetü's-Sekâteti'd-Diniyye, Kahire, 1424/2003.

Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları*

Mehmet Fatih ÖZEROL**

Öz

Mu'tezile mezhebi, Ebü'l-Hüseyl el-Allâf ile birlikte "beş ilke" etrafındaki bütünlüğünü sağlamıştır. Mu'tezile daha sonraları Bağdat ve Basra ekolleri olarak ayrılmıştır. Basra ekolü, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından sistemeleşmeye başlamıştır. Basra ekolünün sistematik hale gelmesi, özellikle Kâdî Abdülcebâr'ın ortaya koyduğu eserlerle tamamlanmıştır. Ağırlıklı olarak Ebû Hâşim'in görüşleriyle sistemeleşen Basra ekolü, kelâm tarihinde Behşemiyye olarak anılmıştır.

Kâdî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, felsefe ile ilgilenmesinin neticesi olarak benimsediği metot ile üstadlarının yaklaşımlarını eleştirmiştir. Bunun sonucunda Behşemî anlayıştan farklı bir oluşum olarak Hüseyniyye ekolü ortaya çıkmıştır. Hüseynîler, metodolojik açıdan Behşemîlerden farklı bir yol takip etmişlerdir. Hüseynîlerin benimsedikleri metodolojiye dayalı olarak ortaya koydukları yeni fikirler, iki ekol arasında temel doktrinel ayrılığı meydana getirmiştir. Bu çalışmada iki ekol arasındaki belli başlı görüş ayrılıkları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Behşemiyye, Hüseyniyye, Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî.

The Differences of Opinion Between Bahshamiyya and Huseyniyya Schools

Abstract

The school of Mu'tazila together with Abu'l-Huzayl al-Allâf ensured its integrity around the "five principles". Mu'tazila later parted as Baghdad and Basra schools. Basrian Mu'tazila started to be systemized by Abu Ali al-Jubbâi and Abu Hâshim al-Jubbâi. The systematization of the Basra school was completed especially by the works wrote by Qadî Abd al-Jabbâr. Basra school which was mostly systemized with the views of Abu Hashim, was called Bahshamiyya in the history of Kalam.

Abu'l-Husayn al-Basrî who is a student of Qadî criticised the masters' approaches, with the method he adopted as a consequence of his interest in philosophy. As a result of, Huseyniyya school

* Bu makale Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu danışmanlığında hazırlanan "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı" adlı doktora tezimizden üretilmiştir.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, fmehmetozero1@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1197-7357, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 29.12.2019, Accepted/Kabul Tarihi: 26.02.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2020.

emerged as a different formation from Bahshamiyya understanding. Methodologically, Huseyniyyas followed a different road from the Bahshamiyyas. Huseyniyyas' new ideas based on the methodology they adopted created a fundamental doctrinal separation between two schools. In this work, the specific differences of opinion between two schools were discussed.

Keywords: Bahshamiyya, Husayniyya, Abu Ali al-Jubbâi, Abu Hâşim al-Jubbâi, Abu'l - Husayn al-Basrî.

Giriş

Mu'tezile içerisinde doktrinel anlamda en temel ayrışma, ekolün III/IX. yy.'ın başlarında Bağdat ve Basra ekolleri şeklinde ayrışması ile gerçekleşmiştir. Kaynak olarak Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) düşüncelerinin yer aldığı Basra ekolü, Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) tarafından sistematik hale getirilmiştir. Bu dönem her ne kadar Mu'tezile'nin gümüş çağı olarak nitelendirilse de mezhep içerisinde büyük Mutezilîler olarak bilinen dönemi aratmayacak çalışmalar yapılmıştır.¹ Özellikle Ebû Hâşim, kendisinden sonraki Mu'tezile tarihine damga vurmuştur. Fikirleri sonraki nesiller tarafından büyük oranda tamamen kabullenilerek Basra ekolü onun görüşleri etrafında şekillenmiştir. O'nun görüşlerinin baskınlığı nedeniyle Basra ekolü onun ismine izafeten kelâm tarihinde "Behşemiyye" veya "Behâşime" olarak anılmaya ve bilinmeye başlamıştır.² Mu'tezile'nin Basra ekolünün Ebû Hâşim sonrası tarihi, onuncu tabakadaki kelâmcılardan oluşur. Bu dönemdeki kelâmcıların çoğunluğu Ebû Hâşim'in öğretisi olan Behşemiyye ekolüne mensupturlar. Bu öğrencilerin en önde gelenleri Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), Ebû İshak b. Ayyâş (ö. 362/972) ve Ebû Ali b. Hallâd'dır (ö. IV. /X. yüzyılın ortaları [?]).³

¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fıçlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 371. Watt, ilgili eserinde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bişr el-Mu'temir'in önderliğinde teşekkül eden Basra ve Bağdat ekollerinin oluştuğu dönemi Mu'tezile'nin altın dönemi olarak tavsif etmiştir. Cübbâiler'in yetiştiği döneme kadar olan bu dönemdeki Mu'tezilî kelâmcılar hakkında "büyük Mu'tezilîler" ifadesini kullanmıştır. Bk. Watt, *a.g.e.*, s. 274.

² Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 184; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâi", *DİA*, X, 146-147. Şehristânî, Ebû Ali'nin görüşlerine tâbi olanların Cübbâiyye, Ebû Hâşim'in görüşlerini tabi olanların ise Behşemiyye olarak Mu'tezilî fırkalar içerisinde yer aldığını ifade eder. Bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Muhammed Seyyid Kılânî), Dâru'l-Ma'rife: Beyrut, 1975, I, 85.

³ Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 108-119; isimleri zikredilen kelâmcılar hakkında bilgi için ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961, s. 105-107.

Kâdi Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) öğrencilerinden olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) üstatlarının ısrarla uzak durduğu felsefi konularla ilgilenmesi ve bu felsefi tahsilin kendisine sağladığı farklı altyapıyla üstatlarının yaklaşımlarını eleştirmesi sonucunda Behşemî anlayıştan farklı bir oluşum meydana gelmiştir. Çünkü onun felsefeyi kelâmına dâhil etmesi onu metodolojik açıdan farklı kıldığı gibi, bu metodolojiye dayalı olarak ortaya koyduğu yeni fikirleri de doktrinel ayrılığı meydana getirmiştir. İşte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin içinden çıktığı Behşemiyye'ye karşı oluşturduğu bu metodolojik ve doktrinel ayrılıklar düşünce tarihinde yeni bir ekolün başlangıcını oluşturmuştur.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den yaklaşık bir asır sonra Şehristânî, onun Behşemiyye'ye karşı çıktığını, onların kullandıkları delilleri eleştirdiğini ve bazı görüşlerini de reddettiğini kaydeder. Şehristânî'nin kaydettiği başlıca görüş ayrılıkları şunlardır: "hâl'in reddi, ma'dûmun şey olduğunun reddi, sıfatların tamamının âlim, kâdir ve müdrük sıfatlarına indirgenmesi".⁴ Daha sonraları Hüseyiniyye olarak bilinecek olan bu ekol, Şehristânî'nin bahsettiği bu konuların yanında daha birçok konuda Behşemiyye'den ayrılmış ve farklı görüşleri benimsemiştir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ortaya koyduğu ve Behşemî anlayıştan farklı metodolojiyi kendisinde barındıran yeni kelâmî çizgiyi takip eden yaklaşım, zamanla içinden çıktığı Behşemiyye'den ayrılarak Hüseyiniyye olarak adlandırılmıştır.⁵ Hüseyiniyye ile Behşemiyye arasındaki ayrışma, mezhebin erken dönemlerinde görülen ve kısa zamanda ana görüş tarafından "asimile" edilen diğer ayrışmalar⁶ gibi geçici ve şahsa bağlı bir ayrışma değil, derin doktrinel temelleri olan bir ayrışmadır. Öyle görünüyor ki bu ayrışmanın temelinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, kendisinden önceki Mu'tezilî öncülerinin uzak durmaya çalıştığı felsefe ile yoğun bir şekilde alakadar olarak felsefi bilgileri sisteminde kullanmasının ve buna bağlı olarak

⁴ Bk. Şehristânî, *Milel*, I, 85.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikadâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1982, s. 45. Râzî, eserinde kendi dönemi itibarıyla Mu'tezilî'yi temsil eden Behşemiyye ve Hüseyiniyye dışında başka bir grubun kalmadığını aktarır. Râzî, *İ'tikadât*, s. 45.

⁶ Ebü Ali sonrası Mutezile içerisinde ortaya çıkan ve özellikle Basra ekolünde krize yol açan en önemli ayrışma, Behşemiyye ile İhşidiyye mücadelesidir. Bu ayrışma şahıslara bağlı olarak ortaya çıkan önceki ayrışmaların aksine uzun süreli bir çekişmeye neden olmuştur. Ancak yine de ana akım olan Behşemiyye içerisinde zamanla asimile olmuş ve tarih sahnesinden çekilmiştir. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa bir Tarihsel İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 18, sayı. 1 (2009), 285-298.

Mu'tezilî üstatlarının görüşlerini keskin bir eleştiriye tabi tutmasının etkisi vardır.⁷ Onun bu tavrında felsefe ile ilgilenmesinin büyük payı vardır. Nitekim Şehristânî, onun felsefeye ilgi duymasını aktarırken, onun "felsefî görüşe sahip biri" olduğunu ifade etmiştir.⁸ Basrî'nin felsefeden etkilenmesi yaşadığı Bağdat şehrindeki felsefe çevreleri ile tanışıp onlardan ders almasının doğal sonucudur.⁹ Onun felsefî konularla alakadar olması Mu'tezilî çevrelerce kelâmını felsefecilerin fikirleriyle "kirletmesi" şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰ Üstatlarını, özellikle kullandıkları metod ve delilleri eleştirmesi, Mu'tezile içerisinde ona karşı nefret boyutuna varan bir soğukluk ve dışlayıcı bir tutumun oluşmasına sebep olmuştur.¹¹

Behşemiyye'den ayrılan Hüseyniyye ekolünün temel görüşlerini son dönem Mu'tezilî kelâmcısı İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) eserlerinden detaylı olarak öğrenme fırsatımız bulunmaktadır.¹² O'nun Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi olduğu söylenmiş olsa da¹³ yaşadıkları zaman dilimi açısından aralarında bir asırlık farklılığın olması, onlar arasında hoca-talebe şeklinde bir ilişkiyi imkânsız kılmaktadır.¹⁴

⁷ Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet* (yüksek lisans tezi), Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2017, s. 6.

⁸ Bk. Şehristânî, *Milel*, I, 85.

⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefe ile bağlantısı hakkındaki Madelung şu tespiti önemlidir. El-Basrî'nin gençliğinde Aristoteles fiziğini Yahya b. 'Adî'nin öğrencisi Hıristiyan mantıkçı Ebu Ali b. Es-Semh (ö. 418/1027) ile çalıştığını aktaran Madelung, onun felsefe ile tanışıklığının çağındaki birçok kelâmcıdan çok daha fazla olduğunu iddia etmiştir. Bk. Wilferd Madelung, "Abü'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, (ed. James Montgomery), Leuven: Peeters, 2006, s. 273-280; Makalenin Türkçe çevirisi için bk. "Ebü'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili" (çev. Veysel Kaya), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı. 1 (2010), 333-340.

¹⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119.

¹¹ Bk. el-Cüşemî, Ebü Sa'd Muhsin b. Muhammed el-Hâkim, *Şerhu'l-Uyûn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1974, s. 387.

¹² İbnü'l Melâhimî'nin zamanımıza kadar gelen ve neşredilen *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'd-dîn* ve bu eserin özeti mahiyetindeki *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn* ile *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* adlı eserleri bu konudaki temel kaynaklardır.

¹³ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119.

¹⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 53.

Behşemiyye ile Hüseyniyye Arasındaki Görüş Ayrılıkları

Behşemiyye ve Hüseyniyye arasındaki oluşan temel ayrışma, birçok meselede kendini göstermiştir. İki ekolün ayrıştığı belli başlı görüş ayrılıklarını¹⁵ bu konuya ışık tutan eserlerdeki bilgiler doğrultusunda ele almak mümkündür:

1. Cisimlerin Hudûsu

Hüseyniler ile Behşemilerin birbirinden ayrıştıkları konuların başında âlemin hudûsunu açıklama hususunda takip ettikleri metodlarının farklı oluşu gelir. Behşemiler, cisimlerin hudûsunu veya hâdis olduklarını izah ederken, arazların gerçek birer varlık olduklarını kabul etmişlerdir. Gerçek (reel) varlık olarak düşündükleri arazların aynı zamanda *ma'nâ* olduklarını söylemeleri ve düşünce sistemlerinde kullanmalarından dolayı¹⁶, hudûs delilini izah etme hususunda takip ettikleri metoda, "*meâni metodu*" denilmiştir. Buna mukabil Hüseyniler ise arazları reel varlık olarak değil de cismin *ahkâm ve ahvâl*ini belirleyen sıfatlar olarak kabul etmişlerdir.¹⁷ Bu nedenle de Hüseynilerin düşünce sistemlerinde hudûs delilini izah etme bağlamında kullandıkları metoda "*ahvâl metodu*" denilmiştir.¹⁸ Ayrıca genelde âlemdeki hareketin gerçekleşmesinin, özelde ise insanın fiillerinin meydana gelmesinin sebebinin *ma'nâ* olduğunu ileri süren Behşemilerden farklı olarak Hüseyniler, *ma'nâ* kavramını reddettiklerinden âlemdeki hareketin ve insan fiillerinin meydana gelme sebebinin *hâl*¹⁹ ve *motiv* olduğunu söylemişlerdir.²⁰

¹⁵ Makalemizde Necrânî'nin *el-Kâmil* adlı eserinde tespit ederek ortaya koyduğu konu başlıklarını temel olarak değerlendirmeyi uygun gördük.

İki ekol arasındaki görüş ayrılıkları, Fahrüddin Râzî'nin telif ettiği *er-Riyâzü'l-Mûnika* isimli eserinde zikredilir. Bu eserde Râzî, belli başlı Mu'tezili kelâmcıları tanıttıktan sonra Ebü'l-Hüseyin Basri'ye ayırdığı özel bölümde, Mu'tezile'nin diğer ana eğilimlerinden özellikle Behşemilerden ayrıştığı görüşlerini sıralar. Râzî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin farklı düşündüğü kelâm ile ilgili konuların sayısını alt başlıklarla birlikte elli maddede dile getirmiştir. Bk. Fahrüddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmii - Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmü'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004, s. 287-296.

Bu konuda iki ekol arasındaki farklılıkları özellikle ortaya koymak için Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi Takiyüddin en-Necrânî tarafından kaleme alınan *el-Kâmil fî'l-istikâsâ fî mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ* adlı eseri ise başka bir kaynaktır. Eseri tahkik eden Muhammed Şâhid, Necrânî'nin iki ekol arasındaki farklılık gösteren konu başlıklarını on altı olarak belirttiğini ve eserinde bu konuları on üç başlık altında değerlendirerek iki ekolün görüşlerini bizlere aktardığını ifade etmiştir. Bk. Muhammed Şâhid, "Mukaddimetü't-tahkîk", Takiyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikâsâ fî-mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ* içinde, Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999, s. 8-10.

¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermont), Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007, s. 12.

¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermont), London: Al-Hoda, 1991, s. 102.

¹⁸ Her iki ekolün takip ettikleri metod hakkında bilgi için bk. Râzî, Riyâz, s. 287.

¹⁹ Hüseyniler âlemdeki hareketlerin ve insan fiillerinin meydana gelmesini izah ederken "hâl" kavramını failin fiili yapma anındaki durumu, etkin oluşu anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla Ebü Hâşim'in sıfatları

2. İsbât-ı Vâcip

İsbât-ı vâcip konusunda öteden beri kelâm çevrelerinde ve Behşemîler tarafından kullanılan “her hâdisin bir muhdisi vardır” önermesiyle başlayıp âlemin muhdisinin Allah Teâlâ olduğu sonucuna ulaşmaya çalışılan klâsik hudûs delili, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından yetersiz görülmüş ve eleştirilmiştir. Klâsik hudûs delilindeki bu önermeyi işlevsel kılan arazların reel varlıklar olduğunu söyleyen Behşemî gelenekte arazlar, gerçek varlıklar (me'ânî) olarak kabul edilmiştir. Oysa Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, muhtemelen felsefecilerin araz kavramına yönelttikleri eleştiriler nedeniyle, arazları reel varlıklar değil de cismin ahkâm ve ahvâlini belirleyen sıfatlar olarak kabul etmiştir. Bu yüzden hudûs delilini arazlar yerine doğrudan doğruya nedensellik ilkesine dayandırarak şekillendirir. Hüseyinîlerin ortaya koyduğu hudûs deliline göre sonradan yaratılan her muhdisin bir muhdisinin olması gerekir. Varlığa gelmesi kadar gelmemesi de mümkün olan muhdes bir şeyin varlık kazanmasının bir unsur (emr) sebebiyle olması gerektiğine dair bilgi, zorunlu bilgidir. Delilde sözü edilen bu unsur, âlemi yoktan yaratan ve varlığı zorunlu olduğu gibi aynı zamanda kadîm olan bir varlıktır.²¹

Hüseyinîlerin arazları eleştirmelerinin temelinde cevherin arazlara bağımlı olmaları durumunda cismin hudûsu açısından olumsuzluğun oluşacağına dair endişe bulunmaktadır. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, cevherin arazlardan ayrı olmaması durumunun kıdem/hudûs açısından cevherin hükmünün arazın hükmü gibi olduğuna dair bilginin biz insanlarda meydana gelmeyeceği kanaatinde. Dolayısıyla Hüseyinîler, gerçekliği olmayan arazların muhdes olduklarını söyleyerek cevherin dolayısıyla cismin hudûsunun bilgisine bu özellikteki araz kavramı ile ulaşamayacağını iddia ederler.²²

izahında benimsediği ahvâl teorisindeki hâller ile bir bağlantısı söz konusu değildir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, bu karışıklığa mahal olmaması için Hüseyinîlerin kullandığı “hâl” kavramının anlamının zikrettikleri gibi olduğunu ifade etmiştir. Bk. *Mu'temed*, s. 126.

²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 125-126; Râzî, *Riyâz*, s. 288.

²¹ Wilferd Madelung, “Ebü'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili”, s. 336; Hüseyinîler tarafından yeniden ele alınarak ortaya konulan hudûs delili hakkında geniş bilgi için bk. *Mu'temed*, s. 167-168.

²² Bk. *Mu'temed*, s. 98. “Cevherin arazlardan ayrı olmaması” düşüncesinin bizi “cevherin hudûsu bilgisinin arazın hudûsu bilgisi gibi olduğu” düşüncesine ulaştırmayacağına dair Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Kâdî Abdülcebbar arasında geçen diyalog ve içeriği için bk. Mehmet Fatih Özerol, *Mu'tezile'de Tevhid*, Bursa: Emin Yayınları, 2019, s. 29-30, dp. 51.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah Teâlâ'nın âlemi yoktan yaratan bir varlık olduğunu ispat etme hususunda kullandığı delil, genel olarak kelâmcıların benimsediği hudûs delilidir. Ancak Basrî, araz kavramına dayanan hudûs delili yerine imkân (cevâz) kavramını esas alan ve hâdis olan şeylerin bir muhdise ihtiyaç duymalarını ortaya koyan hudûs delilini farklı şekilde ortaya koymuştur. Onun revize ederek ortaya koyduğu hudûs delilinin önermeleri şu şekildedir:

i. Önce mevcut olmayıp da sonradan varlığa gelen şeylerin varlığa gelmemesi de mümkündür.

ii. Öyleyse bu şeylerin var olmalarıyla yok olmaları mümkün olup, varlığa gelmeleri ile yok olmalarının olasılığı aynı orandadır.

iii. Var olmaları veya yok olmaları mümkün olan varlıkların var olabilmeleri için var oluşlarını seçen, tercih eden bir varlığın (muhtar, müreccih) olması gerekir. İşte var olmaları mümkün olan muhdes cisimleri yoktan yaratan (ihdâs eden) bu muhdis varlık, Allah Teâlâ'dır.²³

Hudûs delilinin önermelerini bu şekilde sıralayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, cisimlerin hâdis olduğu bilgisinin ortaya çıkabilmesi için hudûs delilinin araza dayalı olarak değil, mümkün (cevâz) kavramına dayalı olarak izah edilmesinin daha uygun olduğu kanaatindedir. Ona göre gerçeklikleri olmayan araza dayalı olarak oluşturulan geleneksel hudûs delilinin kabulü durumunda delil üzerinde şüpheler meydana gelecektir. Bu nedenle âlemin ezeli ve varlığı zorunlu olan varlık yani Allah Teâlâ tarafından zaman içinde tercih üzere yaratıldığını kabul etmek gerekir.²⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemilerin benimsediği Allah Teâlâ'nın varlığına ilişkin hudûs delilinden vazgeçerek mümkün kavramını gündeme getirerek mantikî kesinliği sağlayan bir anlayışı benimsemiştir. Bir başka ifadeyle o, hocası Kâdî Abdülcebâr²⁵ gibi Behşemilerin kullandığı ve arazları dış dünyada gerçeklikleri

²³ Bk. *Mu'temed*, s. 167- 168.

²⁴ Bk. *Mu'temed*, s. 168.

²⁵ Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığına göre Kâdî Abdülcebâr, Hüseyinîlerin benimsediği ahvâl metodu ile cisimlerin hudûsu bilgisine ulaşabileceğini kabul eder; ancak kendilerinin benimsediği meâni metodunun tercihe şayan olduğunu savunur. Bk. *Mu'temed*, s. 157.

olan varlıklar olarak gören *me'ânî* metodunu bırakmış ve âlemin hudûsunu imkân kavramına dayalı olarak izah etmeyi daha sağlam görmüştür.²⁶

3. Tahsis Delili

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Allah Teâlâ'nın varlığını ispat etmek için hudûs delilinin yanında başka bir delil de geliştirmiş ve âlemdaki varlıkları meydana getiren muhdisinin Allah Teâlâ olduğu yönündeki istidlâlde kullanmıştır. Tahsis delili olarak adlandırılan bu delil, çevremizde bulunan birbirinden farklı varlıkları değişik şekillerde gerçekleştiren (*muhasıs*) bir varlığın mevcudiyetini ortaya koymayı amaçlar.²⁷

Bu delil incelendiği zaman felsefeden etkilenmenin ipuçları da yakalanabilir. Çünkü Allah Teâlâ'nın varlığını ispat sadedinde ortaya konulan tahsis delili, felsefedeki dört element anlayışını temel alır. Bu delile göre çevremizde gördüğümüz cisimler dört elementin bir araya gelmesi veya ayrışması ile meydana gelmiştir. Cisimlerdeki bu olguları meydana getiren varlığın cisim ve cevherin dışında olan bir varlık olması gerekir. Bu varlık felsefecilerin iddia ettiği gibi mücib olmayıp, tercihinde muhtardır. Âlemi meydana getiren varlığın mücib olmadığını söyleyerek felsefecilerden ayrışan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre bu niteliklere sahip muhasıs varlık, kadîm olan Allah Teâlâ'dan başkası değildir.²⁸

4. Zât-Vücûd Ayrımı

İki ekol arasındaki ihtilafı konulardan biri de zât-vücûd ayrımıdır.²⁹ Behşemîlerin bir şeyin varlığından önce gerçekliğinin bulunduğunu dolayısıyla bir şeyin zâtı ile varlığı (vücûdu) arasında bir ayrım olduğu düşüncesini reddeden Hüseynilere göre, bir şeyin vücûdu aynı zamanda o şeyin zâtı olup, onunla özdeştir. Bir başka deyişle bir şeyin varlığından önce bir gerçekliği bulunmamaktadır. Çünkü vücûd, zâttan farklı (zâid) olsaydı yani bir şeyin varlığa gelmesi o şeyin varlığından

²⁶ Râzî, *Riyâz*, s. 288; ayrıca bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, s. 116-117.

²⁷ Tahsis delili, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefe ile etkileşimi sonucu geliştirdiği bir delil olma özelliğini taşır. Bu özelliği delilin açıklanmasında kullanılan felsefi terminolojisiindeki kavramlardan anlıyoruz. Çağdaş araştırmacılardan Madelung'a göre tahsis delilinin Allah Teâlâ'nın varlığına yönelik "sağlam ve titiz" bir delil olarak ortaya koyan ilk Eş'arî kelâmcısı olarak Cüveynî olduğu bilirse de; O, bu fikri kesinlikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den almıştır. Bk. Madelung, "Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 340.

²⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ortaya koyduğu tahsis delili için bk. *Mu'temed*, s. 169-170.

²⁹ Zât-vücûd ayrımına dair iki ekol arasındaki tartışma hakkında detaylı bilgi için bk. Negrâni, *Kâmil*, s. 169-174.

ayrı ve farklı bir olgu olsaydı, mevcut olmayan bir şeyin var olması da söz konusu olurdu. Var olan tüm varlıklar için geçerli olan bu düşünce doğal olarak ma'dûmun şeyiyyetini inkâr anlamına gelmektedir. Zira bir şeyin gerçekliği onun varlığı ise ma'dûm olan yani var olmayan bir şeyin gerçekliği de bulunmayacaktır. Buradan hareketle Allah Teâlâ hakkında tartışmaya konu olan zât ve sıfat arasındaki ayrımın önu de kapanmış olur. Ebû Hâşim'in benimsediği düşünce sistemindeki zât-sıfat ilişkisi bağlamında ileri sürdüğü ahvâl teorisinde Allah Teâlâ, diğer varlıklardan zâtına mahsus olan bir sıfatla (*es-sifâtü'z-zâtiyye*) ayrılırken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre, Allah Teâlâ bizzat zâtıyla (*ez-zâtü'l-mahsûs*) diğer varlıklardan ayrılmaktadır.³⁰

5. Sıfat Anlayışı/Sıfatların Hâl ve Hüküm Oluşu

Behşemiler ve Hüseyiniler, vücûd sıfatının Allah Teâlâ'nın zâtı ile olan ilişkisine farklı yaklaşım içerisinde oldukları gibi, Allah Teâlâ'nın zâtının diğer sıfatlarla ilişkisinin açıklanmasında da ayrışır. Hüseyiniler, Ebû Hâşim'in ahvâl teorisinde ortaya koyduğu şekliyle sıfatların zâtın hâlleri olmadığı; genel Mutezili anlayışta olduğu gibi Allah Teâlâ'nın bu sıfatları zâtı gereği hak ettiği düşüncesindedirler.³¹

Zât-sıfat ilişkisini ortaya attığı ahvâl teorisi ile izah etmeye çalışan Ebû Hâşim, Allah Teâlâ'ya ait sıfatların yani hâllerin sayısını dört olarak tespit eder. Ebû Hâşim'in benimsediği bu dört hâl ise şunlardır: Kâdir oluş hâli, âlim oluş hâli, hay oluş hâli ve var oluş hâli. Ebû Hâşim, Allah Teâlâ'nın zâtına ait ve zâtı gereği olan bu dört hâlin dışında, bu hâlleri O'nun zâtı için zorunlu kılan; diğer bir deyişle bu hâlleri zâta bağlayan O'na özgü "zât sıfatı" (*sifâtü'z-zât*) olarak isimlendirdiği başka bir sıfat kabul eder.³² Bu zât sıfatının en büyük özelliği, Allah Teâlâ'nın kendisini diğer varlıklardan farklı kılmasıdır. Kendisine eşit bir varlığın olduğunu varsaydığımızda bu sıfat, kendisine benzer olan bu varlıkla eşit olmasını sağlayan bir sıfat olurdu. Yani Allah Teâlâ'nın benzeri bir varlık olmuş olsaydı, bu sıfat o varlıkta

³⁰ Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 36; Koloğlu, "İbn Melâhimi", *DİA*, Ek 1, 616-619.; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allame al-Hillî*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991, s. 180-186.

³¹ İbnü'l-Melâhimi, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDerment), Tahrân: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007, s. 68.

³² Bk. *Fâik*, s. 76-77.

da bulunurdu. Allah Teâlâ'nın benzeri bir varlık olmadığına göre, zât sıfatı sadece O'na özgü bir sıfattır.³³

Mu'tezilî görüşün benimsediği Allah Teâlâ'nın temel sıfatlarının O'nun zâtıyla kâdir, âlim, hay ve mevcut olduğu yönündeki yaklaşım Hüseyniyye ekolü için de geçerlidir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Allah Teâlâ'nın zâtının diğer varlıklardan farklı bir tarzda fiilini gerçekleştirme nedeniyle kâdir olduğunu ifade eder. Eşyanın O'na olduğu gibi tebeyyün etmesi (açığa çıkıp bilinmesi) nedeniyle de âlim olarak vasıflandırıldığını söyler. Ona göre Allah Teâlâ'nın kâdir ve âlim olmasının imkânsız olmaması için hay sıfatına haiz olması kaçınılmazdır. Nihayetinde kâdir, âlim ve hay sıfatlarına sahip olan bir varlık olarak Allah Teâlâ'nın mevcut olma sıfatına sahip olması gerekir. Ancak Hüseyinîler, sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtının vasıflandırılması kapsamında zâtın zorunlu olarak ortaya koyduğu ve zâttan ayrı (zâid) olan birer *hüküm* olduğunu savunurlar. Sıfatları *hüküm* olarak tanımlayan Hüseyinîlere göre, bu hükümlerin zâttan ayrı birer unsur olmaları ontolojik bir ayrılık değildir.³⁴ Dolayısıyla sıfatlar, Behşemîlerin iddia ettiği gibi zâtın hâlleri veya Eş'arîlerin iddia ettiği gibi zâttan ayrı birer manâ olmayıp, zâta ait *hükümler*dir. Dolayısıyla *hüküm* kavramı, hâl ve manâ kavramlarından farklıdır.³⁵

6. Ma'dûm'un Şeyiyeti

Ma'dûmun yokluk halinde iken bir zâtının olup olmaması meselesi, iki ekol arasındaki tartışmalı diğer bir konudur. Behşemîler, ma'dûmun yoklukta da bir zâtının ve sıfatının olduğunu iddia ederken Hüseyinîler, ma'dûmun yokluk halinde zâtının ve dolayısıyla bir sıfatının bulunmadığı görüşündedirler. Nitekim bir Behşemî kelâmcı olan Kâdî Abdülcebbar, ma'dûmun yokluk halinde bir zâtının bulunduğunu ve bu zâtın kendisine ait sıfatının da bulunduğunu savunur. Ona göre, cevherin bir cevher olabilmesi o cevherin bir zâtının ve bu zâta ait sıfatının bulunmasını gerekli kılar. Bu durumda bir cevherin fâil tarafından ortaya konularak varlığa getirilmesinin şartı olan tahayyüz³⁶, yokluk halindeki cevherin var

³³ Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse (Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân), Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965, s. 129.

Ebü Hâşim'in düşüncesinde zât sıfatının mahiyeti ve fonksiyonu için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 243-245.

³⁴ *Fâik*, s. 68.

³⁵ Bk. Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrî", *Encyclopaedia Iranica*, I, 1985, 322-324.

³⁶ İbnü'l-Melâhimî, ciheti tanımlarken tahayyüzün gerçekte bir mekân olmadığını sadece varsayım olarak bir mekânın takdir edildiğini söyler. Bk. *Tuhfetü'l-mütakellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hassan Ansari - Wilferd

olabilmesinin de şartı olacaktır.³⁷ Bir başka deyişle cevherin vücûd sıfatının ortaya çıkabilmesi yani varlığa gelebilmesi için cevherin hayyızda bulunması gerekiyorsa ma'dûm olan cevherin yokluk halinde de bir cevher olarak meydana gelebilmesi için hayyızda bulunma vasfının olması gerekecektir.

Kâdî Abdülcebbar, "şey" kelimesinin kapsamına "bilinmesi ve hakkında haber verilmesi mümkün olan" her şeyin girdiğini ve söz konusu kelimenin hem mevcûd hem de ma'dûm için kullanılabileceğini söyler. Ona göre, bir kimsenin "mevcûd bir şeyi bildim" ile "ma'dûm bir şeyi bildim" şeklindeki, her iki sözü de doğrudur. Şayet "şey" kelimesi sadece mevcûd için kullanılacak olsaydı, o kimsenin, söylediği sözde çelişmesi gerekirdi. Diğer taraftan "şey" kelimesinin ma'dûm için kullanılması mecâz da değildir. Çünkü şey kelimesinin, mevcûd ya da ma'dûm hakkında kullanılmasında bir ayırım (fasl) yoktur. Zira insanlar "şey" kelimesini hem mevcûd hem de ma'dûm için eşit bir şekilde kullanırlar. Dolayısıyla şey kelimesinin kapsamına giren ma'dûmun da bir zâtı bulunmaktadır.³⁸ Behşemilere göre ma'dûm, bir şekilde bilmenin gerçek bir nesnesidir. Bilmeye konu olan, bilme ile gerçek anlamda ilişkisi olana şey denilir. Nitekim bilinmeyen bir şeyin ma'dûm olduğu da söylenemez. Bu nedenle ma'dûm, bilme eyleminin içinde, bilinenin bir bilgisi olarak, gerçekte ne ise onunla ilgilidir.³⁹

Madelung), Tahrân: Iranian Institute of Philosophy - Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008, s. 18. Tahayyüz mekândan farklı anlamdadır. Zaman zaman bu iki kavram birbirinin yerine kullanılsa da, teknik anlamda tahayyüz mekânın bir önceki aşamasıdır. Tahayyüz cevherin boşlukta yer kaplamasıdır ve bu aşamada teknik olarak mekân yoktur. Cevher bu tahayyüzünden sonra arazlar için mekân haline gelir. Dolayısıyla tahayyüzün mekân anlamında kullanılması sadece kullanımdaki genişlik sebebiyledir. Bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, s. 117, dp. 69.

³⁷ *Fâik*, s. 92.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: el-Fıraku gayrû'l-İslâmiyye*, (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye lî't-te'lîf ve't-terceme, V, 249-252.

Ma'dûmun yokluk halinde zâtı olduğunu ilk defa dile getiren Yusuf Şahhâm'dır. Şahhâm ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979, s. 5-6; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü's-selâm, 1977, I, 410-451; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990, I, 158; Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-din* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn - Süheyr Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969, s. 124; Ramazan Biçer, "Şahhâm", *DİA*, XXXVIII, 270. Fahreddin Râzî, ma'dûma yokluk halinde iken zâtı olduğu düşüncesinde olan grup içerisinde Yusuf Şahhâm, Ebû Ali Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim, Hayyât, Ebu Abdullah Basrî, Ayyâş ve Kâdî Abdülcebbar gibi önemli Mu'tezilî kelâmların isimlerini sayar. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts., s. 59.

³⁹ Bk. Richard MacDonough Frank, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers", *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orales (MIDEO)*, 14 (2000), 185-210; "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün" (çev. Aydın Özdemir), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I (der. Recep Alpyağılı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 740.

Bir Hüseyinî olarak İbnü'l-Melâhimî, ma'dûmun yokluk halinde iken zât olarak değil, zihnimizde bilgi olarak bulunduğu görüşündedir. Nitekim biz insanlar fiillerimizle ilgili bilgiyi, fiiller henüz meydana gelmeden önce zihnimizde oluştururuz. Yine o fiiller meydana gelmeden önce daha başka birçok fiil ve bu fiillerin hükümlerini birbirinden ayırt ederek tasavvur ederiz. Mesela zihnimizde bir yazı örneği hakkında bilgi oluştuğu zaman bu yazının varlığa geldiği anda harflerin şekilleri ve harflerin nasıl bir düzende olacağına yönelik bilgi bizde hazır haldedir. İbnü'l-Melâhimî, bir şeyin yokluktan varlığa geçtiği anda o şey ile ilgili bilginin zihnimizde bulunduğuna dikkatimizi çeker. Zihnimizde hazır bulduğumuz siyahlığın şekline ait bilgi, siyah şeyin varlığa çıkma anındaki bilgisidir. Yoksa bu bilgi, siyahlığın şeklinin varlığa çıkma anında olmasını gerektiren/gerekli kılan yokluk halindeki ma'dûm olan siyah şeyin bilgisi değildir. Dolayısıyla Behşemîler, bir şeyin yokluk halinde zâtı ve sıfatı olduğunu benimserken Hüseyinîler, bir şeyin yokluk halinde iken zâtının ve sıfatının olmadığını, o şeyin varlığa çıkma anında şey olma özelliğini kazanacağını ifade ederler. Onlara göre zihnimizde tasavvur halinde bulunan eşyanın hakikati ve hükümleri ile ilgili bilgi, ma'dûma yönelik bilgidir.⁴⁰

7. Allah Teâlâ'nın Her şeyi Ezelde Bilmesi

Allah Teâlâ'nın bilinebilecek türden her şeyi ezelde bilmesinin sonucu olarak ortaya çıkan bir başka tartışma konusu ise, Allah Teâlâ'nın yokluktan varlığa çıkan şeylerdeki değişkenliğe paralel olarak bilinen şey ile ilgili bilgisinde herhangi bir değişikliğin olup-olmadığıdır. Her iki ekol yokluktan varlığa çıkan şeylerle ilgili Allah Teâlâ'nın bilgisinde herhangi bir değişikliğin olmadığını söylese de bunun izahını farklı bir şekilde ortaya koyarlar. Ebû Hâşim başta olmak üzere Behşemîler, Allah Teâlâ'nın yokluk halindeki ma'dûm bir şeyin bilgisi ile varlığa çıktıktan sonraki bilgisinin aynı olduğunu, aradaki tek farkın ma'lûmu ifade etmek için kullanılan ifadelerde olduğunu düşünürler.⁴¹ Hüseyinîler ise, bir şeyin yokluğu esnasında onun ileride var olacağına dair bilgi ile o şey var olduğunda onun var olduğuna dair bilginin birbirinden farklı olduğunu düşünürler. İlim sıfatının bir şeyin yokluğu anındaki taalluku ile varlığa geldikten sonraki taallukunun farklı olduğu kanaatindedirler.⁴² Hüseyinîler bu söylemleriyle bilgideki değişikliği, bilginin

⁴⁰ *Fâik*, s. 92-93; Ma'dûmun şeyiyyeti hakkında mezhepler arasında yapılan tartışma ve bu hususta ortaya konulan görüşler için ayrıca bk. Muhammed Ali Koca, *Müteahhirîn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 94 vd.

⁴¹ *Fâik*, s. 87-90.

⁴² *Fâik*, s. 90.

bilinen şeye olan taallukunun yenilenmesi (teceddüd) şeklinde izah ederler. Bu durumda Hüseynilere göre, bilgedeki değişiklik Behşemîlerin dediği gibi sadece ibarelerde değil, bilginin bilinene yönelik taallukunun yenilenmesinde de gerçekleşir.

Hüseynilere göre, bir şey var olduğunda/varlığa geldiğinde Allah Teâlâ'nın o şeye yönelik bilgisinin taallukunda ve o şeyin Allah Teâlâ'ya yönelik tebeyyününde (=kendini göstermesi)⁴³ o şeyin "var olacağı" şeklinde bir yenilenme gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bir şeyin var olacak diye bilinmesi şeklindeki taalluku ile var olduğu zamanki taalluku aynı değildir.⁴⁴

8. İki Kâdirin Bir Makdûr Üzerindeki Etkisi

Bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilmesinin mümkün olup-olmadığı meselesi⁴⁵, Behşemîler ve Hüseyinîler arasındaki tartışmalı konulardan biridir. Mu'tezilî gelenekte bir makdûrun iki kâdirin yani Allah Teâlâ ile insanın kudretine konu olmadığı yönündeki tez, özellikle fiilin Allah Teâlâ'nın yaratması ve kulun kazanmasıyla meydana geldiğini, böylelikle iki kâdirin faaliyeti sonucu oluştuğunu ileri süren Sünnî kelâmındaki "kesb" doktrinine açık kapı bırakmamak için ileri sürülmüştür.⁴⁶ Doğal olarak Mu'tezilî anlayışa sahip kelâmcıların genelinde fiilin fâilinden koparılması şeklinde algılanan kesb düşüncesine meşruiyet kazandırmamak için bir makdûrun kesinlikle iki kâdirin (Allah Teâlâ ile insan) kudreti kapsamında olamayacağı düşüncesi oluşmuştur. Ancak bu meselede Hüseyinîler, bir makdûrun iki kâdir tarafından meydana getirilebileceğini mümkün görerek Behşemîlerden ve genel Mu'tezilî kanaatten ayrılmışlardır.⁴⁷

Bu konuda şunu belirtmek gerekir ki ekol arasındaki ihtilaf, iki kâdir olarak Allah Teâlâ ve insanın aynı anda işlenen bir fiil üzerinde kâdir olup-olmamaları hakkındadır. Yoksa Allah Teâlâ'nın yapılması mümkün olan tüm fiillere kâdir olması

⁴³ Değişen her varlık, değiştiği ve içine girdiği her bir yeni durumda sîjeye/bilene kendisini farklı bir durumda göstermiş olmaktadır. Onun kendisini gösterdiği farklı durumların her biri onun tebeyyünüdür. Yani kendisini gösterdiği, kendisini sunduğu bir haldir. Onun tebeyyün etmesi kendisini o şekilde göstermesidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta tebeyyünün objenin (süjenin değil) kendisindeki değişikliği ifade eden bir anlam içermesidir.

⁴⁴ *Fâik*, s. 87. Allah Teâlâ'nın ezeli ilminin malûmunu değişikliğine bağlı olarak değişip-değişmemesi ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi bk. Özerol, *Mutezile' de Tevhid*, s. 318-334.

⁴⁵ Kâdi Abdülcebbar, *Muğnî: el-Mahlûk* (nşr. Tevfik et-Tavil - Säid Zâyid), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lif ve't-terceme ve't-tubâa ve'n-neşr, VIII, ts. , 131-161.

⁴⁶ Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 374.

⁴⁷ *Fâik*, s. 84-86.

hususunda herhangi bir ihtilaf ve tereddüt söz konusu değildir. Ayrıca Hüseyinlere göre, bir makdûra iki kâdirin etkisi mümkün olsa da ortaya olumlu veya olumsuz tek bir sonuç çıkacaktır. Yani bir makdûra iki kâdirin etkili olması mümkün olup sonuçta makdûr durumundaki tek bir fiil yaratılmış veya yaratılmamış olacaktır.⁴⁸

9. İnsan Fiillerinde İrade-Motiv İlişkisi

İnsanın kendi fiillerinin fâili olduğu yönündeki bilginin istidlâlî olduğunu söyleyen Behşemîlerden, bu bilginin zorunlu olduğunu söyleyen Hüseyinler, fiil konusunun daha başında onlardan ayrı düşerler.⁴⁹ Hüseyinleri Behşemîlerden farklı kılan düşüncelerinden biri de motiv (dâ'î) ile fiil arasında zorunlu bir bağ görmeleridir. Bu görüşe göre kâdir fâilde fiile yönelik motiv meydana geldiğinde fiil zorunlu olarak meydana gelecektir. Oysa Behşemîler fiil için motivin varlığını şart görsele de motiv var olduğunda fiilin de zorunlu olarak meydana geleceğini kabul etmezler. Onlar nezdinde motiv, basitçe fâilin bir fiili yapma ya da yapmamaya yönelik bir sebebin olduğunun bilincine varmasıdır.⁵⁰

Behşemîler, fiilin gerçekleşmesindeki irade ile motiv arasındaki ilişkinin zorunlu olmaması hususunda ekol olarak aynı tavrı gösterirken, Hüseyinler bu konu ile ilgili olarak bütüncül bir görüş içerisinde olmayıp, kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, iradenin motiv ile bağlantısı ile ilgili olarak şâhid âlem ile gâib âlem arasında farklılık olduğunu belirtmiştir. Şâhid âlemde insanlar hakkında iradenin motiv üzerine zâid bir unsur (*ma'nâ*) olduğunu ancak gâib âlemde Allah Teâlâ'nın iradesinin motivden farklı olmayıp, fiile yönelik motivden ibaret olduğunu söyler. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin irade-motiv arasındaki bağlantı hakkında şâhid âlem ile gâib âlem arasında farklı düşünmesine karşın İbnü'l-Melâhimî, iradenin motivden ibaret olduğu yönündeki düşüncenin her iki âlem için de geçerli olduğu kanaatindedir. Bu durumda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, iradenin hem şâhid âlemde hem de gâib âlemde motivden farklı (*zâid*) bir unsur olmadığı yönündeki Hüseyinî bakış açısından farklı görüş ifade ederek bu görüşün sadece gâib âlemdeki Allah Teâlâ hakkında geçerli olduğunu ancak şâhid âlemdeki biz insanlar

⁴⁸ Fâik, s. 85.

⁴⁹ *Mu'temed*, s. 132; ayrıca bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allame al-Hillî*, s. 125.

⁵⁰ *Mu'temed*, s. 125-126; Schmidtke, *a.g.e.*, s. 125-135; Behşemîlerin motiv-fiil ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. İbn. Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîit bi't-teklîf* (Kâdi Abdülcebbar'a izafette nşr. J. J. Houben), el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut: 1965, I, 2-3.

için geçerli olmadığı kanaatindedir. Bu yönüyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, ekolünün kabul ettiği düşünceden ayrılarak Behşemîlerin şâhid âlemdeki insan için iradenin motivden farklı bir unsur olduğu yönündeki görüşünü benimsemiştir.⁵¹

10. Aslah

Allah Teâlâ'nın kul için en iyi olanı yapmasını ifade eden Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamındaki konulardan olan "aslah", iki ekol arasındaki ihtilaflı konulardandır.⁵² Aslah konusu Behşemîler ile Hüseyinîlerin farklı baktığı bir konu olmanın öncesinde Mu'tezile'nin iki büyük kolu olan Bağdat kolu ile Basra kolu arasında da ayrışmanın gerçekleştiği bir konu olmuştur.⁵³ Basra ekolü, aslahı lütüfla özdeşleştirerek sadece dinî konularda geçerli olduğunu kabul etmesine karşın, Bağdat ekolü aslahı teklifle alâkalı olmayan dünyevî konularda da vacip kılmıştır.⁵⁴

Aslah konusu daha sonraları Behşemîler ve Hüseyinîler arasında ayrışmaya konu olmuştur. Şüphesiz her iki ekolün meseleye farklı yaklaşımlarının temelinde yukarıdaki satırlarda bahsedildiği üzere motivin fiilin işlenmesi hususundaki fonksiyonu hakkındaki yaklaşımlarının farklılığı bulunmaktadır. Nitekim Basra ekolünün sistemleşmiş şekli olan Behşemîlerden farklı düşünen Hüseyinîler, aslahı sadece dinî meselelerde Allah Teâlâ üzerine vâcip kılan Behşemîlerden ayrılarak aslahın kapsamının her iki âlem hakkında da geçerli olduğunu söylemişlerdir. Ancak Hüseyinîlerin bu husustaki görüşleri bir bütünlük içerisinde olmaktan ötedir. Ekole adını veren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kendi ekolünden farklı olarak dünyevî aslah hakkında net bir cevap vermemiş, dünyevî aslahın motivin bulunduğu bazı yerlerde vacip olduğu, bazı yerlerde vacip olmadığı yönünde ifadelerde bulunmuştur.⁵⁵

⁵¹ *Mu'temed*, s. 116-117.

⁵² Aslah konusu hakkında daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, s. 412-424; Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 11, sayı 1 (2013), 17-36; Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 215-233; W. Montgomery Watt, "Aslah", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. I, 713; Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495-496; Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, c. 5, sayı 1 (2019), 85-104.

⁵³ "Aslah" konusu hakkında Bağdat ve Basra ekollerine mensup kelâmcıların ortaya koydukları farklı görüşler için bk. *Fâik*, s. 292; el-Himmâsi, *el-Munkız mine't-taklîd*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412, I, 298.

⁵⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1993, s. 59.

⁵⁵ *Fâik*, s. 293; ayrıca bk. Himmâsi, *Munkız*, I, 300.

İbnü'l-Melâhimî ise aslahın hem dinî hem de dünyevî meselelerde Allah Teâlâ'nın üzerine vâcib olduğu görüşünü benimseyerek Bağdat ekolünü takip etmiştir.⁵⁶

11. Kerâmet

Kerâmet konusu, Behşemîler ve Hüseyinîlerin farklı görüş içerisinde oldukları bir başka konudur. Son dönem Mu'tezilesi'nin resmî söylemi olan Behşemiyye, Mu'tezile'nin aslî düşüncesi olan kerâmetin reddi fikrini devam ettirirken, Hüseyniyye kerâmeti mümkün görmüştür. İki ekolün birbirinden farklı görüşü benimsemelerinde onların metodolojik açıdan konuya farklı noktalardan yaklaşmasının büyük etkisi vardır. Behşemîler, konuyu akıl ekseninde değerlendirirken, Hüseyinîler nakil eksenli değerlendirmişlerdir. Behşemîler, olağanüstü olay ile nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisini temellendirmeye çalışmışlar ve nihayetinde kerâmet dâhil olağanüstü kapsamındaki olgularla nübüvveti özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre mucize göstermek demek peygamber olmak, peygamber demek mucize gösteren kişi olmaktadır.⁵⁷

Hüseyinîler ise, özellikle nasslarda geçen ve olağanüstü olayların peygamber olmayan kimselerde zuhûr ettiğini açıkça ortaya koyan örneklerden hareketle öncelikle kerâmetin varlığını kabul etmişler, akabinde Behşemîlerin dile getirdiği endişelerin yersiz olduğunu dile getirmişler, diğer bir deyişle aklen itirazları reddetmişlerdir. Dolayısıyla Hüseyinîler kerâmeti öncelikle akli açıdan temellendirmeseler de, akli açıdan imkânsız bir unsur olarak görmemişlerdir.⁵⁸

12. Yeniden Yaratma

İki ekol arasında zikredilmesi gereken bir başka farklılık ise, yeniden yaratma (i'âde) üzerinedir. İki ekolün teklifin son bulduğu kıyameti (daha teknik ifadesiyle *fenâ* kavramına) bakışlarındaki farklılık, yeniden yaratmanın mahiyeti

⁵⁶ İki ekol arasındaki "aslah" konusu hakkındaki farklı mülahazalar için bk. Koloğlu, "Son Dönem Mutezilesi'nde Aslah: Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 39, sayı 2 (2018), 7-27. Aslahın Allah Teâlâ üzerine vâcib olduğuna dair görüş Bağdat ekolüne mensup kelâmcıların tümü tarafından benimsenmiş değildir. Ekolün kurucusu Bîşr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr aslahın vücûbiyeti konusunda farklı düşünürler. Allah Teâlâ'nın insanlar için en iyi şeyi yaratmasının vâcib değil, O'nun insanlara lütfu olduğunu düşünürler. Bu nedenle Kâdi Abdülcebbar onları "ashâbü'l-lütf" olarak isimlendirir. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni: el-Lutf* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Matbaatü Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, 1962, XIII, 192; Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 520; AYTEPE, "Aslah Teorisi", s. 94.

⁵⁷ Kâdi Abdülcebbar, *Muğni: en-Nübüvvat ve'l-mu'cizat* (nşr. Mahmûd Muhammed Kasım), Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1965, XV, 217-221, 242-243; Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, "İbn Melâhimî", *DİA*, Ek 1, 616-619.

⁵⁸ Takiyüddin en-Necrânî, *Kâmil*, s. 354. Kerâmet konusunda iki ekol arasındaki ayrışma hakkında detaylı bilgi için bk. Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Kerâmet*, s. 230-233.

hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. “Fenâ” kavramı, teklifin sonlandırılmasının ne şekilde olacağı konusundaki tartışmaları ifade etmektedir. Bu hususta iki temel görüş ileri sürülmüştür: i) Teklif, âlemin yok oluşuyla sona erer. Âlem, varlık sıfatından çıkar ve mutlak yokluğa (‘adem-i mahz) karışır; ii) Teklif, varlığın cüzlerine parçalanmasıyla sona erer. Bu cüzlerin ise yokluğa karışması gerekmeyip, onlar vücüd sıfatını taşımaya devam ederler.⁵⁹ İleri sürülen bu görüşlerin ilkinde, varlığı yok etmeyi öngördüğünden dolayı “i’dâm” görüşü; ikincisine ise varlığın cüzlerine ayrılmasını öngördüğü için “tefrîk” görüşü denilmektedir. Behşemiyye’nin konu hakkındaki görüşü “i’dâm” iken; Hüseyniyye’nin aynı konudaki görüşü ise “tefrîk”tir.⁶⁰ Behşemîler *fenâyı* bütün varlıkların yokluğa dönmesi olarak algıladıklarından, yeniden yaratmanın da tekrar yokluktan olacağını ileri sürmüşlerdir.⁶¹ Buna karşın Hüseynîler, ma’dûmun şeyiyyetini kabul etmedikleri için buna uygun olarak, yokluğun varlıklar arasındaki tüm farkları kaldıracığını dolayısıyla yeniden yaratılan varlığın ilk defa yaratılan gibi olmayacağını ileri sürerler.⁶² Bu sebeple *fenânın* yokluğa karışmak değil de, parçalara ayrılmak olduğunu, yeniden yaratmanın da bu ayrılmış (*tefrîk*) parçaların tekrar bir araya getirilmesi (*cem*) olduğunu söylemişlerdir.⁶³

Sonuç

Bu makalemizde Behşemiyye ve bu ekolden kopan Hüseyniyye’nin benimsedikleri metodolojisi doğrultusunda ortaya koydukları görüş farklılıklardan bir kısmı üzerinde çalışma yapılmıştır. İslâm kelâmının oluşumunda büyük katkısı olan Mutezili çizgi ortaya çıkışından itibaren sürekli bir değişim yaşamıştır. Temel olarak Bağdat ekolü ve Basra ekolü olarak ayrışan Mu’tezile kelâmcıları zaman içerisinde ayrıntılarda farklı yaklaşımlar sergileyerek kelâm ilminin gelişimine katkı

⁵⁹ Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fi usûli’l-dîn* (nşr. Rıza Üstâdi), Meşhed: Mecma’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1424 h., 3. bs. s. 132.

⁶⁰ Orhan Şener Koloğlu, “Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2009), 425-471.

⁶¹ Behşemîler, varlıkların cevher ve arazlardan meydana geldiği düşüncesini temel alarak “kudret” kavramını çerçevesinde konuyu değerlendirir. Buna göre; “Bir şeye kâdir olanın onun zıttına da kâdir olması gerekir. Allah, cevherin varlığı üzerine kâdir olduğuna göre, onun zıttı olan fenâyı da kâdir olması gerekir”. Bk. İbn Metteveyh; *et-Tezkire fi ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz* (nşr. Sami N. Lutf - Faysal B. Avn), Kahire: Dârü’s-Sakafe, 1975, s. 210; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni: et-Teklif* (nşr. M. Ali en-Neccâr - Abdülhalim en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü’l-Mısıriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1965, XI, 433; *Mecmû’*, II, 287.

⁶² İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, s. 443-444; Necrânî, *Kâmil*, s. 395-396.

⁶³ Orhan Şener Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (i’âde)”, *Usûl: İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sayı 1 (2008), 7-40; ayrıca bk. Schmidtke, *The Theology*, s. 216-217.

sağlamışlardır. Basra ekolünün temsilcisi konumundaki Behşemiyye'den metodolojik anlamda ayrışan Hüseyniyye bunun güzel bir örneğidir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve onu takip eden başta İbnü'l-Melâhimî olmak üzere Hüseyiniler, farklı birtakım görüş ortaya koyarken itizâl düşüncenin ilkelerinden sapmamışlardır. Ortaya konulan görüşlerde farklılık olsa da gerçekleştirilmek istenen yine Mu'tezile'nin temel beş ilkesidir. Esasta bir reddediş yoktur. Sadece o zamana kadar yapılan Behsemî açıklamaların yetersizliğinin tespiti ve bu eksikliğin giderilmesi amaçlanmıştır. Özellikle felsefecilerin düşüncelerinden faydalanarak onların ortaya koyduğu argümanları ve kavramları da kullanarak kelâmî problemlere çözüm üretilmek istenmiştir. Amaç yine aynı olup Allah Teâlâ'nın âlemi yokluktan yaratan yegâne varlık olduğunu ortaya koymaktır. Farklılık uygulanan metod ve metotta kullanılan kavramlardadır. Felsefe cenahından gelen itirazların etkisiyle temel Mu'tezile kelâmının ortaya koyduğu çizgiyi kaybetmeksizin yeni birtakım yorumlar ile mevcut düşüncenin boşlukları ve zayıf yönleri daha da sağlamlaştırılmıştır.

Ezcümle Hüseyniyye ekolünün kurucusu olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve bu ekolün sistemleşmesini sağlayan İbnü'l-Melâhimî, ortaya koydukları eser ve düşünceler ile kelâm tarihinde yerlerini almışlardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, felsefecilerin ortaya koyduğu düşünceleri kelâmî meselelerin değerlendirilmesi esnasında kullanmış ve bu husustaki tepkilere rağmen diğer bilgi kaynaklarını alıp sistemine dâhil etmiştir. Bunu yaparken İslâm'ın getirdiği temel ilkelerden de taviz vermemiştir. Hüseyniyye ekolüne mensup kelâmcılar, İslâm düşüncesinin Allah-âlem ilişkisini izahında benimsediği yoktan yaratma yani hudûs anlayışını geliştirdikleri ahvâl metodu ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tevhid ilkesi bağlamında Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ahkâm görüşü ile tanımlayarak kelâm ilmine yeni ve özgün yaklaşımlar kazandırmıştır.

Kaynakça

Alper, Hülya. "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 11, sy.1 (2013), 17-36.

Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, c. 5, Sayı 1 (2019), 85-104.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.

Bektaş, Kevser. *Mutezile Kelâmında Keramet* (yüksek lisans tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Biçer, Ramazan. "Şahhâm", *DİA*, XXXVIII, 270.

Cüşemî, Ebû Sa'd Muhsin b. Muhammed el-Hâkim. *Şerhu'l-Uyûn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'neşr, 1974.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik. *eş-Şâmil fî usûli'd-din* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn - Süheyr Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'lhtilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990.

Frank Richard MacDonough. "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers", *Mélanges Institut Dominicain d'Études Oritales (MIDEO)*, 14 (2000), 185-210.

Frank, Richard MacDonough. "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün" (çv. Aydın Özdemir), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klâsik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 737-756.

Gimaret, Daniel. "Abu'l-Hosayn al-Basrî", *Encyclopaedia Iranica*, I, 1985, 322-324.

Himmâsi, Sedîdüddîn Mahmûd b. Ali el-Hasan. *el-Munkız mine't-taklîd*, I-II, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412.

Hillî, Muhakkık. Necmüddîn Ebû'l-Kâsım Cafer b. el-Hasan b. Said. *el-Meslek fî usûli'd-dîn* (nşr. Rıza Üstâdî), Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1424 h. , 3. bs.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermont), Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Mu'temed fî usuli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott), London: Al-Hoda, 1991.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif I* (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Sami N. Lutf & Faysal B. Avn), Kahire, Dârü's-Sakafe, 1975.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979.

İlhan, Avni. "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, X, 146-147.

İlhan, Avni. "Aslah", *DİA*, III, 495-496.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, V, *el-Fırâku gayrû'l-İslâmiyye* (nşr. Mahmud M. el-Hudayri), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî*, VIII, *el-Mahlûk* (nşr. Tefvik et-Tavîl – Sâid Zâyid), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî*, XI, *et-Teklîf* (nşr. M. Ali en-Neccâr & Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî*, XIII, *el-Lutf* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfi), Matbaatü Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî*, XV, *en-Nübüvvat ve'l-mu'cizat*, (nşr. Mahmûd Muhammed Kasım), Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1965.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, İstanbul: Otto Yayıncılık, 2015.

Koca, Muhammed Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yararlanışlığı Problemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa bir Tarihsel İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 18, s. 1, 285-298.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek 1, 616-617.

Koloğlu, Orhan Şener. "Son Dönem Mutezilesi'nde Aslah: Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 39, sy. 2 (2018), 7-27.

Koloğlu, Orhan Şener. "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2009), 425-471.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl: İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sy. 1 (2008), 7-40.

Madelung, Wilferd. "Abû'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters, 2006, 273-280.

Madelung, Wilferd. "Ebû'l-Hüseyin Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili" (çev. Veysel Kaya), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı 1 (2010), 333-340.

Mânkdîm Őeřdîv, Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseyinî. *Ta'lik alâ Şerhi'l-usûli'l-hamse (Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân) Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.

Necrânî, Takiyyüddîn Muhtâr b. Muhammed. *el-Kâmil fi'l-istiksâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. Seyyid M. eş-Şâhid), Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

Neşşâr Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü's-selâm, 1977.

Ormsby Eric L.. *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma* (çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitabiyat, 2001.

Özerol, Mehmet Fatih. *Mu'tezile'de Tevhid*, Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *er-Riyâzu'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmî - Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insânîyye bî'l-Kayrevân, 2004.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, ts.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982.

Şâhid, Muhammed. "Mukaddimetü't-tahkîk", Takiyüddîn en-Necrânî, (*el-Kâmil fi'l-istikâ fî-mâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ* içinde), Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allame al-Hillî*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man el-Harisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1993.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Watt, W. Montgomery. "Aslah", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., I, 713.

قصيدة "أمّ الأسير" لأبي فراسِ الحَمْدانيّ (دراسة موضوعيّة فنيّة)

M. Rami AWWAD*

Ebû Firas el-Hamdânî'nin "Esirin Annesi" Adlı Kasidesi (Şiir Sanatı Çalışması)

Öz

Hicrî IV. yüzyıl, Arap düşünce ve edebiyatının İslâm medeniyeti bünyesindeki parlak dönemi olarak bilinmektedir. Nitekim Hicrî IV. yüzyıl, birçok alanda ilim adamı ve edebiyatçı yetiştirmiş ve insanlık için bugün bile göz ardı edilemeyecek büyük bir düşünce ve ilim mirası bırakmışlardır. Hamdanoğullarının emiri ve süvarisi Ebû Firas el-Hamdânî, bu dönemin en önemli şairlerinden biridir. el-Hamdânî, şiirinin güzelliği ve üslûbunun eşsizliği yanında farklı hayat hikayesiyle de tanınmaktadır. Bu makalede Ebû Firas el-Hamdânî'ye ait "Esirin annesi" başlıklı vicdan şiirine ışık tutulurken şairin edebî yönleri de gün yüzüne çıkarılmaya çalışılacaktır. Söz konusu şiir, Ebû Firas el-Hamdânî'nin esir düştüğü Roma hapishanesinde henüz tutuklu bulunduğu sıralarda annesinin vefat ettiği haberini alması üzerine kaleme aldığı mersiye'dir. Bu çalışma, şaire ait mersiye'de yer alan düşünce, ahenk ve sanat inceliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebu Firas el-Hamdânî, Esirin Annesi, Mersiye şiiri, Arap edebiyatı.

The Poem (Umm Al-Asir) by Abu Firas Al-Hamdani (An Objective Technical Study)

Abstract

The fourth century AH was known for the flourishing of Arab thought and literature in the embrace of Islamic civilization. Scientists and writers in various sciences have succeeded in leaving the human heritage a great intellectual and scientific heritage that cannot be ignored to this day, and Abu Firas al-Hamdani is one of the most important of all. With his unique autobiography, he was also known for the beauty of his poet and the excellence of his style.

In order to highlight the high literary value of this poet, we highlight in the following an important and emotional poem of the aforementioned poet, which is the poem "The Mother of the captive" our poet mourned his mother after the news of her death reached him, When he was far from her. The research aims to highlight the aesthetics of this text Intellectual, rhythmic and artistic

Keywords: Abu Firas Al-Hamdani, Mother of the captive, elegiac poetry, Arabic literature.

* Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, mahammed.rami@usak.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5660-9857, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 20.12.2019, Accepted/Kabul Tarihi: 25.02.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2020.

كجس طيكب:

عُرِفَ القرنُ الرابعُ الهجريُّ بازدهارِ الفكرِ والأدبِ العربيّ في أحضانِ الحضارةِ الإسلاميّةِ، ونبغَ علماءٌ وأدباءٌ في علومٍ شتى، خلفوا للتراثِ الإنسانيِّ إرثاً فكريّاً وعلميّاً عظيماً لا يُمكنُ تجاهلُه حتى يومنا هذا، وأبو فراسِ الحمدانيّ أميرٌ بنيّ حمدانٍ وفارسُهُمُ هوَ أحدُ أهمِّ شعراءِ هذا الزمنِ، وقد عُرِفَ بسببِ رثائهِ الذاتيّةِ المنقّدةِ، كما عُرِفَ بجمالِ شعرِهِ وتميُّزِ أسلوبِهِ.

وفي سبيلِ إبرازِ القيمةِ الأدبيّةِ الرفيعةِ لهذا الشاعرِ نُسلِّطُ الضوءَ في الآتي على قصيدَةِ وجدانيّةٍ مهمّةٍ للشاعرِ المنكورِ، وهي قصيدةُ "أمّ الأسير" التي رثى فيها أمّه بعد أن وُضِلَتْ خَيْرَ وفاتها، وهو مُبتعدٌ عنها حبيسٌ في سجنِ الرومِ، ويسعى البحثُ إلى إبرازِ جماليّاتِ هذا النصِّ فكريّاً وإيقاعيّاً وقنّياً.

كجس طيكب: أبو فراسِ الحمدانيّ، أمّ الأسير، شاعرُ الرثاءِ، الأدبِ العربيّ.

أبو فراسِ الحمدانيّ (حياته وشعره):

(320 - 357 هـ = 932 - 968 م)

حياته:

هو الحارثُ بنُ أبي العلاءِ سعيدِ بنِ حمدانِ التغلبيّ الرّبعيّ، أبو فراسِ الحمدانيّ: الأميرُ، والشاعرُ، والفارسُ، ابنُ عمِّ الأميرِ سيفِ الدولةِ الحمدانيّ (ت: 356 هـ).

كان أبوه والياً على الموصلِ زمنَ الخليفةِ الرّاضي، ثمّ قُتِلَ إذ كانَ أبو فراسٍ في الثالثةِ من عمره، فاهتمت به أمّه، وكذلك سيفُ الدولةِ ابنُ عمّه وزوجُ أختِهِ، و مالبتُ أنْ نقله معهُ إلى حلب سنةَ 333 هـ فرباه خيرَ تربيّةٍ على يدِ عدةِ علماء، أشهرهم ابنُ خالويهِ (ت: 370 هـ)، إضافةً إلى حرصِهِ على تعليمِهِ فنونَ الفروسيةِ.

ولما بلَغَ السادسةَ عشرةَ من عمره واشتدَّ غُودُهُ ولأه سيفُ الدولةِ على منيخِ قُربِ حَلَبِ، وكان يتصدّى مع ابنِ عمّه للرومِ في أغلبِ معاركِهِ، ويُلبّي بلاءَ حَسَناً، ويحرص دائماً على أن يكونَ في مقدمةِ الصُّفوفِ، وفي ذلك السياق يقول أبو فراسٍ من الوافرِ معبراً عن حُرْزِهِ ومُعاتباً سيفَ الدولةِ إذ خرج في يومٍ من الأيّامِ إلى قتالِ الرومِ، ولم يأنزْ له بالخروجِ

معه:

دع العَبَرَاتِ تَنهَمِرُ انهمارا
 ونارَ الوجودِ تَسْتَعِزُّ اسْتِعَارَا
 تُتَفَقَّأُ حَسْرَتِي، وَتَقْرُ عَيْنِي
 وَأَنْتُمْ أَوْقِدُ مَعَ الْغَازِينَ نَارَا
 رَأَيْتُ الصَّبِيرَ أَبْعَدَ مَا يُرْجَى
 إِذَا مَا الْجَيْشُ بِالْغَازِينَ سَارَا¹

ولعلَّ الحادثة الأبرز التي تُذَكِّرُ في حَيَاتِهِ، والتي تَرَكَتْ أثراً كبيراً في شعره، هي أسره من قِبَلِ الروم سنة 351 هـ، وتُجمِعُ الأخبارُ على أَنَّ أبا فراسٍ كَانَ عائداً إلى منبجٍ من صَيْدٍ خرج إليه، فاعترضَ طريقَهُ القانذُ ((تيودور)) الذي كَانَ على رأسِ مجموعةٍ من المقاتلين الروم، وبِاعْتَهُ بسهمٍ أصابَ فُخْدَهُ، ثُمَّ قاده جريحاً من مكانٍ إلى آخرٍ إلى أَنْ استقرَّ به المقامُ أسيراً في أرضِ القسطنطينية.

وقد استمرَّ أسره أربعَ سنواتٍ، كتبَ فيها أروعَ قصائده وقصائدِ الشَّعرِ العربيِّ عموماً، تلكَ القصائد التي سُمِّيَتْ بِالرُّومِيَّاتِ²، وقد تنوّعت موضوعاتها بين حنينٍ، وشكوى، وفخرٍ، وغير ذلك، وكثيراً ما كان يُعَاتِبُ فيها سيفَ الدولة الذي تأخَّرَ عَنْ فدائه، يقول أبو فراسٍ من الطويلِ مفتخراً بنفسه، ومُستحثّاً الأخيرَ على الإسراعِ بِفَكَ أسره:

مَتَى تُخْلِيفُ الْأَيَّامُ مِثْلِي لَكَمْ فَتَى
 طَوِيلَ نَجَادِ السَّيْفِ رَحْبَ الْمُقْلَدِ؟³
 مَتَى تَلِدُ الْأَيَّامُ مِثْلِي لَكَمْ فَتَى
 شَدِيداً عَلَى الْبَاسَاءِ، غَيْرَ مُلْهَدِ؟⁴
 فَإِنْ تَفْتَدُونِي تَفْتَدُوا شَرْفَ الْعُلَا
 وَأَسْرَعَ عَوَادٍ إِلَيْهَا مَعُودِ
 وَإِنْ تَفْتَدُونِي تَفْتَدُوا لِعِلَاكُمْ
 فَتَى غَيْرَ مَرْدُودِ اللَّسَانِ أَوْ الْيَدِ⁵

وقد فَكَّ أسره أبي فراسٍ سنة 355 هـ بعد عملية تبادلٍ للأسرى، إذ كَانَ سيفُ الدولة مريضاً وما أُنْبِتَ الأَخِيرُ

أَنْ ماتَ بعد ذلك بِسنةٍ.

1 ديوان أبي فراس الحمداني، الطبعة الثانية، شرح: خليل الدويهي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 م، ص: 119.

2 للتوسع في موضوع الروميَّات يُنظر:

M. Faruk Toprak, "Arap Şiirinde Rumiyat" Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara, 1999, C. 39, sayı (1-2).

3 المُقْلَدُ: موضع نجاد السيف على المنكبين، ورحب المُقْلَدِ أي عريض الكتفين. ينظر: ابن منظور، الإفرقي: لسان العرب. دار صادر، بيروت 1955 م، مادة: (ق ل د).

4 البأساء: الجوع والضراء في الأموال والأنفس. لسان العرب، مادة: (ب أ س). والمُلْهَدُ: المستضعف الذليل، لسان العرب، مادة: (ل ه د).

5 ديوان أبي فراس الحمداني، شرح: الدويهي، خليل/ ص 98.

وتذكر المصادر أن نهاية أبي فراس كانت سنة 357 هـ عندما اصطدم بأبي المعالي ابن سيف الدولة في محاولته الامتداد والسيطرة على حمص، كما قيل إن غلاماً لأبي المعالي قتله، دون علمه، وعندما بلغ أبا المعالي خبر قتله، شق عليه ذلك.⁶

ذكر الثعالبي (ت: 429 هـ) أبا فراس في يتيمة الدهر واصفاً إياه بأحسن الكلام، فقال:

((كان فردّ دهره وشمس عصره أدباً، وفضلاً، وكرماً، وثبلاً، ومجداً وبلاغاً، وبزاعةً، وفروسيةً، وشجاعةً)).⁷

والكلام السابق يؤكد ما هو معروف ومشهور عن شخصيته أميراً وفارساً وشاعراً وإنساناً.

وتابع الثعالبي كلامه ليصف شعر أبي فراس وصفاً موضوعياً، فهو شعر يتسم بالحسن والسهولة والغذوبة والخلوة، كما يتصف بالجودة والجزالة والقامة والمتانة، وهو شعر يعبر عن نفس صاحبه بما فيها من سمات العنوبة والطرف والعزة، إذ يقول:

((وشعره مشهور سائر بين الحسن، والجودة، والسهولة، والجزالة، والغذوبة، والقامة، والحلاوة، والمتانة، ومعه رواء الطبع وسمه الطرف وعزة الملك)).⁸

ثم يُقدّم الثعالبي رؤية نقدية خالصة، لا شك في أنها استندت إلى الدراية والاستقراء، إذ يضع شعر أبي فراس في منزلة واحدة مع شعر عبد الله بن المعتز (ت: 296 هـ)، مع إقراره بأن أبا فراس أشعر منه عند الأدباء والنقاد، فيقول:

((ولم تجتمع هذه الخلال قبله إلا في شعر عبد الله بن المعتز، وأبو فراس يُعدُّ أشعر منه عند أهل الصنعة وثقّة الكلام)).⁹

ثم يستشهد الثعالبي بكلام الصاحب بن عباد (ت: 385 هـ) الذي عدّ أن الشعر العربي بُدئ بملك هو امرؤ القيس، وانتهى بملك آخر هو أبو فراس، ولا شك في أنه يرمي من ذلك إلى جودة ما قدمه أبو فراس من أدب، فيقول:

6 ينظر: الشافعي، أبو محمد الطيب. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر. الطبعة الأولى، الجزء الثالث، دار المنهاج، جدة، 2008 م، ص 166، و الزركلي، خير الدين. الأعلام. الطبعة الخامسة عشرة، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، بيروت، 2002 م، ص 154-155، و ضيف، شوقي. تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات الشام). الطبعة الأولى، الجزء السادس، دار المعارف، مصر، 1960 م، ص: 223-224.

7 الثعالبي، أبو منصور. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م، ص: 57.

8 المصدر السابق، ص: 57.

9 المصدر السابق نفسه، ص: 57.

((وَكَانَ الصَّاحِبُ يَقُولُ: بُدِيَ الشَّعْرُ بِمَلِكٍ وَخُتِمَ بِمَلِكٍ، يَغْنِي امْرَأَ الْقَيْسِ وَأَبَا فِرَاسٍ))¹⁰

وكذلك يذكر رأي الشاعر المتنبّي (ت: 354 هـ) فيه، فالمتنبّي يشهد له بجودة أدبه، وبهأب جانبه، ويُجلّه

وَيُعْظِمُهُ، إذ قال:

((وَكَانَ الْمُتَنَبِّيُّ يَشْهَدُ لَهُ بِالْقَدَمِ، وَالنَّبْرِيْزِ، وَيَخَامِي جَانِبَهُ؛ فَلَا يَنْبِرِي لِمَبَارَاتِهِ وَلَا يَجْتَرِي عَلَى مُجَارَاتِهِ، وَإِنَّمَا لَمْ

يَمْدَحْهُ، وَمَدَحَ مَنْ دُونَهُ مِنْ آلِ حَمْدَانَ تَهِيْبًا لَهُ وَاجْلَالًا لَا إِغْفَالًا وَإِخْلَالًَا))¹¹

والكلام السابق بدون أدنى شكٍ يكشف القيمة العالية لأبي فراسٍ، كما يُؤكّد قدرته على التّفوقِ والبُرورِ في

عَصْرِ اتَّسَمَ بِالْإزْدِهَارِ الْأَدْبِيِّ وَالْفِكْرِيِّ.

شعره وموضوعاته:

لم يكن همّ أبي فراسٍ في يومٍ من الأيام أن يجمع شعرةً أو أن يُنقّحها، ويُذكر أنّ كل ما وصلنا من شعره رواه

أستاذُه (ابن خالويه)، ونشره العلماء عنه، كالثعالبي والتتوخي، وقد تفرّقت مخطوطات ديوانه في أرجاء العالم، بين أكسفورد

وإسطنبول وبرلين وبطرسبورغ وتوبنكن والقاهرة وحلب وغيرها، وقد طُبِعَ ديوانه عدّة مرّات أولها في المطبعة السليمانية في

بيروت عام 1873م، وأخرى ببيروت أيضاً عام 1900م، وثالثة ببيروت نفسها عام 1910 م، وأخرى من تحقيق سامي

الدّهان عام 1944م، وأخيرة من تحقيق خليل الدويهي عام 1994 م، وهي التي اعتمدها البحث لجوديتها ودقّتها وسلامته

ضبطها.¹²

وقد تنوّعت موضوعات شعره بين فخر ذاتي وقبلي، وغزل، وحكمة، ووصف، ورياء وإخوانيات، وقد شغلت

روميّاته حيزاً كبيراً من شعره، إذ تناول فيها موضوع أسره في سجن الرّوم، وما تعلق به من شوقٍ وحنينٍ واغترابٍ وعتابٍ

وغيره، إلا أنّه أقلّ من المديح، ويرجع شوقي ضيف ذلك إلى أنّه لم يكن بحاجة إلى التّكسّب من شعره.¹³

شعر الرّثاء:

10 المصدر السابق نفسه، ص: 57.

11 المصدر السابق نفسه، ص: 57.

12 ديوان أبي فراس الحمداني، شرح: الدويهي، خليل، ص: 11.

13 ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، ج6، ص: 224.

يُعرَفُ شعرُ الرثاءِ على أَنَّهُ شعرُ غنائِي يدورُ حولِ الميْتِ ويُكائنه وندبه¹⁴، وهو قريبٌ من شعرِ المديحِ إلا أَن المديحِ يكونُ في حقِّ الأحياءِ والرثاءِ يكونُ في حقِّ الأمواتِ، وهو رأيُ ابنِ رشيقِ القيروانيِّ (ت: 463 هـ) في كتابه العمدة، إذ قال: ((وليس بين الرثاءِ والمدحِ فرقٌ؛ إلا أَنَّهُ يخلطُ بالرثاءِ شيءٌ يدلُّ على أَنَّ المقصودَ به ميْتٌ مثل: " كان " أو "عَدِمنا به كَيْتٌ وكَيْتٌ" وما يُشاكلُ هذا وليُعلمَ أَنَّهُ ميْتٌ)).¹⁵

وقد ذهب شوقي ضيف إلى أَنَّ شعرَ الرثاءِ إما أَن يكونَ نديباً أو تأبيناً أو عزاءً؛ أو اثنين من ذلك معاً، أو كل ذلك معاً؛ فالندبُ هو التوجع والتفجع والبكاءُ لفقد الميْتِ، والتأبين هو ذكر مناقب الفقيد وصفاته الحسنة التي حرم المجتمعُ منها، والعزاء وهو التسلِّي والتعزِّي بأن الموتُ مصيرُ كلِّ حي.¹⁶

وشعرُ الرثاءِ العربيِّ شعرٌ قديمٌ بدأ في العصرِ الجاهليِّ، كرثاءِ المهلهل لأخيه كليبٍ والخنساء لأخويها صخرٍ ومعاوية ومتمم بن نيرة لأخيه،¹⁷ وقد يكونُ الرثاءُ في حقِّ أحد أفراد الأسرة كالأب أو الأم أو الأخ أو الابن، وقد يكونُ في حقِّ أشخاصٍ آخرين كالرسل والخلفاء والأمراء والعلماء، وقد يكونُ في رثاءِ الدول والمدن، كما قد يكونُ في رثاءِ النَّفسِ والذات.¹⁸

قصيدةُ أم الأسير:

وفي الحديثِ عنِ القصيدةِ المتناولةِ مِنَ الممكنِ القولِ إنَّها من تلكِ الرِّمَيَّاتِ التي دُكرتْ أنفأً، وموضوعها الرثاءُ.

على أَن من شعرِ الرثاءِ ما يُقالُ أداءً لواجبٍ أو التماساً لمنفعةٍ، ومن الرثاءِ ما يُقالُ تعبيراً عن إحساسٍ حقيقيٍّ بالفقدِ وشُعورٍ إنسانيٍّ وجدانيٍّ نبيلٍ، وقصيدةُ أبي فراسٍ من النوعِ الثاني، وقد جمع أبو فراسٍ فيها بين الندبِ والتأبينِ والعزاءِ.

14 بطرس، أنطونيوس. الأدب (تعريفه، أنواعه، مذهبها)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2005 م، ص 36.

15 القيرواني، ابن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وأدابه. الطبعة الخامسة، الجزء الثاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، 1981 م، ص 147.

16 ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربيِّ، ج10/ص 191.

17 بطرس، أنطونيوس. الأدب (تعريفه، أنواعه، مذهبها)، ص 36.

18 للاطلاع والتوسع في هذا الموضوع يُنظر كتاب: ضيف، شوقي. الرثاء.

إِنَّ رِثَاءَ أَبِي فِرَاسٍ فِي الْأَبْيَاتِ الْآتِيَةِ لَيْسَ أَيُّ رِثَاءٍ، بَلْ إِنَّهُ أُصْدِقُ الرِّثَاءِ وَأَمْرُهُ؛ أُصْدَقُهُ لِأَنَّهُ رِثَاءُ الْإِبْنِ لِأُمِّهِ، وَأَمْرُهُ لِأَنَّ النَّوَى سَبَقَ الْمَوْتَ، فَالْأُمُّ فَارَقَتْ الْحَيَاةَ وَالْوَلَدُ أُسِيرَ مُبْعَدٌ عَنْهَا، وَقَدْ فَصَلَتِ الْمَسَافَاتُ بَيْنَهُمَا قَسْرًا، وَحَالَتِ الظُّرُوفُ دُونَ أَنْ يَرَاهَا أَوْ يُشَيعَهَا إِلَى مَثْوَاهَا الْآخِرِ.

وقد نظّم أبو في فراس قصيدته على البحر الوافر في تسعة عشر بيتاً، هي الآتية¹⁹:

1. أَيَا أُمُّ الْأَسِيرِ سَقَاكَ غَيْثٌ
يُكْرِه مِنْكَ مَا لَقِيَ الْأَسِيرُ!²⁰
2. أَيَا أُمُّ الْأَسِيرِ سَقَاكَ غَيْثٌ
تَحَيَّرَ لَاقِيَهُ وَلَا يَسْتَعِيرُ!
3. أَيَا أُمُّ الْأَسِيرِ سَقَاكَ غَيْثٌ
إِلَى مَنْ بِالْفِئْدَا يَأْتِي الْبَشِيرُ؟²¹
4. أَيَا أُمُّ الْأَسِيرِ لَمَنْ تُرْتَبِي،
وَقَدْ مُتَّ، الدَّوَائِبُ وَالشُّعُورُ؟²²
5. إِذَا ابْتُئِكَ سَارَ فِي بَرٍّ وَبَحْرِ
فَمَنْ يَدْعُو نَهْ أَوْ يَسْتَجِيرُ؟
6. حَرَامٌ أَنْ يَبِيَّتَ قَرِيرَ عَيْنٍ
وَلَوْ أَنَّ يُلِيمَ بِهِ السُّرُورُ!
7. وَقَدْ دُقَّتِ الزَّلَايَا وَالْمَنَايَا
وَلَا وَآلِدٌ لَدَيْكَ وَلَا عَشِيرُ!²³
8. وَغَابَ حَبِيبُ قَلْبِكَ عَنْ مَكَانٍ
مَلَكَهُ السَّمَاءُ بِه خُضُورُ
9. لِيَبْكِكَ كُلُّ يَوْمٍ صُمَّتْ فِيهِ
مُصَابِرَةٌ وَقَدْ حَمَى الْهَجِيرُ!²⁴
10. لِيَبْكِكَ كُلُّ لَيْلٍ قُمَّتْ فِيهِ
إِلَى أَنْ يَبْتَئِي الْفَجْرُ الْمَنِيرُ!

19 ديوان أبي فراس، تحقيق الدويهي، ص: 161 - 162، وقد اعتمد البحث هذه النسخة، وأثرها على نسخة الديوان التي حققها الذهان لتفادته بجودتها ودقة ضبطها.

20 الغيث: المطر. لسان العرب، مادة: (غ ي ث).

21 البشير: المبيّر الذي يبيّر القوم بأمر خير أو شر. لسان العرب، مادة: (ب ش ر).

22 الذوائب: جمع ذؤابة، وهي الشعر في مؤخرة الرأس. لسان العرب، مادة: (ذ أ ب).

23 العشير: القريب والصديق، والجمع: عُشراء. لسان العرب، مادة: (ع ش ر).

24 الهجير: نصف النهار عند اشتداد الحرّ. لسان العرب، مادة: (ه ج ر).

11. لِيَبْكِكَ كُلُّ مُضْطَهَّدٍ مُخَوِّفٍ أَجْرَتِيهِ وَقَدْ عَزَّ 25 الْمُجِيرُ! 26
12. لِيَبْكِكَ كُلُّ مِسْكِينٍ فَقِيرٍ أَعْتَدِيهِ وَمَا فِي الْعِظْمِ رِيْرُ! 27
13. أَيَا أُمَاهُ كَمْ هَمِّ طَوِيلٍ مَضَى بِكَ أَمْ يَكُنْ مِنْهُ نَصِيرُ؟! 28
14. أَيَا أُمَاهُ كَمْ سِرِّ مَضُونٍ بِقَلْبِكَ مَاتَ لَيْسَ لَهُ ظُهُورُ؟! 29
15. أَيَا أُمَاهُ كَمْ يُشْرِي بِقُرْبِي أَتَيْتِكَ وَدَوْنَهَا الْأَجَلُ الْقَصِيرُ؟! 30
16. إِلَى مَنْ أَشْتَكِي وَلِمَنْ أُنَاجِي إِذَا ضَاقَتْ بِمَا فِيهَا الصُّدُورُ؟
17. بِأَيِّ دُعَاءٍ دَاعِيَةٍ أَوْقَى بِأَيِّ ضِيَاءٍ وَجْهِهِ أَسْتَتِيرُ؟ 28
18. بِمَنْ يُسْتَدْفَعُ الْقَدْرُ الْمَوْقَى بِمَنْ يُسْتَفْتَحُ الْأَمْرُ الْعَبِيرُ؟ 29
19. نُسْتَلَى عَنْكَ أُنَا عَنْ قَلِيلٍ إِلَى مَا صِرْتَ فِي الْأَخْرَى نَصِيرُ! 30

أولاً- البناء الفكري:

(1-4) يبدأ أبو فراس قصيدته بأبيات أربعة ينادي فيها أمه مكرراً نداه في صدر كل بيت، لعل روحها تسمعه، مكنياً إياها بأمّ الأسير، ولا شك بأن ذلك بقصد أن يقرن حادثة وفاتها المفجعة بواقع أسرته المضني، داعياً لروح أمه في الأبيات الثلاثة الأولى بالمسئوم على عادة العرب في دعائهم لأمواتهم، منذ الجاهلية، كتقول النابغة الذبياني من الطويل يرثي النعمان بن الحرث:

25 في نسخة الديوان التي حققها سامي الدهان: (قلّ المجير)، يُنظر: ديوان أبي فراس الحمداني، تحقيق: الدهان، سامي، الجزء الثاني، حقوق الطباعة والنشر للمؤلف، بيروت، 1944 م، ص 216-218.

26 المضطهد: اسم مفعول، فعلة: اضطهد أي تعرّض للظلم والقهر والتعذيب. لسان العرب، مادة: (ض ه د). والمخوف: اسم مفعول، فعلة: خيفت، ومعلومه: خاف.

27 الزير: الذائب الرقيق من مخ العظام بفعل الهزال والجذب. لسان العرب، مادة: (ز ي ر). وفي نسخة الديوان التي حققها سامي الدهان: (زير)، ومعناها دئ الخمر وما أشبهه، وهذا مخالف للمعنى الذي أراده الشاعر، (وزير) في هذا الموضع أنسب وأصلح. يُنظر: ديوان أبي فراس، تحقيق: الدهان، ص: 217.

28 أوقى: أخفظ وأسان.

29 مؤقَى: اسم مفعول، فعلة: وقى، ومعلومه: وقى أي أعطى.

30 سألده: جعله يسلو، أي ينسى.

سَقَى الْغَيْثَ قَبْرًا بَيْنَ بُضْرَى وَجَاسِمٍ بَغِيْثٍ مِّنَ الْوَسْمِيِّ قَطْرٌ وَوَابِلٌ
ولا زال ريحاناً ومِسْكاً وَعَنْبَرٌ على منتهاهُ دَيْمَةٌ ثُمَّ هَاطِلٌ³¹

ودعاء أبي فراس لأمه بالسُّقيا إنما هو دُعاء بالرحمة والمغفرة، على أَنَّ هذا الغيثُ عند أبي فراس ما هو إلا معادلٌ موضوعي لذاته المفجوعة القلقة، فهو متحيزٌ متخبطٌ تخبطَ نفسه، إنه غيثٌ (تَحَيَّرَ لَا يَقِيْمُ وَلَا يَسِيْرُ)، وفي هذه الأبيات تُلجُّ عليه الأسئلة المضنية وتقسو؛ فـ(البشير لمن سيأتي) بعد اليوم، و(الذائب والشعور لمن سترتبي)، فلا عين تستحقُّ أن تراها من بعدها، إنها الأم التي بفقدها فَقَدَ شاعرنا طعم الحياة الجميل.

(5) يعيِّرُ الشاعرُ في هذا البيت عن حجم الحاجة لأمه فهو بفقدها فَقَدَ القلبَ الكبيرَ الذي يساندهُ ويدعمهُ في لحظاتٍ ضعيفه وضياعه في (بِر الدنيا وجرها)، فَمَنْ مِنْ بعدها (سيدعو له ويستجير).

(6-8) يكشف أبو فراس في هذه الأبيات عن مقدارٍ كبيرٍ من الإحساس بالمسؤولية، وحجمٍ كبيرٍ من التضامن مع أمه يمليه عليه إحساسٌ عالٍ بوحدة رُوحهما، فلا يجوز أن (بيت قريز عين) و(حرام أن يلُم به سرور) وقد فارقت أمه الحياة، في أصعب ظرفٍ يعانیه إنسانٌ شارفت على الموت، إنه الرحيلُ المسبوقُ بالأمِ الجرمان والوحدة إذ (لا وَئِدٌ لديها ولا عشيْرُ)، إلا أن ما سَلَى نفسه وَعَزَى قلبه أنْ غاب عنها، وهو (حبيب قلبها)، لكن نابت عنه ملائكة السماء برحمتها وقديسيّتها، فأحاطت بها وباركتْ مرقدَها.

(9-12) يُحاول أبو فراس في هذه الأبيات أن يبرر مناقب فقيدته الغالية على عادة شعراء العرب في رثائياتهم، إنها امرأة نبيلة، وفاضلة، وتُعدُّ خسارتها خسارةً للإنسانية، فهي التقية الصابرة التي تُصِرُّ على الصيام (مهما حَمِيَ الهجير)، وهي المتعبدة التي تقوم ليلها كاملاً، ولا تنام حتى (يبتدي الفجر المنير)، وهي المجيرة صاحبة النخوة التي تمدُّ يد العون للآخرين؛ فتجبرُ الضُغفاء المضطهدين إذا ما (عزَّ المجير)، وهي المحسنة التي تُغيثُ الفقراء المساكين رغم مرضها وضعفها (وما في عظمها ريز)، أفلا تستحقُّ أن يبكيها نهاراً حاراً صامتة، وليلٌ طويلٌ قامته، وضعيفٌ مضطهدٌ أجارته، وفقيرٌ مسكينٌ أغاثته، نعم، إنها تستحقُّ ذلك، إذا فليبكها كلُّ ما ذُكِر.

(13-15) في هذه الأبيات يعود أبو فراس إلى تكرار ندائه لاسم أمه، لكنه هذه المرة ليس نداءً بقصد الاستدعاء والحضور، إنه نداء التَّفجُّع والندبة، ولا شك في أن القارئ ليحسُّ بلفح الحرارة التي يرفؤها صدرُ الشاعر في كل

(اه) يطلقها، وبالنبيرة الوجدانية التي استطاعت أن تُصوِّرَ المصيبة الجلل وما سبقها من أحداث ومُجريات بكلِّ اقتدار، فيها هي الأمّ التي كانت تموت كلَّ يومٍ بفعل الفقد والهجران، وقد كانَ موثُها نتيجة حتمية لضعفٍ حلَّ في جسدها، ضعفٌ لم يكنْ بفعل الشيخوخة بقدر ما كان بفعل البُعدِ والنّوى، لقد طالَت همومُها ولم يكن (لها منها نصيرٌ)، و(ماتت أسراؤها مصونةً في قلبها) دون أن تجدَ فرصةً لتظهر، وكثيراً ما عاشت حلاوة البُشرى، بُشرى لقاءِ ابنها وعودته إليها، إلا أن الموتَ عاجلها قبل أن تتحقّق تلك البُشرى.

(16-18) في هذه الأبيات تعلقو نبذةً التّعجُّع والأسى والخيرة والتّخبط عند أبي فراس، خلال أسئلة متعدّدة يطرحها، دون أن ينتظر جواباً لها، فهي أسئلة تُعبّرُ بشكلٍ أو بآخر عن شعور قاسٍ بمرارة الفقد؛ فبعد رحيلها إلى مَنْ سيُشكو همومهُ ويبوخُ بالأمّ نفسه (إذا ضاقت يوماً صدره)، ومَنْ مِنْ بعدها سيتضرّع إلى الله أن يصونه ويحميه إلا هي، وهل من وجه آدمي يُشرقُ في عُيونهِ ينيرُ ظلمةَ حياتِهِ إلا وجهها، ومَنْ مِنْ بعدها سيعينه على قسوة الأقدار وشظفِ الحياة.

(19) في البيت الأخير من قصيدة أبي فراس تهدأ ثورة نفسه، وتخبو شأفةُ روحه، ويركُنُ إلى العقل والمنطق، فما عاد البكاءُ ينفغُ، وما عاد التّعجُّعُ يُجدي، والمنطقُ الأجدى، والمنطقُ الذي يُسلي النفسَ ويُعزّيها، هو الإيمانُ بقضاءِ الله وقدرِهِ، فالموتُ حقٌّ، إنّه مدرِكُ الإنسانِ كلِّ إنسانٍ لا محالةً، ولا بدَّ بعدهُ من لقاءٍ قريبٍ.

ولا شكّ في أنّ أبا فراسٍ قدّمَ لنا رثائيةً خالدة لا تقلُّ أهميّةً بقيمتها الفنّية والفكرية والوجدانية عن رثائياتٍ مجّدها التاريخُ الأدبيُّ على مرّ العصور كَرثائية الشريف الرضي في أمه، أو رثائية أبي ذؤيب الهذلي في أبنائه.

ثانياً- البناء اللغوي:

يعتني البحث في الآتي بدراسة مكونات البناء اللغوي في القصيدة المدروسة من ألفاظٍ وضمانرٍ وتراكيبٍ، على أن يبيّنَ علاقة كلِّ هذا بالحالة النفسية والشعورية للشاعر.

أ- الألفاظ:

برزت عند دراسة ألفاظ تلك القصيدة ثلاثة حقول دلالية رئيسة، هي:

1. الألفاظ المرتبطة بموضوع الموت وما يتصل بالموت من مشاعر الحزن والألم واللوعة والضيق، هذه

الألفاظ هي:

الرزايا - المنايا - مُتٍ - مات - الأجل - الأخرى - كُره - حرام - لوم - همّ - ضاقت الصدور - عسير، واستخدامها بكثرة طبيعيّ فغرض القصيدة الرثاء، وقد وفق أبو فراس باختيار تلك الألفاظ بما يتناسب مع غرض القصيدة.

2. الألفاظ التي تدلّ على صلة القرابة:

أمّ - ابنك - ولد - حبيب قلبك - أمّاه، ومن الطبيعيّ أن يستخدم مثل هذه الألفاظ وهو يرثي أمّه.

3. الألفاظ التي تدلّ على الإيمان بالله وقضائيه:

يدعو - ملائكة السماء - صُمتٍ - قُمتٍ - دعاء - داعية - القدر - الأخرى، وهو بلا شكّ يعكس حالة روحية عاشها أبو فراسٍ أمام جلال الموت وسطوته، كما يعكس بُعداً إيمانياً في شخصيته وما يتصل بنشأته وتربّيته.

ب- الضمائر:

تنوّع استخدامه للضمائر، ففي حديثه عن أمّه استخدم ضمائر الخطاب:

- **كاف الخطاب:** (سقاكِ - منكِ - ابنكِ - لديكِ - لبيككِ ...)

- **التاء المتحرّكة:** (دُقتِ - متّ - صُمتِ - أجزتيه - أعتتية - صرت).

وفي حديثه عن نفسه استخدم ضمائر المتكلم: الباء: (بقريني)، وأنا: (أشتكي - أناجي - أوقي - أستنيز)،

ونحن: (نصير - نسلي)، وضمائر الغائب: الهاء: (له - به)، وهو: (بيبت).

ولا شكّ في أنّ لهذا الاستخدام دلالاتٍ نفسيةً واضحةً ارتبطت بالموقف الشعوريّ الذي عايشه أبو فراس جزاءً فقده أمّه؛ فالقصيدة في أغلب أجزائها خطابٌ وجدانيٌّ مباشرٌ، وليقينه أنّ روح أمّه تسمعه وهي قريبة منه، على الرغم من رحيلها عن الدنيا، فقد استخدم ضمائر المخاطب، أمّا عندما تحدّث عن نفسه رأيناه في أكثر من موضع يعمدُ إلى استخدام ضمائر الغائب، وقد يرجع هذا إلى أنّه أحسّ بتلاشي ذاته مقابل ذات أمّه لاعتبارات الفقد والأسر، وهو الذي رأيناه يسمّي نفسه بالأسير في مطلع قصيدته، أمّا عندما استخدم ضمائر المتكلم في حديثه عن ذاته، فقد ارتبط هذا غالباً بموقف التوجّع والشكوى، فإبراز ذاته ما تجلّى إلا عندما أراد أن يبيّن ذات أمّه شكواه وإحساسه بالضيق والوحدة والقهر والانكسار، أمّا استخدامهُ لضمير جماعة المتكلمين فقد كان في البيت الأخير من القصيدة، وهو بهذا الاستخدام، غالباً، يريد أن يقول إنّ فاجعة رحيل أمّه فاجعة عامة أصابت الجماعة أو العشيرة أو الإنسانية عموماً، و هو ما يعكس أيضاً نواحي إيمانية لديه، إذ أنّ الموت مصيرٌ كلّ بني آدم، وليس مصيرٌ أمّه وحدها.

ت - التراكيب:

وستنقصر الدراسة الكلام في الآتي على التراكيب الإنشائية التي وردت في القصيدة، والمعاني أو الدلالات التي

خرجت إليها في سياقها الشعري:

1- النداء:

الأصل في النداء الاستدعاء، إلا أن النداء خرج في لغة الشاعر إلى معنيين، هما:

- الحسرة والتوجع، وذلك في قوله: أيا أمّ الشهيد.
- الذنب، وذلك في قوله: يا أمّاه، والمعنيان بدون أدنى شك يناسبان موضوع الرثاء.

2- الاستفهام:

وردت في القصيدة أساليب الاستفهام الآتية:

(إلى من بالفا ياتي البشير؟)

(لمن تترى الذنوب والشعور؟)

(فمن يدعو له أو يستجير؟)

(إلى من أشكّي ولمن أناجي؟)

(بأيّ دعاء داعية أوقى؟)

(بأيّ ضياء وجه أستنير؟)

(بمن يستدفع القدر الموقى؟)

(بمن يستفتح الأمر العسير؟)

وقد خرج الاستفهام في كل هذه التراكيب إلى معنى التفعّل والألم، ف وراء كل هذه الأسئلة حقيقتان اثنتان،

إحداهما فقدان طعم الحياة، والثاني غياب الداعم والسند برجيل أمّ الشاعر، ما ولد عنده هذا الإحساس المر بالفقد والجرمان.

3- الأمر:

استخدم الشاعر أسلوب الأمر في القصيدة أربع مرّات لفعل واحد هو: (لبيك) مكرراً أربع مرّات:

(لبيك كل يوم صُمت فيه)

(لبيك كل ليل قُمت فيه)

(لبيك كل مضطهد مخوف)

(لبيك كل مسكين فقير)

وفي كل هذا أريد من الأمر المعنى الحقيقيّ منه، وهو الطلب، إذ يرى الشاعر أنّ كل ما ذكر من يوم وليل ومضطهد ومسكين شاهد على فضل أمّه، ويجب عليه دون اختيار أن يبكيها.

4- (كم) الخبرية التثنية: استخدمها الشاعر ثلاث مرّات:

(أيا أماه، كم همّ طويل...!)

(أيا أماه كم سرّ مصون...!)

(أيا أماه، كم بشرى بقربي...!)

وواضح من استخدامها قصد الشاعر التعبير عن كثرة عوامل الخزن وشذتها ثم الاصطدام باليأس والألم؛ فالهموم كثيرة طويلة ولم تجد من يُعين عليها، والأسرار الدفينة في قلبها جمّة لم يُكتب لها الظهور، والبُشريات بعودة ابنها تترى لكنّ القدر شاء الرحيل قبل تحقّق البُشريات.

ثالثاً- البناء الإيقاعي:

يُقسم البناء الإيقاعي إلى إيقاع داخلي وآخر خارجي، وسنركز في الإيقاع الداخلي على دراسة أبرز الأصوات التي استخدمها الشاعر في سبك مفردات قصيدته بالإضافة إلى دراسة حرف الروي، فيما سنركز في الإيقاع الخارجي على دراسة الوزن، وعلاقة كل هذا بالحالة الشعورية والنفسية لدى الشاعر، بالإضافة إلى ظواهر إيقاعية أخرى:

أ- الأصوات الغالبة:

- المدود: أوّل ما يلاحظ في القصيدة كثرة استخدام المدود بأنواعها بشكل كبير، فلا يخلو بيت

من مدّ، ذلك المدّ الذي يحمل زفرة الشاعر من أعماق نفسه ويصبها في مسامعنا، لتنبئ عن امتداد الألم واستمراره،

نحو: أيا، سفاك، تُرَبِّي، الفداء، سار، حرام، غاب، رزايا، منايا، يدعو، مخوف، مصون، الصدور، ظهور، الشعور، الأسير، البشير، يسير، فقير، يستجير ...

- اللام: استخدم الشاعر اللام كثيراً، وقد وردت في القصيدة /63/ ثلاثاً وستين مرة، ومعلوم أن اللام من الحروف التي تجتمع فيها أغلب صفات الأصوات ضعفاً من استفالٍ وإدلاقٍ وانفتاح³²، ولا شك في أن الضعفَ سمةً أساسيةً من السمات النفسية لأبي فراس في هذه القصيدة، واستعمال اللام بشكل مضطربٍ يناسب ذلك، ومثال ذلك أن وردت اللام في قوله: (ولا ولدٌ لديك ولا عشيرُ) أربع مرّات في شطر شعريٍّ واحدٍ عنوانه ودلالته الضعفُ والانكسارُ.

- الميم والنون: معلومٌ أنّ هذين الحرفين من حروف الغنة التي يوحي صوتها بالأنين والشجن، وقد استخدمهما أبو فراس على نحو واسع، بما يتناسب مع موضوع الرثاء وأجوانه النفسية، فقد ورد حرف الميم خمسين مرة، بينما ورد حرف النون ثلاثين مرة، ولننظر مثلاً إلى البيت الثالث عشر:

أيا أمّاه كم هم طويّل مضي بك لم يكن منه نصيرُ

فالشاعر يشير في البيت إلى كثرة هموم الأم وانكسارها، فتكاد لا تخلو كلمة واحدة من كلمات البيت من صوت الميم أو النون اللذين يفصحان بشكلٍ أو بآخر عن حجم الحزن والشجن في نفسه.

ب- حرف الزوي:

بنى الشاعر قصيدته على الحرف التكراري الراء مطلقاً مشبعاً بالضمّ، فاجتمع له بذلك التكرار مع المدّ والاستطالة، ولا شك في أن ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحالة النفسية والشعورية له، فالشعور بالحزن والألم متكرّر مستمرّ في كل أجزاء القصيدة.

ت- الوزن:

نظم أبو فراس قصيدته على البحر الوافر ذي التفعيلات الآتية: مُفَاعَلَتُنْ مُفَاعَلَتُنْ فَعُولُنْ، وللمثال أقطع البيت

الآتي:

إذا ابنك سار في برّ وبحرٍ فمَنْ يدعو له أو يستجيرُ

32 يُنظر: السودي، نجيب علي عبد الله. الدلالة الإيجابية لصفة الصوت في النصّ القرآني. مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة العلوم والتكنولوجيا، العدد /36/، مارس، اليمن، 2013 م، ص 175-177.

فَمَنْ يَدْعُو-لَهُوَ أَوْ يَمُنْ-تَجِي رُو	إِدْبُ نَكْسَا- رَفِي بَزْرُنْ - وَبِحْ رُنْ
0/0// 0/0/0// 0/0/0//	0/0// 0/0/0// 0//0//
مُفَاعَلَتُنْ مُفَاعَلَتُنْ فَعُولُنْ	مُفَاعَلَتُنْ فَعُولُنْ

وقد كثر ورود التفعيلة (مفاعلتن) ساكنة اللام، وذلك بلا شك يزيد الوزن خفةً على ما فيه من خفة، فالبحر الوافر من البحور البسيطة الخفيفة ذات الجرس الموسيقي الناعم والمريح للأذن، وهو من البحور المناسبة لموضوع الرثاء بما فيه من انفعال نفسي يرتبط بالحزن والشجن.³³

وقد ألجأت الضرورة الشعرية أبا فراس إلى مخالفة قواعد اللغة في أكثر من مرة، ومن ذلك أنه أشبع كسرة تاء الفاعل المتحركة للمؤنثة ياءً في فعلين، هما: (أجرتيه) و(أغثتیه)، وذلك بقصد أن يكسب ساكناً في التفعيلة: (مفاعلتن)، وإشباع الكسرة في مثل ذلك حسنٌ مُستساغٌ في الضرورة، وقد ورد في شعر العرب ونثرهم مثله، وينكر الدكتور رمضان عبد التواب أمثلة عنه في كتابه: "المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث العلمي"، فيقول: ((غير أننا لا نعدم في الشعر والنثر القديم، أمثلة من الكسرة الطويلة، مع المخاطبة المؤنثة، كما في قول الشاعر:

رَمَيْتِيهِ فَأَقْصَدْتُ وَمَا أَخْطَأْتُ الرَّيْمِيَّةَ³⁴

كما ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: "أعصرتيه؟" (...))³⁵

ث - التَّرْصِيعُ:

وهو أن تُسَجَّعَ الكلمات ضمن البيت الواحد، ومن ذلك قوله: (إِذَا ابْنُكَ سَارَ فِي بَرٍّ وَبِحْرِ) وقوله: (وقد دُفَّت الرزايا والمنايا)، فالترصيع هنا في كلمتي (بِرٍّ) و(بحرٍ)، وبين (الرزايا) و(المنايا)، ولا شك في أن ذلك من الجماليات الإيقاعية التي تكسب النصَّ جرساً مميزاً بما فيه من تكرار للفواصل وتناسب وانسجام.

33 ينظر: أنيس، إبراهيم. موسيقى الشعر. الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو، مصر 1952 م، ص 175-176.

34 ينظر: البغدادي. خزنة الأدب ولُبُّ لباب لسان العرب. الطبعة الرابعة، الجزء الخامس، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م، ص: 268.

35 عبد التواب، رمضان. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث العلمي. الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، تاريخ النشر غير مذكور، ص: 279-280، وذلك في حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي نصه: حُدَّتْنَا حَسَنٌ، حُدَّتْنَا ابْنُ لَيْبِغَةَ، حُدَّتْنَا أَبُو الرَّبِيعِ، عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ أُمَّ مَالِكِ الْبُهَزِيَّةَ كَانَتْ تُهْدِي فِي عَكَّةَ لَهَا سَمْنًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيَّنَّا بَنُوها يَسْأَلُونَهَا الْإِدَامَ، وَنَيْسَ عِنْدَهَا شَيْءٌ، فَعَمَدَتْ إِلَى عَكَّتَيْهَا الَّتِي كَانَتْ تُهْدِي فِيهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَتْ فِيهَا سَمْنًا، فَمَا زَالَ يَدُومُ لَهَا أَنْ يَبْيِهَا حَتَّى عَصْرَتْهُ، وَأَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "أَعَصْرْتِيهِ؟" قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: "لَوْ تَرَكَتِيهِ مَا زَالَ ذَلِكَ لَكَ مُقِيمًا"، ابن الجوزري. جامع المسانيد. الطبعة الأولى، الجزء الثاني، تحقيق: علي حسين البواب، مكتبة الرشد، الرياض، 2005 م، ص 134.

ج- التكرار:

وقد عمد أبو فراس إلى تكرار تراكيب بعينها تكراراً لفظياً ومعنوياً، وغالباً ما يراد من التكرار توكيد الكلام وتقويته وتقرير الحالة وهو ما يُسمى بالتكرار البياني³⁶، والتكرار علاوة على ما يؤديه من وظائف معنوية ودلالية مرتبطة بشكل أو بآخر بالحالة النفسية للشاعر، فإنه يكسب بناء القصيدة شيئاً من التلاحم والتماسك، ويضفي عليها نمطاً إيقاعياً محبباً، ومن أمثلته في القصيدة، أيا أمّ الأسير: (أربع مرات)، سفاكٍ غيبت: (ثلاث مرات)، ليبيك كَلْ ... (أربع مرات)، أيا أمّاه كم ... (ثلاث مرات)، بالإضافة إلى تكرار بعض أسماء الاستفهام، في:

إلى مَنْ أَشْتَكِي؟ وَمَنْ أَنَا جِي؟

بِأَيِّ دُعَاءٍ ...؟ وَبِأَيِّ ضِيَاءٍ ...؟

وَبِمَنْ يُسْتَدْفَعُ ...؟ وَبِمَنْ يُسْتَفْتَحُ ...؟

ح- الطباق:

يُعرَفُ الطَّبَاقُ أو النِّصَادُ على أَنَّهُ الجَمْعُ بَيْنَ ضِدَّيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ، كَالإِبْرَادِ وَالإِصْدَارِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَالسَّوَادِ وَالْبِياضِ³⁷، وهو من المحسنات البديعية المعنوية التي تُعطي الكلام إيقاعاً داخلياً خاصاً بما فيه من موازنة بين الكلمة وضدها، وقد وردَ في قصيدة أبي فراس عدّة مرات من ذلك: (لا يُقِيمُ ولا يَسِيرُ)، (وَبِرٍّ وَبِحِرٍّ)، (وليل وفجر)، (وغاب وحضور).

رابعاً- البناء الفني:

وظَّف أبو فراس جملة من الصور البيانية في قصيدته توظيفاً حسناً، أكسب القصيدة قيمة فنية وجمالية، وفي الآتي تفصيل ذلك:

أ- التشبيه:

في القصيدة تشبيه بليغ إضافي واحد، هو: (ضياء وجهي)، في حديثه عن وجه أمه، وهذا النوع من التشبيه رقيق بليغ، إذ حذف في الأداة وجه الشبه، وأضيف المشبه به إلى المشبه، وقد أراد أبو فراس من استخدامه أن يُبين ما لأمه من آثار إيجابية عظيمة في حياته، فكان وجه أمه سراج يُنير درب حياته.

36 يُنظر: الملائكة، نازك. فضايا الشعر المعاصر. الطبعة الثالثة، منشورات مكتبة النهضة، مصر، 1967 م، ص: 246.

37 النويري، شهاب الدين. نهاية الأرب في فنون الأدب. الطبعة الأولى، الجزء السابع، دار الكتب والوثائق المصرية، القاهرة، 1423 هـ، ص 100-101.

ب- الاستعارة:

ورد في النص عدد من الاستعارات، وكلها استعارات مكنية، هي:

(دُقَّتِ الرزايا والمنايا): إذ عمَد أبو فراسٍ في ذلك إلى التجسيد أو التجسيم فجَعَلَ الرزايا والمنايا، وهما أمران معنويان، مما يُدرك بحاسة الذوق، وتفصيل ذلك أن حذف الشاعر المشبّه به وهو الطّعام أو الشّراب وكَنَى عنه بشيء من لوازمه وهو حاسةُ الذوق أو التذوّق، ولاشك في أنّ ذلك ساهم في تقوية المعنى وأكسبه قدرة تأثيرية أكبر، علاوة على ما في الصورة ذاتها من مبالغة شعرية تسعى إلى إبراز ما عانتَه الأمُّ من مشقّاتٍ ومصائبٍ بعيداً عن ابنها، ومثل ذلك (ضاقَت بما فيها الصُدور).

(لبيك كل يوم...)، (ولبيك كل ليل...): إذ جعل اليوم والليل يبكيان وكأنهما عينُ إنسان، أو الإنسان ذاته، ولعل ما في الصورتين من تشخيص جميل يترك في النفس أبلغ الأثر، ويعبر عن حجم المصيبة أبلغ تعبير، ومثل ذلك أيضاً (غيثٌ تحير) و(سرٌّ... مات).

ت- الكناية:

تُعرّف الكناية على أنّها: "لفظٌ أُطلق وأريد به لارُ مَعناه، مع جواز إرادة ذلك المعنى"³⁸، ففي الكناية يُدكّر الكلام على سبيل الحقيقة ويُراد به معنى مرتبطٌ بذلك الكلام، وقد أورد أبو فراس كنابيتين في قصيدته، الأولى في قوله: (حرامٌ أن يبيتَ قريزَ عينٍ): فبات قريزَ العين كنايةً عن راحة البال والطمأنينة، وقد حرّم على نفسه ذلك وأمه في الآن ذاته تُعاني شظف الحياة، وقد وردت تلك الكناية في القرآن الكريم في أكثر من موضع، ومن ذلك قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِمَنْتَقِينَ إِمَامًا)) [الفرقان: 74]، والثانية في قوله: (وما في العظم ريز) وهي كناية عن الإرهاق والضعف الجسدي اللذين عانت منهما أمه بفعل تقادم الزمان والشيخوخة، ولا شك في أنّ استخدام الكناية عند أبي فراس استخدامٌ موفقٌ؛ فقد أوماً إلى المعنى دون تصريح، وأوحى بالفكرة بعيداً عن التقرير، وهو ما يُرتجى في الأدب عامةً وفي الشعر خاصةً.

نتائج البحث:

1. قدّم أبو فراس نصّاً شعريّاً رثائياً كان وليدَ تجربة وجدانية إنسانية حقيقية، فابتعد فيه عن التكلّف

والتملُّق والتزلف.

38 العتيق، عبد العزيز. علم البيان. دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982 م، ص: 203.

2. استطاع أبو فراس أن يتناول موضوع الرثاء ببراعة واقتدار، معبراً عن مشاعر صادقة، وأحاسيس مرهفة، ونجح في أن يشارك القارئ مشاعر ألمه وحزنه، وبذلك أدركت رسالته الوجدانيّة مبتغاهاً.
3. تنوّعت أفكارُ النصّ بشكلٍ لبيّ غرض الرثاء، من دُعاءٍ بالسُّقيا، وتَقجُّعٍ ووصفٍ لمشاعر الحُزن والأسى، وذكرٍ لمناقبِ الفقيده وصفاتها الحسنه، بالإضافة إلى التَّصبُّرِ والتَّسليّ في ختام القصيدة.
4. تنوّع المعجم اللغويّ للشاعر بشكلٍ وقيّ الموضوع حقّه، واستخدم ألفاظاً تلائم موضوع القصيدة، كما كان مُوقفاً في توظيفه للضمائر والتراكيب بشكلٍ ينسجم مع ظروفه النفسيّة.
5. إيقاعياً، نظّم الشاعر قصيدته نظماً موسيقياً منسجماً مع الحالة الشعوريّة والنفسيّة على المستويين الداخلي والخارجي.
6. فنياً، وعلى الرغم من قِلّة نزوع الشاعر إلى التّصوير، إلا أنّه استطاع أن يُوظف صورته توظيفاً جماليّاً حسنّاً زاد من قوّة التأثير في المتلقّي، وعَبّر عن الحالة الشعوريّة خيرَ تعبيرٍ.

مصادر البحث ومراجعته:

القرآن الكريم.

أنيس، إبراهيم. موسيقى الشعر. الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو، مصر 1952 م.

البغداديّ. خزائن الأدب ولبّ لباب لسان العرب. الطبعة الرابعة، الجزء الخامس، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997 م.

بطرس، أنطونيوس. الأدب (تعريفه، أنواعه، مذهبته)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2005 م.

TOPRAK, M. Faruk. "Arap Şiirinde Rumiyyat". *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1999, C. 39, sayı (1-2).

التّعاليبي، أبو منصور. بيتمة الدهر في محاسن أهل العصر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م.

ابن الجوزيّ. جامع المسانيد. الطبعة الأولى، الجزء الثاني، تحقيق: علي حسين البواب، مكتبة الرشد، الرياض، 2005م.

- ديوان أبي فراس الحمداني. الطبعة الثانية، شرح: خليل الدويهي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 م.
- ديوان أبي فراس الحمداني، تحقيق: الذهان، سامي، الجزء الثاني، حقوق الطباعة والنشر للمؤلف، بيروت، 1944 م.
- ديوان النابغة الذبياني، الطبعة الثالثة، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996 م.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. الطبعة الخامسة عشرة، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، بيروت 2002 م.
- السودي، نجيب علي عبد الله. الدلالة الإيحائية لصفة الصوت في النصّ القرآني. مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة العلوم والتكنولوجيا، العدد 36/، مارس، اليمن، 2013 م.
- الشافعي، أبو محمد الطيب. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر. الطبعة الأولى، الجزء الثالث، دار المنهاج، جدة، 2008 م.
- ضيف، شوقي. تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات الشام). الطبعة الأولى، الجزء السادس والعاشر، دار المعارف، مصر، 1960 م.
- ضيف، شوقي. الرثاء. الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1955 م.
- عبد التواب، رمضان. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث العلمي. الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، تاريخ النشر غير مذكور.
- العتيق، عبد العزيز. علم البيان. دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982 م.
- القيرواني، ابن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. الطبعة الخامسة، الجزء الثاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، 1981 م.
- الملائكة، نازك. قضايا الشعر المعاصر. الطبعة الثالثة، منشورات مكتبة النهضة، مصر، 1967 م.
- ابن منظور، الإفريقي: لسان العرب. دار صادر، بيروت 1955 م.
- النويري، شهاب الدين. نهاية الأرب في فنون الأدب. الطبعة الأولى، الجزء السابع، دار الكتب والوثائق المصرية، القاهرة، 1423 هـ.

معايير الصُّرورة الشَّعْرِيَّة وتوجيهها النَّحْوِي في كتاب "أوضح المسالك

إلى ألفية ابن مالك" لابن هشام الأنصاري

Hafel ALYOUNES*

Ibn Hişâm eL-Ensârî'nin Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik Adlı Eserinde Şiirde Dil Sapmalarının Ölçütleri ve Gramatik Açıdan İncelenmesi

Öz

Şiirde "zarûret" (dil sapmaları) problemiyle yakından ilgilenmişlerdir. Bahse konu problemle ilgili pek çok görüş bulunmaktadır. Bu çerçevede kimi alimler, şairin zorunlu olarak gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakmaksızın şiirdeki tüm dil sapmaların zarûret diye adlandırılacağı yönünde bir görüş benimsemiş, kimi alimler ise bunu şairin başkaca bir seçeneğinin bulunmadığı zorunlu durumlardaki kullanımlarıyla sınırlandırmıştır.

Şiirde zarûret probleminin pek çok türevi bulunmaktadır. Bu çalışmada söz konusu problem, es-Sîrâfî tarafından temelleri atılarak zaruret meselesiyle bütünleşen ve zaruretin dilsel formunun ve yorumun bina edildiği dilbilimsel ölçütler doğrultusunda İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik adlı eseri üzerinden ele alınmıştır. Bu arada İbn Hişâm'ın diğer eserlerinde serdettiği görüşlere ve nahiv literatüründeki temel metinlere atıfla, alimlerin, dilin ve sözdizimin sıhhatiyle ilgili görüşlerine dair açıklamalar yapılmıştır. Diğer yandan zarûret olgusunun doğuşu, gelişimi ve önde gelen dilcilerin konuyla ilgili görüşleri incelenecek, ardından İbn Hişâm'ın şiirle istişhatlarında açıklamış olduğu zaruret ölçütlerine yer verilmiştir. Onun örnekleme kabilinden kullanmış olduğu şiirler bu çalışmanın metoduna uygun olarak zarûrâtü'z-ziyâde, zarûrâtü'l-hazf, zarûrâtü't-takdîm ve't-te'hîr ve zarûrâtü'l-ibdâl şeklinde taksim edilmiştir. Çalışmada temel kaynaklardaki bilgi malzemesinin bir araya getirilip incelenmesi ve alimlerin görüşlerinin detaylandırılarak analiz edilmesi esasına dayanan kronolojik ve deskriptif bir yöntem takip edilmiştir. Çalışmanın ulaştığı önemli bulgular sonuç bölümünde zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Grameri, Şiir, Gramatik İnceleme, Zaruret, İbn Hişam.

The Standards and Syntactic Orienting of Poetic Necessity In the Book "Awdahulmasalik ila Alfiyti Ibni Malik" by Ibni Hisham Al-Ansari

* Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, hafel@selcuk.edu.tr, orcid.org/0000-0002-8125-2298, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 09.01.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 24.02.2020, Published/Yayın Tarihi: 18.03.2020.

Abstract

The early grammarians paid much attention to the issue of poetic necessity, so some of them have applied it to everything that came in poetry, whether or not the poet had it, others said that it is what the poet is obliged to do.

As the question of necessity has many forms, so the researcher chose to search for at Ibn Hisham al-Ansari (761 H) in his book "Awdahulmasalik ila Alfiati Ibn Malik," according to the grammatical criteria to which the Serafi originated. These criteria determine the necessity, and its formulas and guidance. The researcher used the opinions of Ibn Hisham, which he mentioned in his other books, and what also noted in the grammar references. He investigated emergence of the necessity, and views of the most prominent grammarians till reaching to the opinion of Ibn Hisham, which he showed in his poetic examples which classified to extra, deletion, precedence and delay, and substitution's necessities.

He has followed in this research the descriptive historical approach, which depend on the collecting scientific material from its original sources, analysing them, and detailing statements of the grammarians according to their deaths. The study was then ended with the prominent findings.

Keywords: Arabic Syntax, Poem, Syntactic Orienting, Necessity, Ibn Hisham.

ملخص

اهتم النحويون بمسألة الضرورة اهتماماً بالغاً، فذهب فريق إلى إطلاقها على كل ما جاء في الشعر سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لم يكن، وفريق آخر قال إنها ما يضطر الشاعر إليه اضطراراً؛ فلا تكون له مندوحة عنه، وحينما كانت مسألة الضرورة متشعبة؛ اختار الباحث تناولها عند ابن هشام الأنصاري (761هـ) في سفره "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك"؛ وفق المعايير النحوية التي أضل لها السيرافي، وبها تتحدد الضرورة، ويتأسس عليها صيغها وتوجيهها، واستعان الباحث بأراء ابن هشام التي بنى فيها مصنفاته الأخرى، وما رصده في أمثاب مصنفات النحو، بعد أن رصد ولادة الضرورة ونشأتها، وأراء أبرز النحاة وصولاً إلى معاييرها لدى ابن هشام التي بنى فيها في شواهد الشعرية. وجاء التمثيل بها وفق منهج البحث موزعة إلى: ضرائر الزيادة، وضرائر الحذف، وضرائر التقديم والتأخير، وضرائر الإبدال، وقد توصل الباحث المنهج الوصفي التاريخي الذي يعتمد على جمع المادة العلمية من مظانها الأصلية، وتحليلها، وتفصيل أقوال النحاة فيها، ثم ختم البحث بأبرز النتائج.

الكلمات الدالة: النحو العربي، الشعر، التوجيه النحوي، الضرورة، ابن هشام.

مُقَدِّمَةٌ

تتميز لغة الشعر بخصائص فنيّة وجوانب انفعالية ليست في لغة النثر التي لم تساعد النُحاة بالقدر الكافي على تعقيد اللغة، ولا شكّ في أنّ التفكير النُحويّ ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعر من حيث صلاحيته لتعقيد اللُغة وبتّ أسسها، "فللشعر لغةٌ خاصّةٌ تتصل بأساليب العربية وأبنيّتها، ولعلّ شيئاً من الكلم القديم ألصق بالشعر منه بسائر الأدب المنثور".¹ واتكاء على هذا؛ غدا الشاهد الشعري لدى النحاة، منبعاً ثراً للاستشهاد والبناء عليه، غير أنّ كثيراً من الشعراء كانوا يخرجون عن القاعدة النُحويّة، إلى مخالفةٍ ناجمةٍ عن رغبةٍ منهم في المحافظة على المعنى الذي يجول في خاطرهم دون غيره، أو على الوزن، أو على القافية، وهو ما يسمى "الصُرورة" التي عُدّ القولُ بها فنّاً يعيّر عن وعي النُحاة في تمييز لغة الشّعر من لغة النثر من حيث ثراؤها واتساعها، وإدراك ماهية الصنعة الشعريّة التي تأذن للشاعر بما لا تأذن به للتأثر. ثم ما لبثت الصُرورة أن أضحت مصطلحاً يطلق على عدد من الظواهر اللُغوية المختلفة؛ نظّم فهُم المخالفات في أشعار المتقدمين الذين احتجّ بشعرهم في تأسيس اللُغة والبناء عليها.

1. نشأة الصُرورة

الرّاجح أنّ الصُرورة وُلدت في أحضان الدّرس النُحوي، وفق ما عناه سيبويه (180هـ) إلى ابن أبي إسحق الحضرمي (117هـ)؛ إذ قال: "لو قلت: إيّاك الأسد، تريد: من الأسد، لم يجز كما جاز في أنّ... زعموا أنّ ابن أبي إسحق أجاز هذا في بيتٍ من شعرٍ: 2 [من الطويل]

وإيّاك إيّاك المرء فإيّه
إلى الشّرّ دعاءً وللشّرّ جالبٌ.³

وقد فهم النُحاة من كلام الحضرمي، أنّ هذا الأسلوب معقود بالضرورة، ومقصور عليها.⁴

لكن نُمّة من يخالف هذا المذهب يقول إن بعض مباحث كتاب سيبويه تدخل في علم التجويد... وبعضها الآخر يتصل اتصالاً وثيقاً بقرص الشّعر ونقده؛ في إشارة إلى باب ما يحتمل الشّعر،⁵ فهي دخيلة على النحو، وإن كانت

¹ إبراهيم السامرائي، في لغة الشعر (عمان: دار الفكر)، 7.

² للفضل بن عبد الرحمن القرشي، قاله لابنه القاسم.

انظر: عبد القادر بن عمرو البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسن العرب، الطبعة 4، تج. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م)، 3: 63.

³ أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، الطبعة 3، تج. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 1: 279.

⁴ محمد عبدو فلفل، اللغة الشعرية عند النحاة، الطبعة 1 (عمان: دار جرير، 2007م)، 92.

⁵ علي النجدي ناصيف، سيبويه إمام النحاة، الطبعة 2 (القاهرة: عالم الكتب)، 197.

تفيد دارس الآداب العربية والتراث اللغوي؛ وأن ما فيه من حديث عن ضرورات الشعر، مما لا يجوز في الكلام، من صرف ما لا ينصرف، وحذف ما لا يحذف، وفك ما أصله الإدغام؛ مما يتصل بالنقد الأدبي، أكثر من اتصاله بالنحو.⁶

ولعل الذي يدفع إلى مثل هذا الفهم؛ هو اللبس في أن البحث في الصرائر ميدانه الشعر الذي ارتبط النظر في متونه بالنقد؛ والنقد كما هو معروف علم ينظر إلى جمالية التراكيب، ومستوى بنائها الفني، وهي مرحلة تلي البحث النحوي الذي يعنى بصحة التركيب وسلامته، فلا يمكن للناقد الأدبي أن يتذوق جمالية الشعر، ما لم يكن بناؤه النحوي سليماً وفق التقعيد الذي درج عليه النحاة.

ثمّ نما هذا المصطلح واتضحت معالمه عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ) الذي رأى أن "الشعراء أمراء الكلام بصرفونه أئى شأوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم، من إطلاق المعنى وتقييده، ومن تصريف اللفظ وتقييده، ومدّ المقصور وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كَلَّت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه".⁷

وطبيعي -والحال هذه في قول الخليل -أن يكون للشعراء قدرة على تطويع الأبنية، وفق معانيهم الفنية، وتسخير طاقات اللغة وفق إراداته، وفي هذا إقرار بابتعاد مفهوم الضرورة لديه عن الإلجاء والاضطرار، وعليه يتخذ الشاعر فيها وفق مذهبه الشعري، لا مضطراً ولا ملجأً.

2. آراء العلماء في الضرورة وموقف ابن هشام منها

يعرض الباحث آراء المبرزين من النحاة الذين عرضوا لمصطلح "الضرورة"؛ لما في ذلك من أهمية في تحديد موقع رأي ابن هشام من تلك الآراء، وقد انقسموا إلى فريقين؛ فريق رأى أن الضرورة ما ليس للشاعر عنه مندوحة، وفريق آخر رأى أنها ما جاء في الشعر سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لم يكن.

2.1. الضرورة عند سيبويه وابن مالك

لم يصرح سيبويه بتعريف محدّد للضرورة في سفره الصّخّم، وإنما عنى له بإشارات وتلميحات تؤدي إلى معناه من دون التصريح به، وقد اضطربت آراء شراح "الكتاب" في مفهوم الضرورة لديه، فمن قائل إن الضرورة عند سيبويه ما

⁶ عبد الرحمن السيد، مدرسة البصرة النحوية، الطبعة 1. (دار المعارف)، 551.

⁷ حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأبداء، الطبعة 3، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة (تونس: الدار العربية للكتاب، 2003م)، 127.

ليس للشاعر عنه مندوحة؛⁸ ومن قائل إنَّ الصُّرورة عنده ما يلجأ إليه الشاعر عند الحاجة، سواء أكان له مندوحة أم لم يكن.⁹

وقد عقد بابًا في ناصية سفره وسَمَّه "باب ما يحتمل الشَّعر"؛ يقول فيه: "اعلم أنه يجوز في الشَّعر ما لا يجوز في الكلام، من صرف ما لا ينصرف، يشبهونه بما ينصرف من الأسماء، لأنها أسماء كما أنها أسماء، وحذف ما لا يحذف، يشبهونه بما قد حذف واستعمل محذوفًا".¹⁰

ومن شواهد في الفصل بالجار والمجرور بين (كم) الخيرية وما أضيفت إليه؛ قول الشَّاعر:¹¹ [من الرُّملا]

كَمْ بِجُودٍ مُقْرِفٍ نَالَ الْعُلَا
وَكَرِيمٍ، بُخْلُهُ قَدْ وَضَعَهُ

فقد أوضح أنه يجوز في (مُقْرِفٍ) الجرُّ، والرَّفْعُ، والنَّصَبُ، وذكر توجيه هذه الأوجه، فالرَّفْعُ على جعل (كَمْ) ظرفًا، ويكون لتكثير المَرَّات، وترفع (مقرف) بالابتداء وما بعده خير، والتقدير: كم مرة مقرف نال العُلَا؛ والنَّصَبُ على التمييز، لقبح الفصل بينه وبين (كم)، وأما الجرُّ فعلى أنه أجاز الفصل بين (كم) وما عملت فيه ضرورة، وموضع (كم) في الموضوعين رفع بالابتداء، والتقدير: كثيرٌ من المقرفين نال العُلَا بجود، ويجري على (كريم) ما جرى على (مُقْرِفٍ).

إن؛ أجاز سيبويه الجرُّ في البيت للضرورة، مع سهولة الفرار من هذه الضرورة بالرفع أو النصب، وفي هذا إقرار بأن لا مندوحة للشاعر عن الوقوع فيها.¹² وكذا عرض في مواضع عدة لمسائل الصُّرورة،¹³ بعضها يوحي بأنَّ الضرورة ما ليس للشاعر عنه مندوحة، كقوله: "ولا يحسن في الكلام أن يجعل الفعل مَبْنِيًّا على الاسم، ولا يذكر علامة إضمار الأوَّل، حتَّى يخرج من لفظ الإعمال في الأوَّل، ومن حال بناء الاسم عليه، وتَشغله بغير الأوَّل، حتَّى يمتنع من أن يكون يَعْمَلُ فيه، ولكنه قد يجوز في الشَّعر، وهو ضعيف في الكلام، نحو قول أبي النُّجْم العجَلِي: [من الرُّجف]

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمَّ الْخِيَارِ تَدْعِي
عَلَيَّ ذُنْبًا، كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ

⁸ أبو محمد بن عبد الله الطيب القاسي، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، الطبعة 2، تج. محمود يوسف فجَّال (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية، 2002م)، 1: 368.

⁹ حسين اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية (أطروحة ماجستير)، إشراف. د. صبحي عبد الحميد (القاهرة: جامعة الأزهر، 2010م)، 7.

¹⁰ سيبويه، الكتاب، 1: 26.

¹¹ سيبويه، الكتاب، 2: 167.

¹² اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 8.

¹³ سيبويه، الكتاب، 1: 30-31، 85، 169، 134، 307. 2: 45، 206، 230، 269. 3: 8، 535، 548-549، 313، 315.

فهذا ضعيف، وهو بمنزلة في غير الشعر؛ لأنَّ النَّصَب لا يكسر البيت، ولا يُجِلُّ به تركُّ إظهار الهاء، وكأنَّه قال: "كُلُّهُ غَيْرُ مَصْنُوعٍ".¹⁴ وعليه؛ عدَّ الصَّفَّارُ الفقيه (بعد 630هـ) الضرورة عند سيبويه، أن "يجوز للشاعر ما لا يجوز له في الكلام، بشرط أن يضطرَّ إلى ذلك، ولا يجد منه بُدًّا، وأن يكون في ذلك ردُّ فرع إلى أصلٍ، أو تشبيه غير جائز بجائز".¹⁵ وهكذا؛ يمكن تحديد رأي سيبويه في ضرورة الشعر بأنَّها ما يجوز للشاعر في شعره ممَّا لا يجوز له في الكلام، بشرطين:

- أن يضطر إلى ذلك ولا يجد عنه مندوحةً.

- أن يكون في ذلك ردُّ فرع إلى أصلٍ، أو تشبيه غير جائز بجائز.

وقد وافق على هذا الفهم أبو حيان الأندلسي (745هـ) ومحمد بن الطيب الفاسي (1170هـ).¹⁶

أمَّا ابن مالك (672هـ) ففهم الضرورة بفهم سيبويه، وكانت عنده "ما ليس للشاعر عنه مندوحةً"،¹⁷ وعلى الرغم من أنَّ ابن مالك "كان أمةً لا في الاطلاع على كتب النُّحاة وأرائهم فقط، بل أيضًا في اللُّغة، وأشعار العرب التي يُستشهد بها في النُّحو، وكذلك أمةً في القراءات ورواية الحديث النَّبويِّ"¹⁸؛ على الرغم من ذلك استلَّ فريق من النُّحاة أقلامهم ووجهوا إليه نقدًا لاذعًا، دون التَّعرض لسببويه، حتَّى اتهمه أبو حيان بعدم الفهم، فقال: "لم يفهم ابن مالك معنى قول النَّحويِّين في ضرورة الشعر، فقال في غير موضع: ليس هذا البيت بضرورة؛ لأنَّ قائله متمكِّن من أن يقول كذا، ففهم أنَّ الضرورة في اصطلاحهم هي الإلجاء إلى الشَّيء، فعلى زعمه لا توجد ضرورة أصلًا؛ لأنَّه ما من ضرورة إلَّا ويمكن إزالتها، ونظم تركيب آخر غير هذا التركيب، وإنما يعنون بالضرورة أنَّ ذلك من تراكيبيهم الواقعة في الشعر خاصةً دون الكلام، ولا يعني النَّحويِّون بالضرورة أنه لا مندوحة عن النُّطق بهذا اللَّفظ، إنَّما يعنون ما ذكرناه، وإلَّا كان لا توجد ضرورة؛ لأنَّه ما من لفظٍ إلَّا ويمكن للشاعر أن يُغيِّره".¹⁹

¹⁴ سيبويه، الكتاب، 1: 85.

¹⁵ د. محمد حماسة عبد الطيف، لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، الطبعة 1 (القاهرة: دار الشروق، 1996م)، 92، نقلًا عن: شرح كتاب سيبويه للصفار الفقيه (مخطوط).

¹⁶ عبد الطيف، لغة الشعر، 92.

¹⁷ الفاسي، فيض نشر الانشراح، 1: 364؛ محمود شكوي الأوسي، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، شرحه. محمد بهجة الأثري (مصر: المكتبة السلفية، 1341هـ)، 6.

¹⁸ شوقي ضيف، المدارس النحوية، الطبعة 6 (القاهرة: دار المعارف)، 309-310.

¹⁹ الفاسي، فيض نشر الانشراح، 1: 365؛ الأوسي، الضرائر، 8.

وكذا ردُّ الشَّاطِئِي (790هـ) قول ابن مالك بأنَّ ليس للشاعر عنه مندوحة، وأبطله من وجوه، وبسط القول فيها، حتَّى ضيَّق الخِناق عليه.²⁰ ولعل ابن مالك أراد أن يفرِّق بين مصطلحي "الضَّرورة" و"الشَّدوذ"، فالضَّرورة ما ليس للشاعر عنه مندوحة، والشَّدوذ ما جاء في الشِّعر مخالفاً القاعدة، وللشاعر عنه مندوحة.

2.2. الضَّرورة عند ابن جَنِّي والجمهور

يرى ابن جَنِّي (392هـ) أنَّ الشِّعر "موضع اضطرار، وموقف اعتذار، وكثيرًا ما يُخرَفُ الكَلِمُ عن أبيته، وتُحال فيهِ المُثل عن أوضاع صيغها لأجله؛ ألا ترى قوله: [من الطويل]

أَبُوكَ عَطَاءَ أُمِّ النَّاسِ كُلِّهِمْ

يريد (عَطِيَّة) في موضع (عطاء).

و(حازوق) يصير إلى (حزاق) في قول امرأة ترثي ابنًا لها يقال له (حازوق): [من الطويل]

حِرَاقًا وَعَيْنِي كَالْحَجَاةِ مِنَ الْقَطْرِ".²¹

أَقْلِبْ طَرْفِي فِي الْفَوَارِسِ لَا أَرَى

كما أنه يرى أن لا مانع من إجازة الضَّعيف من الأساليب في ظل وجود القوي المتين منها، "فإنَّ العرب تفعل ذلك، تأنيسًا لك بإجازة الوجه الأضعف، لتصحَّ به طريقك، وتزحُب به خناقك، إذا لم تجد وجهًا غيره، فتقول: إذا أجازوا نحو هذا ومنه بَدُّ وعنه مندوحة، فما ظنك بهم إذا لم يجدوا منه بدلًا، ولا عنه مَعْدَلًا؟"²² ففي هذا سَعَة للشاعر، وفسحة لاستخدام ما يوافق مذهبه الذي يجول في خاطره.

ثم يقول: "ألا تراهم كيف يَدْخُلون تحت قبح الضَّرورة مع قدرتهم على تركها، ليعُدُّوها لوقت الحاجة إليها؟ فمن

ذلك قوله: [من الرجز]

عَلَيَّ ذُنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعْ

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمُّ الْخِيَارِ تَدَّعِي

أفلا تراه كيف دخل تحت ضرورة الرِّفَع، ولو نصب لحفظ الوزن، وحمى جانب الإعراب من الضَّعْف؟ وكذلك

قوله: [من المنسرح]

²⁰ البغدادي، خزنة الأدب، 1: 33-34؛ الألويسي، الضرائر، 6-7؛ عبد اللطيف، لغة الشعر، 95-96.

²¹ أبو الفتح عثمان بن جَنِّي، الخصائص، تج. محمد علي الثَّجَار (دار الكتب المصرية)، 3: 188.

²² ابن جَنِّي، الخصائص، 3: 60.

لَمْ تَتَلَفَّعْ بِفَضْلِ مُنْزَرِهَا دَعْدٌ وَلَمْ تُعَدِّ دَعْدُ فِي الْغَلْبِ

كذا الرواية بصرف (دعد) الأولى، ولو لم يصرّفها، لما كسر وزناً، وأمن الضرورة أو ضعف إحدى اللغتين".²³

فالشاعر عند ابن جني؛ لا يرتكب الضرورة مضطراً إليها، لضعف في أسلوبه وهلهة في تراكيبه، وإنما لقوة في طبعه وشهامة في نفسه، وسعي منه لإدراك معنى بعينه، يقول: "قمتي رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها، وانخراق الأصول بها، فاعلم أنّ ذلك على ما جثمه منه، وإن دلّ من وجهٍ على جورهِ وتَعَسُّفِهِ، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتَحْمُطِهِ"²⁴، وليس يقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختياره الوجه الناطق بفصاحته".²⁵

وهذا هو مذهب الجمهور؛²⁶ يقول أبو حيان: "لو أُعْتَبِرَ عدم المندوحة في الضرورة لم يوجد؛ إذ ما من لفظٍ أو ضرورةٍ إلا ويمكن إزالته، ونظم تركيب غيره، وإنما نعني بالضرورة أنّ ذلك من تراكيبهم المختصة بالشعر لا يقع بالنثر"،²⁷ وفي موضع آخر يكشف عن مذهبه في مسلك الضرورة، فيقول: "ولا يعني النحويون بالضرورة أنّه لا مندوحة عن النطق بهذا اللفظ، وإنما يعنون ما ذكرناه، وإلّا كان لا توجد ضرورة؛ لأنه ما من لفظٍ إلّا ويمكن للشاعر أن يغيّره".²⁸

أمّا ابن عصفور (669هـ) فيقول: "الشعر نفسه ضرورة، وإن كان يمكنه الخلاص بعبارة أخرى".²⁹

ويلتحق البغدادي (1093هـ) بركب الجمهور،³⁰ يقول: "والصحيح تفسيرها (أي الضرورة) بما وقع في الشعر دون النثر، سواء كان عنه مندوحة أو لا".³¹

2.3. موقف ابن هشام من الضرورة

أمّا ابن هشام الأنصاريّ فوافق في مذهبه جمهور النحاة، فقال: "إنّما الضرورة عبارة عما أتى في الشعر على خلاف ما عليه النثر"³² وأضاف إلى ما ذكره ابن جني - من تسويغ ارتكاب الشعراء لمركب الضرورة في الشعر، ما لهم

²³ ابن جني، الخصائص، 3: 61.

²⁴ تَحْمُطُ الغُلال: هَنَزَ وَثَأَزَ، وَتَحْمُطُ: تَكَثَّرَ؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَكْرَمِ بْنِ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ (بيروت: دار صادر)، مادة (خمط).

²⁵ ابن جني، الخصائص، 2: 392.

²⁶ الفاسي، فيض نشر الانشراح، 1: 365.

²⁷ الفاسي، فيض نشر الانشراح، 1: 365؛ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح. د. عبد الإله نيهان وآخرين (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية)، 1: 484.

²⁸ السيوطي، الأشباه والنظائر، 1: 484.

²⁹ الفاسي، فيض نشر الانشراح، 1: 365.

³⁰ البغدادي، خزنة الأديب، 3: 214.

³¹ البغدادي، خزنة الأديب، 1: 31.

³² جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، الطبعة 1، تح. د. عباس الصالحي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م)، 82.

عنه مندوحة، إرادة أن يُسهّل عليهم ارتكابه عند الاضطرار - وجهين؛ "أحدهما أن أكثر أشعارهم كانت تقع من غير روية، فقد لا يتمكّنون من تخيّر الوجه الذي لا ضرورة فيه"³³ فالشاعر في رأيه يلقي بدلوه في ميدان الشّعر دون تمحيص لهذا اللفظ أو ذاك؛ لأنّ الألفاظ تجري على لسانه متجاوزة التجاوز الذي تسمح به البنى التركيبية والتّحوية وفق معانيها اللغوية والدلالية، والوجه الآخر "أنّ الشّعر كان مظنة الضّرورة، استباحوا فيه ما لم يضطروا إليه، كما أبيع القصر في السّفر؛ لكونه مظنة المشقّة، مع أنّها قد تنتفي مع بقاء الرّخصة"³⁴ وقد توصل إلى هذا ببعض المسائل النّحوية التي رأى أنّها لم ترد إلا في الشّعر كما أسلفنا؛ كقول الشّاعر: 35: [من الكامل]

وَلَقَدْ جَنَيْتُكَ أَكْمُوا وَعَسَاقِلًا وَلَقَدْ نَهَيْتُكَ عَنْ بَنَاتِ الْأُوْبِرِ

فعرض رأيه في أثناء زده قول المبرد (286هـ) إن (ال) في (بنات الأوبر) للتعريف، محتجاً بأنّ ذلك "لم يسمع بالألف واللام إلا في الشّعر".³⁶

وكذلك أيضاً ردّ على ابن خروف (609هـ) فيما ذهب إليه أنّ (ال) في الشّاهد السّابق إنّما جيء بها للمح الصّفة مثلها في (الحسنين)؛ لأنّ (أوبير) صفة في الأصل، فقال: "يزدّه ما قدّمناه من أنّ ذلك لم يستعمل في النّثر"،³⁷ في إشارة صريحة منه إلى أن لجوء الشّاعر للتعريف كان ضرورة، وإن كان لديه مندوحة في تركه إلى غيره.

ومن المسائل التي عرض فيها ابن هشام رأيه؛ حذف الفاء الرابطة لجواب الشّروط، وحقّها الإثبات، كقول عبد الرحمن بن حسان: 38: [من البسيط]

مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا وَالشَّرَّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ

³³ الأوصاري، تخلص الشّواهد، 83.

³⁴ الأوصاري، تخلص الشّواهد، 83.

³⁵ عبد القادر بن عمرو البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، الطبعة 2، تج. عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق (دار المأمون للتراث، 1988م)، 1: 310.

(الأكمؤ) جمع (الكمء)، والجمع (الكمأة)، وتدعى (فوقاً)؛ لأنّ الأرض تقع عنها من غير أصل ولا يقل ولا شرة؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (كمأ).

(العساقيل) ضرب من الكمأة، وأصلها (عساقيل)؛ لأنّ واحدها (عسقول)، وحذفت المدة ضرورة؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (عسقل).

جنيتك: جنيت لك، أي: لقطت الكمأة وحببتك بها.

بنات أوبر: شر الكمأة، ويراد هنا أنه جاءه بخيارها، ونهاه عن أكل رديئها، وما لا خير فيه؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (وبر).

³⁶ البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، 1: 311.

³⁷ البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، 1: 312.

³⁸ الأوصاري، مغني اللبيب، 93؛ البغدادي، خزنة الأدب، 1: 452.

فالأصل أن يأتي بالفاء رابطة جواب الشرط، أي: فإله يشكرها، وقد استعني عنها للضرورة التي رآها ابن هشام في دخول (ال) الموصولية على الفعل المضارع لمشابهته لاسم المفعول؛ وهو ممّا لا يأتي إلا في الشعر، كقول ذي الخزرق الطّهوي: 39 [من الطويل]

يُقُولُ الْخَنَى وَأَبْعَضُ الْعُجْمَ نَاطِقًا إِلَى رَبِّنَا صَوْتُ الْحِمَارِ الْجِدْجَعِ

وخالف في مذهبه هذا ابن مالك الذي وافق الأخفش في دخول (ال) على الفعل المضارع في النثر، محتجًا بأنه قليلٌ ووروده، وغير مخصوص بالضرورة، لِمَتَمَكَّنَ قَائِلُهُ مِنْ أَنْ يَقُولَ: إلى ربنا صوت الحمار يُجْدَعُ، دون أن يختل وزن البيت،⁴⁰ وقد أشار البغدادي إلى رأي ابن هشام في هذا الشاهد الذي وافق فيه الجمهور، وأبطل رأي ابن مالك من وجوه وقف عندها.⁴¹

وكذلك في (إذا) التي اقتصر الجزم بها على الشعر وَحْدَهُ، كقول عبد القيس بن خِفَافٍ: 42 [من الكامل]

وَاسْتَعْنِ مَا أَعْنَاكَ رُبُّكَ بِالْغِنَى وَإِذَا تُصْبِكُ خِصَاصَةً فَتَجَمَّلِ

قال: "على أن (إذا) لا تجزم إلا في الشعر"،⁴³ وفي هذا ردُّ على ابن مالك الذي قال: "أما في الشعر فشاع الجزم بها، (أي: إذا) حتمًا على (متى)"،⁴⁴ مع أنه أورد على حكمه هذا شبهة على أنه ألمح إلى ندرة وقوعه في النثر في مثل قول النبي ﷺ لعليٍّ وفاطمة رضي الله عنهما: ((إِذَا أَخَذْتُمَا مَصَاجِعَكُمَا تَكْبِرَا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ، وَتَسْبِيحًا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتَحْمَدًا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ))،⁴⁵ فقال: "هو في النثر نادر، وفي الشعر كثير".⁴⁶

3. آراء ابن هشام في معايير الضرائر الشعرية "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك" نموذجًا

1.3 معايير الضرائر الشعرية

³⁹ الأوصاري، مغني اللبيب، 85؛ تخلص الشواهد، 153؛ البغدادي، خزنة الأدب، 1: 31؛ شرح أبيات مغني اللبيب، 1: 292.

⁴⁰ ابن مالك، جمال الدين الجبائي الأندلسي، شرح التسهيل، الطبعة 1، تج. عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (دار هجر، 1990م)، 1: 202.

⁴¹ البغدادي، خزنة الأدب، 1: 31-34.

⁴² الأوصاري، مغني اللبيب، 139.

⁴³ البغدادي، شرح أبيات المغني، 2: 223-224.

⁴⁴ ابن مالك، شرح التسهيل، 4: 82 وفيه لم يخص جزمها في الشعر، فكانت عبارته عامة: "قد يجزم ب(إذا) الاستقبالية حملًا على (متى)"، في حين أنه ربط جزمها في الشعر في المصدر الأول.

⁴⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، الطبعة 1، تج. محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ)، 5: 19، رقمه (3705).

⁴⁶ ابن مالك، جمال الدين الجبائي الأندلسي، شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، الطبعة 2، تج. د. طه محسن (مكتبة ابن تيمية، 1413هـ)، 72.

يُعَدُّ السيرافي (368هـ) من أوائل العلماء الذين صرفوا جهداً في تصنيف كتاب أفرده للضَّرورة الشَّعْرِيَّة، وأفرغ فيه فهمه الذي يتضح للقارئ البصير بأنه مضطرب فيه؛ إذ لم يضع تعريفاً ثابتاً لمصطلح "الضَّرورة" التي يراها فيما يستجاز في البَّعْر، ولا يستجاز في غيره من الكلام، فيقول: "اعلم أنَّ البَّعْر لَمَّا كان كلاماً موزوناً، تكون الزيادة فيه والنقص منه يخرج عن صحة الوزن، حتى يُجِيلَهُ عن طريق الشعر المقصود مع صحَّة معناه، أُسْتُجِيز فيه لتقويم وزنه من زيادة ونقصان وغير ذلك، ما لا يستجاز في الكلام مثله".⁴⁷

وهو في هذا يحدد موقفه من الضرورة التي سرعان ما يُدْخَلُ في عبايتها ما خالف الإعراب، ويقذف بالمعنى إلى غير ما أُريد له، فيقول: "قد يضطر (أي الشاعر) حتَّى يضع الكلام في غير موضعه الذي ينبغي أن يوضع فيه، فَيُزِيلُهُ عن قصده الذي لا يحسن في الكلام غَيْرُهُ، ويعكس الإعراب، فيجعل الفاعل مفعولاً، والمفعول فاعلاً، وأكثر ذلك فيما لا يشكله معناه"،⁴⁸ ويستشهد بقول النمر بن تُوَلِّب: ⁴⁹ [من المتقارب]

فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنْ يَخْشَاهَا فَسَوْفَ تُضَادِفُهُ أَيُّمًا
وَإِنْ أَنْتَ حَاوَلْتَ أَسْبَابَهَا فَلَا يَتَهَيَّبُكَ أَنْ تُقَدِّمًا

ثُمَّ عطف على البيتين بقوله: "أراد: فَلَا تَتَهَيَّبُهَا؛ لأن المنية لا تهَابُ أحدًا"،⁵⁰ اضطرَّ الشَّاعِرَ الوزْنَ، فجعل ضمير الفاعل (الكاف) موضع ضمير المفعول (ها)، وهذا ما يحيل المعنى إلى جهة الفساد.

ويلاحظ من عناية السيرافي بالضرورة في كتابه هذا؛ وضعه معايير نحوية تتحدَّد بها الضرورة وتتأسس عليها صيغها، ولم يكد أيَّ ممن خلفه يخرج على هذه المعايير، فالضَّرورة عند السيرافي على "سبعة أوجه، وهي: الزيادة، والنقصان والحذف، والتقديم والتأخير، والإبدال، وتغيير وجه من الإعراب إلى وجه آخر على طريق التشبيه، وتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث".⁵¹ ومن أمثلتها التي ذكرها السيرافي:

أ- الزيادة؛ كقول الفرزدق: [من الطويل]

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَا فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ نَفْيِ الدَّرَاهِيمِ تَنْقَادُ الصَّبَايِرِيفِ

⁴⁷ أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، الطبعة 1، تج. رمضان عبد التواب (بيروت: دار النهضة العربية، 1985م)، 34.

⁴⁸ السيرافي، ضرورة الشعر، 173.

⁴⁹ ديوان النمر بن تُوَلِّب، الطبعة 1، تج. محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، 2000م)، 116؛ بتقديم البيت الثاني على الأول وباختلاف يسير في الرواية.

⁵⁰ السيرافي، ضرورة الشعر، 174.

⁵¹ السيرافي، ضرورة الشعر، 34.

إذ تزيد العرب في الشعر إن اضطرت ياءً في الجمع فيما ليس حكمه الجمع بالياء.⁵²

ب- النقصان والحذف؛ كقول لبيد: [من الرمل]

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرٌ نَفَلٌ وَيَأْذِنُ اللَّهُ رَيْثِي وَعَجَلٌ⁵³

فحذف الياء في (عجلي) وتسكين ما قبلها من الضرورات الحسنة.

ج- التقديم والتأخير؛ كقول ابن مقبل: [من البسيط]

وَلَا تَهَيَّبُنِي الْمَوَامَةُ أَرْكَبَهَا إِذَا تَنَاوَحَتِ الْأَصْدَاءُ بِالسَّحْرِ

أراد: لا أتهيبُ المَوماة، فجعل المفعول فاعلاً، ممَّا يحيل المعنى.⁵⁴

د- الإبدال؛ كقول الشاعر: [من الطويل]

فَأَقْسِمُ لَوْ لَاقَى هِلَالًا وَتَحْتَهُ مِصْكَ كَذَنْبِ الرَّذْهَةِ الْمُتَأَوِّبِ

لَأَدَّأَهَا كَرْهًا وَأَصْبَحَ بَيْتُهُ لَدَيْهِ مِنَ الْإِعْوَالِ نُوحٌ مُسَلَّبٌ⁵⁵

فقد همز الألف في (أدأها)؛ لاستواء البيت ونهوضه، ولو تركها ساكنة لخرَّ وانهدم.

هـ- تغيير الإعراب على طريق التشبيه؛ كقول الشاعر: [من الوافر]

سَأَتُرْكُ مَنْزِلِي لِبَيْتِي تَمِيمٌ وَأَلْحَقُ بِالْحِجَازِ فَأَسْتَرِيحًا⁵⁶

والأصل أن يكون: فأستريح، بالرفع.

و- تأنيث الذكر؛ كقول الشاعر: [من الطويل]

وَتَشْرُقُ بِالْقَوْلِ الَّذِي قَدْ أَدَّعَتْهُ كَمَا شَرِقَتْ صَدْرُ الْقَنَاةِ مِنَ الدَّمِ⁵⁷

⁵² السيرافي، ضرورة الشعر، 73.

⁵³ السيرافي، ضرورة الشعر، 82.

⁵⁴ السيرافي، ضرورة الشعر، 174.

⁵⁵ السيرافي، ضرورة الشعر، 133.

⁵⁶ السيرافي، ضرورة الشعر، 195.

⁵⁷ السيرافي، ضرورة الشعر، 208.

والأصل فيه: كما شَرِقَ صدر القناة.

ز - تنكير المؤنث؛ كقول الشاعر: [من الطويل]

وكانَ مَجِيّ دُونَ مَنْ كُنْتُ أَنْعِي ثَلَاثَ شُحُوصٍ كَاعِتَابٍ وَمُعْصِرٍ⁵⁸

وأراد: ثلاثة.

3.2. معايير الضرائر الشعرية وتوجيهها النحوي في "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك"

يحاول الباحث هنا الوقوف على أبرز الضرائر الشعرية التي تناولها ابن هشام في كتابه "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك"؛ بهدي من المعايير التي أسس لها السيرافي، ومبيناً آراء ابن هشام في توجيه هذه الضرائر وفق ما ورد في مصنفاته الأخرى وتعليقات غيره من النحويين عليها.

3.2.1. ضرائر الزيادة

من ضرائر الزيادة التي عرض لها ابن هشام من دون أن يصرح بأنها ضرورة، وألمح إليها إلماخاً، زيادة تنوين التثنية الذي يلحق القوافي المطلقة، بحرف علة، كقول جرير: [من الولا]

أَقْلِي اللَّؤْمَ عَاذِلُ الْعَتَابِ وَقُولِي إِنْ أَصْبُتْ نَعْدُ أَصَابِنُ⁵⁹

الأصل (العتاب) و(أصابا)، فجيء بالتنوين بدلاً من الألف لتترك التثنية،⁶⁰ وهو التثنية الحاصل بأحرف الإطلاق؛ لقبولها لمد الصوت فيها، فإذا أنشدوا ولم يترنموا جاؤوا بالنون في مكانها؛⁶¹ ومن هذا التنوين الغالي، وهو اللالح للقوافي المُقَيَّدَة، كقول رؤبة بن العجاج: [من الرجز]

قَالَتْ بَنَاتُ الْعَمِّ: يَا سَلْمَى وَإِنَّ

كَانَ قَفِيرًا مُعْدَمًا، قَالَتْ: وَإِنَّ⁶²

⁵⁸ السيرافي، ضرورة الشعر، 207.

⁵⁹ ديوان جرير بن عطية الخطفي، الطبعة 3، شرح محمد بن حبيب، تح. نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف)، ج3: 813؛ أقي: التركي، والعرب تعبر عن عدم بالفتحة؛ فتقول: قَلَّ أَنْ يَفْعَلَ فَلان كذا، وتريد أنه لا يفعله أصلاً؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (قال).

⁶⁰ جمال الدين ابن هشام الأضراري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، الطبعة 3 (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 2014م)، 1: 41.

⁶¹ الأضراري، مغني اللبيب، 424.

قد أثبتته الألفس وسمى الحركة التي قبله غُلُؤًا،⁶³ وجعله ابن يعيش من نوع تنوين التَّزْنَمِ، وأنكره الرَّجَاجُ والمِيرَافِي؛ لأنه يكسر الوزن، وقالوا: "لعل الشاعر كان يريد (إِنَّ) في آخر كل بيت، فَصَغَفَ صوته بالهمزة، فَتَوَهَّم السَّامِعُ أَنَّ التَّوْنَ تنوينٌ"،⁶⁴ وهاتان النونان زيدتا في الوقف، كما زيدت نون ضَيْفَيْنِ في الوصل والوقف، وليسا من أنواع التنوين في شيء.⁶⁵

ومن حالات ضرورات الزيادة دخول (ال) الموصولية على الفعل المضارع،⁶⁶ كقول الفرزدق: [من البسيط]

مَا أَنْتَ بِالْحَكْمِ الرَّضَى حُكُومَتُهُ وَلَا الْأَصْبِلِ وَلَا ذِي الرَّأْيِ وَالْجَدَلِ⁶⁷

والأصل أنها لا تُؤْصَلُ إِلَّا بِالصَّفَةِ الصَّرِيحَةِ، والمعني بها اسم الفاعل، أو اسم المفعول، أو الصفة المشبهة،⁶⁸ وهذا مخصوص بالشعر عند جمهور البصريين؛⁶⁹ بينما أدخله ابن عقيل في باب الشذوذ، فقال: "وقد شذَّ وصل الألف واللام بالفعل المضارع".⁷⁰

ومن الضرائر الجمع بين حرف النداء والميم المشددة التي تأتي عوضًا عن حرف النداء، كقوله: [من الرجز]

إِنِّي إِذَا مَا حَدَثْتُ أَلْمَا أَقُولُ يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّا⁷¹

وقرب منه الجمع بين حرف النداء و(ال) في غير اسم الله سبحانه؛ للضرورة، كقول الشاعر: [من الكامل]

عَبَّاسُ يَا الْمَلِكِ الْمُنْتَوِّجِ وَالَّذِي عَرَفْتُ لَهُ يُبَيِّتُ الْعَلَا عَدْنَانُ⁷²

وهذا مما لا يجوز في النثر، خلافاً للبعداديين.⁷³

⁶² الأضراري، أوضح المسالك، 1: 43. والمعنى: قالت بنات عم تلك المتمنية: يا سلمى، أترضين بهذا البعل، وإن كان فقيرا معدما؟ قالت: رضيت به وإن كان فقيرا معدما.

⁶³ أي إن التون تدل على وقف المنشد في آخر البيت من دون وصل بما بعده، أما السكون من دون التون فلا يدل على وقف؛ لأنه قد يكون من وزن الشعر؛ الأضراري، مغني اللبيب، حاشية 425.

⁶⁴ الأضراري، مغني اللبيب، 425.

⁶⁵ الأضراري، أوضح المسالك، 1: 43.

⁶⁶ انظر: الأضراري، مغني اللبيب، 84؛ فيه فضل ابضاح وبيان.

⁶⁷ الحكم: القاضي بين خصمين؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (حكم).

⁶⁸ الأضراري، أوضح المسالك، 1: 131؛ تخلص الشواهد، 154.

⁶⁹ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، الطبعة 1. تح. محمد محيي الدين عبد الحميد (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2017م)، 1: 159.

⁷⁰ شرح ابن عقيل، 158.

⁷¹ الأضراري، أوضح المسالك، 2: 165.

⁷² المنتوخ: الذي ألبس التاج؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (توج).

⁷³ الأضراري، أوضح المسالك، 2: 167.

ومن ضرورات الزيادة عند ابن هشام تنوين الاسم المنادى المستحق للضمّ أو النصب، إذا اضطر الشاعر إلى

تنوينه، كقول الأَخْوص: [من الوافر]

سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطَرٌ عَلَيَّهَا وَلَيْسَ عَلَيَّكَ يَا مَطَرُ السَّلَامِ⁷⁴

القياس: يا مَطَرُ؛ لأنه مفردٌ علمٌ، واجبُ البناء على الضمّ.

وقول جرير في النّصب: [من الوافر]

أَعْبَدًا حَلَّ فِي شُعْبَى غَرِيبًا أَلْوَمًا، لَا أَبَا لَكَ وَاغْتِرَانَا؟⁷⁵

واختار الخليل وسيبويه الضمّ، وأبو عمرو بن العلاء النّصب⁷⁶ الذي وقع على المنادى النكرة غير المقصودة، وقد نصبه مع التنوين تشبيهاً له بالنكرة غير المقصودة ضرورة.

ويرى بعض النّحاة أن تنوين العلم في النداء ضرورة، وإذا كان لا بدّ منه فالأحسن في العلم أن يرفع، والنكرة المقصودة أن تنصب،⁷⁷ فما جاء به ابن هشام كان على الوجه الأحسن من رفع المفرد العلم في الأول، ونصب النكرة غير المقصودة في الثاني.

وتزاد صلة الضمير إذا كانت مضمومةً أو مكسورةً كقول رؤبة بن العجاج: [من الرجز]

وَمَهُمِهِ مُغْبِرَةٌ أَرْجَاؤُهُ كَأَنَّ لَوْنُ أَرْضِهِ سَمَاؤُهُ⁷⁸

زاد الواو في كلّ من: أَرْجَاؤُهُ، وسماؤُهُ؛ التي هي صلة الضمير المضموم في الوقف، والكثير حذفها والوقف بالسكون، يقول ابن هشام: "إذا وَقِفَ على هاءِ الضميرِ، فإن كانت مفتوحةً، ثبتت صلّتها، وهي الألف ك: رَأَيْتُهَا، وَمَرَرْتُ بِهَا، وإن كانت مضمومةً، أو مكسورةً، حذفّت صلّتها وهي الواو والياء؛ ك: رَأَيْتُهَا، وَمَرَرْتُ بِهَا، إلّا في الصّرورة؛ فيجوز إثباتها، كقول الشاعر في الكسر: [من الطويل]

⁷⁴ ديوان الأَخْوص، تح. عادل سليمان جمال (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1970م)، 189؛ الأنصاري، أوضح المسالك، 2: 146.

⁷⁵ ديوان جرير، 3: 650.

⁷⁶ الأنصاري، أوضح المسالك، 2: 165.

⁷⁷ الأنصاري، أوضح المسالك، 2: 164، وعنه في اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 54.

⁷⁸ شرح ديوان رؤبة لعالم لغوي قديم، الطبعة 1، تح. ضاحي عبد الباقي محمد ومحمود علي مكي (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2011م)، 2: 177، والبيت في: الأنصاري، مغني اللبيب، 870؛ المهمة: الصحراء الواسعة؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (مهه)، الأرجاء: الجوانب والنواحي، جمع (رجأ)؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (رجأ).

تجاوزتُ هنذا رغبةً عن قتاله إلى ملكٍ أعضو إلى صؤو ناره⁷⁹

فالقياس في لغة العرب وكلامها في مثل هذه الصلة الوقف بالإسكان.

وتزاد الهمزة في صيغة المضارع، كقول أبي حيان الفقعسي: [من مشطور الزج]

فإنه أهل لأن يؤكزما⁸⁰

فلم يحذف الهمزة من (يؤكزما) تخفيفاً، بل أتى بها على الأصل للضرورة، وهو من باب معاودة الأصول المهجورة.

ومن أشهر ضرائر الزيادة صرف ما لا ينصرف رداً إلى أصله من الصرف، وهو جائز في الأسماء كلها مطرد فيها؛ لأن الأصل في الأسماء الصرف ودخول التثوين عليها، وتُمنع من الصرف لِعَلِّ تَنخُلُها، فإذا اضطر الشاعر رداً إلى أصلها، ولم يلقِ بالأل إلى العليل، كقول امرئ القيس: [من الطويل]

ويوم دخلتُ الخدرَ خدرَ عنيّةٍ فقالت: لك الويلاتُ إنك مُرجلي⁸¹

هذا النوع كثيرٌ، حتى قيل: إن "صرف ما لا ينصرف في الشعر أكثر من أن يُحصَى"،⁸² وجاء عن الأخفش قوله: "كانها لغة الشعراء؛ لأنهم اضطروا إليه في الشعر، فجرى على ألسنتهم ذلك في الكلام".⁸³

وأجاز الكسائي والغراء هذا إلّا في: أفعل منك، وأبطل قولهما ابن عصفور.⁸⁴

ومن ضرائر زيادة الكلمة مجيء (أن) الناصبة بعد (كي)، كقول جميل بثينة: [من الطويل]

فقالت: أكل الناس أصبحت مانحاً لسانك، كيما أن تغر وتخدعا⁸⁵

⁷⁹ الأوصاري، أوضح المسالك، 2: 397.

⁸⁰ الأوصاري، أوضح المسالك، 2: 473؛ محمد عبد العزيز النجار، ضياء السالك إلى أوضح المسالك، الطبعة 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، 4:

417.

⁸¹ ديوان امرئ القيس، الطبعة 5، تج. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 11؛ الأوصاري، أوضح المسالك، 2: 245.

⁸² ابن عصفور الإشبيلي، ضرائر الشعر، الطبعة 1، تج. السيد إبراهيم محمد (دار الأندلس، 1980م)، 24.

⁸³ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 25؛ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، الطبعة 1، راجعه. سالم شمس الدين (دار الكوخ، 2004م)، 328.

⁸⁴ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 24.

⁸⁵ ديوان جميل بثينة، تج. حسين نصار (مكتبة مصر، د.ت)، 126؛ الأوصاري، أوضح المسالك، 1: 476.

فالحقُّ أنَّ (كي) تكون "بمنزلة (نن) المصدرية معنًى وعملاً، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾⁸⁶ الحدي:

²⁴، ويؤيده صحة حلول (أن) محلها، وأنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل، من ذلك قولك: جئتُك كي تُكرمني، إذا قُدِّرَت اللَّامُ قبلها، فإن لم تُقدَّر فهي تعليلية جازة، ويجب حينئذٍ إضمار (أن) بعدها، ولا تظهر (أن) بعد (كي) إلا في الصُّرورة⁸⁶.

وعليه فإن (كي) في البيت السابق حرفُ جَزٍ؛ لأنَّ اللَّامَ لم تقدر قبلها، وهي بمنزلة اللام في الدلالة على التعليل، ويجب أن تكون (أن) بعدها مضمرة إضماراً لازماً، ولا يجوز حينئذٍ إظهارها في النَّثر⁸⁷.

وقريب من هذا دخول لام التوكيد في موضع لا تدخل فيه في سعة الكلام، من مثل دخولها على الخبر المنفي، فلا يقال: إِنَّ زَيْدًا لَمَّا قَامَ⁸⁸ ونحوه قول غالب العكلي: لمن الوافر]

وَأَعْلَمُ إِنَّ تَسْلِيمًا وَتَرْكًا لَلَا مُتَّسِبَهُانِ وَلَا سَوَاءَ⁸⁹

ومن الزيادة لدى ابن هشام جوازُ مدِّ المقصور للصُّرورة، وهو محلُّ خلافٍ بين البصريين والكوفيين الذين أجازوه متمسكين بقول الشَّاعر: ⁹⁰ [من الوافر]

سَبُعُيْنِي الَّذِي أَعْنَاكَ عَنِّي فَلَا فُقْرٌ يَدُومٌ وَلَا غِنَاءُ

فمدَّ (غِنَاء) للصُّرورة، وهو مقصورٌ، وقد "منعه البصريون، وقدروا الغِنَاء في البيت مصدرًا لـ(غَانَيْتُ)، لا مصدرًا لـ(غَانَيْتُ)؛ وهو تَعَسَّفُ"⁹¹ في رأي ابن هشام الذي يميل إلى رأي الكوفيين في هذا، مخالفًا الجمهور في منعهم مدَّ المقصور، ذاهبًا ذُهوَب الكوفيين في الإجازة.

3.2.2. ضرائر الحذف

هي بابة واسعة في العربية، وتحوي حذف الجملة والكلمة والحرف والحركة.

⁸⁶ الأخصاري، مغني اللبيب، 248.

⁸⁷ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 71.

⁸⁸ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 76.

⁸⁹ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 242-243.

⁹⁰ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 346.

⁹¹ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 347.

ومن ضرائر حذف الحرف حذف نون الوقاية التي تلحق الفعل عند اتصاله بياء المتكلم للضرورة، كقول

الشاعر: لمن مشطور الرجز

إِذْ ذَهَبَ الْقَوْمُ الْكَرَامُ نُيْسِي⁹²

والقياس مجيء نون الوقاية قبل الياء، نحو قول الشاعر: لمن الطويل

تُمَلُّ النَّدَامَى مَا عَدَانِي فَإِنِّي⁹³

والأمر عينه في (عني) و(مني)، كقول الشاعر: لمن الرمل

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْهُمْ وَعَنِي لَمُنْتُ مِنْ قَيْسٍ وَلَا قَيْسُ مِنِّي⁹⁴

فتخفيف (عني) و(مني) ضرورة، والأصل إثبات نون الوقاية عند إضافتهما إلى ياء المتكلم؛ لتكون نون الوقاية

حفظاً للسكون فيما بينون؛ وإلى هذا أشار ابن مالك بقوله: لمن الرجز

و"اليتي" فشا، و"اليتي" ندرا ومَع "لعل" اعكس، وكُنْ مُحَيَّرًا

في الباقيات، واضطرارًا حَقْمًا "مَي، وَعَنِي" بعض مَنْ قَدْ مَلَفًا⁹⁵

ومن الحذف، إسقاط نون (تكن) المجزوم بسكون النون، على الرغم من أنه وليها ساكن، كقول الخنجر ابن

صخر الأسيدي: لمن الطويل

فَإِنْ لَمْ تَكِ الْمَرْأَةُ أَبْدَتْ وَسَامَةً فَقَدْ أَبْدَتْ الْمَرْأَةُ جِبْهَةً صَيِّعًا⁹⁶

قال ابن هشام: "وحمله الجماعة على الضرورة"⁹⁷ يريد بلفظ الجماعة جمهور النحاة، في حين أضاف ابن

عصفور أنها "تحذف لالتقاء الساكنين"⁹⁸ في مثل هذا الموضع.

⁹² في (نيسي) ضرورة أخرى زيادة على حذف نون الوقاية، وهي مجيء خبرها ضميرًا متصلًا، والأصل مجيئه منفصلًا؛ الأنصاري، أوضح المسالك، 1: 96.

⁹³ الأنصاري، أوضح المسالك، 1: 95.

⁹⁴ الأنصاري، أوضح المسالك، 1: 99. الأنصاري، تخلص الشواهد وتلخيص الفوائد، 106.

⁹⁵ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 1: 116.

⁹⁶ الضيغم: الأسد، ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضغم)؛ أقول: قد نظر الشاعر في المرأة فلم يرقه منظره؛ فقال: إن لم تظهر المرأة جمالاً فقد أظهرت وجه

أسد في الإقدام والشجاعة.

⁹⁷ الأنصاري، أوضح المسالك، 1: 195.

⁹⁸ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 116.

ومن ذلك الترخيم الذي "لا يكون إلا في النداء إلا أن يضطر شاعرٌ، إنما كان ذلك في النداء لكثرة في

كلامهم"،⁹⁹ وإذا ما اضطر الشاعر يجوز بشرط أن تكون الكلمة صالحة للنداء،¹⁰⁰ كقول امرئ القيس: (من الطويلا

لِنِعْمِ الْفَتَى تَعَشُو إِلَى صَوِّ نَارِهِ طَرِيفُ بُنْ مَالٍ لَيْلَةَ الْجُوعِ وَالْحَصْرِ¹⁰¹

بكسر لام (مالِك) وتوينها وحذف حرف الكاف، ولو كان على لغة من ينتظر، لم ينون؛ وقيل: "الرواية:

طريف بن مِلْ؛ بكسر الميم وتشديد اللام، فهو حينئذٍ على الأصل"،¹⁰² وقال ابن هشام: "ولا يمتنع على لغة من ينتظر

المحذوف؛ خلافاً للمبرد"¹⁰³ الذي أجاز الترخيم في غير النداء ضرورةً، بشرط أن يكون على لغة من لا ينتظر،¹⁰⁴ كقول

جرير: (من الوافر)

أَلَا أَضَحَّتْ جِبَالُكُمْ رِمَامًا وَأُضَحَّتْ مِنْكَ شَابِعَةُ أَمَامًا¹⁰⁵

فجاء أمانةً مُرَحَّمًا في غير النداء، على لغة من ينتظر، وهذا من باب الصَّرورة، ولو رَحَّمَ على لغة من لا

ينتظر؛ لقال: أَمَامُ بِالصَّمِّ، وهو رأي المبرد.

ومنه أيضاً منع الاسم المصروف من الصَّرف، وأجازة الكوفيون والأحفش والفارسي للمضطر، وأباه سائر

البصريين، واخْتَجَّ عليهم بقول الأخطل التعليلي: (من الكامل)

طَلَبَ الْأَزْرَقَ بِالْكَتَائِبِ إِذْ هَوَتْ بِشَبِيبِ غَائِلَةَ النَّفْسِ غَدُورُ¹⁰⁶

⁹⁹ سيبويه، الكتاب، 2: 239.

¹⁰⁰ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 192-193. اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 155.

¹⁰¹ ديوان امرئ القيس، 142؛ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 193؛ الخضر: شدة البرد والقز؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (خصر)، وأقول: نعم الرجل

السخي طريف بن مالك؛ يفصده الناس من بعيد مستضيئة بناره بزمن الحاجة والمسغبة عند اشتداد البرد.

¹⁰² اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 156.

¹⁰³ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 193.

¹⁰⁴ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 156؛ لغة من ينتظر أن تحذف آخر الاسم، وتدع ما قبله على ما كان عليه من الحركة والسكون نحو قولك في

(حارث): يا حار، وفي (مالك): يا مال، وفي (جعفر): يا جعف، وأما لغة من لا ينتظر فإن تحذف ما تحذف وتجعل ما بقي بعد الحذف اسماً مستقلاً قائماً بنفسه؛ كان لم تحذف منه شيئاً، نحو قولك في (حارث): يا حار، وفي (جعفر): يا جعف، وفي (أحمد): يا أحم، وفي (اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 155.

¹⁰⁵ ديوان جرير، 221؛ برواية مغايرة في الديوان؛ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 193؛ جبالكم: الجبال المعهود وأواصر الألفة؛ ابن منظور، لسان العرب،

مادة (جبل)؛ الرمام: البالية الضعيفة، جمع (رمة)، وهي القطعة البالية من الجبل؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (رمم).

¹⁰⁶ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 245؛ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 128 وفيه فضل إيضاح؛ والمعنى أن سفيان تعقب الأزارقة الخوارج

بكتائب من الجيش، حتى هزمهم، وقتل رئيسهم شبيب بن يزيد. الأزرق من الخزورية صنف من الخوارج، واحدهم (أزرق)، وحذفت التاء ضرورة، والأصل

(الأزارقة)؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (زرق).

منع شيبب من الصرف ضرورة؛ إذ ليس فيه علة إلا العلمية، والقياس صرفه، وكذلك حذف الفاء من جواب (أما) الشرطية التفصيلية التي لا تحذف إلا إذا دخلت على قولٍ قد طرَح استغناءً عنه بالمقول كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ﴾ [ال عمران: 106]؛ أي فيقال لهم: أكفرتم؟ فحذف القول استغناءً عنه بالمقول،¹⁰⁷ وفي غير هذا لا تحذف (إلا ضرورة، كقول الحارث المخزومي: [من الطويل]

فَأَمَّا الْقِتَالُ لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ وَلَكِنَّ سَيْرًا فِي عِرَاضِ الْمَوَاقِبِ¹⁰⁸

إثبات الفاء واجبٌ في البيت السابق؛ لأنَّ جواب الشرط متى كان جملةً أو فعلاً مرفوعاً لم يكن بدُّ من الفاء؛ لأنها يُؤْتَى بها إنَّلاً يُسَلِّطُ ما قبلها على ما بعدها، وعليه حذف الفاء ضرورة.¹⁰⁹

أما ضرائر حذف الحركة

فمنها تسكين الحرف المستحق للتحريك على القياس، كقول عروة بن حزام: [من الطويل]

وَحُمِلْتُ زُقْرَاتِ الضُّحَى فَأَطَقْتُهَا وَمَا لِي بِزُقْرَاتِ الْعِشِيِّ يَدَانِ¹¹⁰

سَكَّنَ فَاءَ (زُقْرَاتِ)، وَحَقَّهَا التَّحْرِيكُ بِالْفَتْحِ.

ومنها أيضاً طرح الحركة التي هي علامة إعراب الفعل المضارع المنصوب بـ(أن) المضمر، كقول ابن قيس

[الرقيات: [من العديد]

كَيْ لِبَتْضِيئِي رُقِيَّةً مَا وَعَدَدْتَنِي غَيْرَ مُخْتَلَسِ¹¹¹

فتحريك الباء بالفتحة على القياس، وقد طُرِحَتْ للضرورة.

ومن ضرائر حذف الكلمة حذف الجارِ وإبقاء عمله بلا عوضٍ منه، كقول الفرزدق: [من الطويل]

إِذَا قِيلَ أَيُّ النَّاسِ شَرُّ قَبِيلَةٍ أَشَارَتْ كَلْبٍ بِالْأَكْفِ الْأَصَابِعِ¹¹²

¹⁰⁷ الأخصاري، مغني اللبيب، 93؛ أوضح المسالك، 2: 296.

¹⁰⁸ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 297؛ مغني اللبيب، 93.

¹⁰⁹ سعد المصطفى؛ الضرورة الشعرية دراسة نحوية في شرح ابن عقيل (منشورات الألوكة على الشابكة، عدد صفحات المقال 33 صفحة، 2016م)، 21.

¹¹⁰ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 353؛ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 86.

¹¹¹ ديوان ابن قيس الرقيات، الطبعة، 1، تح. د. عزيزة فوال بابيتي (بيروت: دار الجبل، 1995م)، 127؛ الأخصاري، أوضح المسالك، 2: 250.

¹¹² الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 364.

التقدير: إلى كُليبٍ، فحذف الجار وبقي عمله، وفيه يقول ابن عصفور: "وأما نقص الكلمة، فمنه إضمار حرف

الخفض وإبقاء عمله"¹¹³ كقول ذي الإصْبَعِ العُدْوانِي:

[من البسيط]

لَاهُ ابْنُ عَمِّكَ لَا أَفْضَلْتُ فِي حَسَبِ عَنِّي، وَلَا أَنْتَ دَيَانِي فَتَحْرُونِي¹¹⁴

يريد الشاعر: لله ابْنُ عَمِّكَ، وقد يجد القارئ اضطرابًا في حكم حذف الجار وإبقاء عمله، يقول ابن هشام:

"تحذف (رَبِّ) ويبقى عملها بعد الفاء كثيرًا... وبعد الواو أكثر... وبعد (بل) قليلاً... وبدونها أقل"¹¹⁵ وفحوى رأيه أن

حذف الجار (رَبِّ) وإبقاء عمله ليس شاذًا وليس ضرورة، وإنما لا يعدو أنه أقلُّ من القليل، أي النادر، في حين نجده يحكم

بالشذوذ في سياق حرف جرٍّ آخر غير (رَبِّ) في إشارة إلى الجارِ (إلى) في البيت: "... أشارت كليب..."¹¹⁶

وأما النَّصْبُ بنزع الخافض فكثيرٌ، وجائزٌ في النَّثْرِ، نحو: شَكَرْتُ لِزَيْدٍ، فتقول: شَكَرْتُ زَيْدًا، والأكثرُ نكر اللام،

أما حذف الجارِ في الشَّعْرِ فخاصٌّ، بُني على الضَّرورة، كقول ساعدة بن جؤية الهذلي [من الكامل]

لُدُنْ بِهَرِّ الكَفِّ يَغِيْلُ مَتْنُهُ فِيهِ، كَمَا عَسَلَ الطَّرِيقَ التُّغْلُبُ¹¹⁷

والأصل أن يقول: عسل في الطريق.¹¹⁸

وكذا حذف المجزوم بـ(لم) للضرورة، كقول إبراهيم بن هرمة القرشي:¹¹⁹ [من الكامل]

احْفَظْ وَدِيْعَتَكَ الَّتِي اسْتُوْدِعْتَهَا يَوْمَ الْأَعَارِبِ إِنْ وَصَلْتَ وَإِنْ لَمْ

والتقدير: وإن لم تصل؛ حذف المجزوم بـ(لم)؛ لأنَّ التقدير كما بينا، وحكم هذا الحذف الجواز للضرورة.

¹¹³ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 144.

¹¹⁴ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 498؛ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 144؛ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 163؛ (لاه) أصله (له)؛ حذف لام الجر، واللام الأولى من لفظ الجلالة شذوذًا؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (أله).

¹¹⁵ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 511-513؛ مغني اللبيب، 192؛ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 164.

¹¹⁶ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 164.

¹¹⁷ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 365؛ لُدُنْ: لُدُنْ نَاعِمٌ؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (لن)؛ يَغِيْلُ: يضطرب ويهتز؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (عسل).

¹¹⁸ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 366؛ مغني اللبيب، 144.

¹¹⁹ الأحصاري، أوضح المسالك، 2: 275؛ مغني اللبيب، 355.

ومن الضرورات حذف ضمير المتنازع فيه غير المرفوع الفصلة، عند إعمال العامل الثاني في ذلك الضمير، وإعمال الأول في المتنازع فيه، كقول عاتكة بنت عبد المطلب:

[من مجزوه الكامل]

بِعَكاظٍ يُعِشِي النَّاطِرِينَ إِذَا هُمْ لَمَحُوا شِعَاعَهُ¹²⁰

أَعْمِلَ الفعل الأول (يُعِشِي) في المتنازع فيه (شِعَاعَهُ) على أنه فاعل له، وأَعْمِلَ الفعل الثاني (لَمَحُوا) في الضمير العائد على (شِعَاعَهُ)، وكان حقُّ هذا الضمير الإظهار، ولكن حذف للضرورة في رأي ابن هشام.

3.2.3. ضرائر التّقديم والتّأخير

يُضطر الشاعر أحياناً أن يضع كلامه في غير موضعه الذي يجب أن يكون عليه، فيزيله عن قصده الذي وُضِعَ له، والذي لا يَحْسُنُ في الكلام غيره، فيعكس الإعراب ويجعل الفاعل مفعولاً، والمفعول فاعلاً، ويؤخّر ما حَقُّه التقديم ونحوه.

ومن هذا تَقَدَّمَ الفاعل على الفعل وهو ما يمنعه البصريون ويجيزه الكوفيون ضرورة، كقول الرّبيّاء بحسب رواية

رفع "مَشْيُهَا": [من مشطور الرّجز]

ما لِلْجَمالِ مَشْيُها وَبَيْدًا

تَقَدَّمَ الفاعل (مَشْيُها) على الصفة المشبّهة (وَبَيْدًا)، وهو عند ابن هشام ضرورة.¹²¹

ومنه أيضًا تقديم الحال على صاحبه المجرور، وهو ضرورة عند ابن هشام، مخالفًا أبا عليّ الفارسي وابن جنّي وابن كيسان؛ الذين أجازوا التقديم، وتبعهم ابن مالك محتجًا بوروده في قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» [سبا: 28]، ويقول الشاعر: [من الطويل]

تَسَلَيْتُ طَرًّا عَنكُمْ بَعْدَ بَيْنِكُمْ بِيَدْرَاكُم حَتَّى كَأَنَّكُمْ عِنْدِي¹²²

¹²⁰ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 377؛ مغني اللبيب، 758؛ عكاظ: موضع بناحية مكة كانت تقام به سوق للربح في الجاهلية كل عام، تمكث شهر ذي القعدة، يتبايعون فيه، يتناشدون الشعر ويتفاخرون؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (عكظ).

¹²¹ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 311؛ مغني اللبيب، 721.

¹²² الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 443؛ تَسَلَيْتُ: تَصَبَّرْتُ وتكلفت السُّلُوان؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (سلو)؛ طَرًّا: جميعًا؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (طرر).

جاءتْ (طُرّاً) حالاً من كافِ المخاطبِ في (عنكم) المجرور محلاً بـ(عن)، فتقدم الحال على صاحبه المجرور، والحقُّ أنَّ البيتَ ضرورةً، وأنَّ (كافة) في الآية حال من الكاف، والتاء للمبالغة لا للتأنيث عند ابن هشام بخلاف ما ذهب إليه بعض النُّحاة.¹²³

ومن أحوال الحال مع عاملها ثلاث حالات؛ إحداهما أن تتأخر عن عاملها وجوباً في سبِّ مسائل، منها أن يكون العامل لفظاً مضمناً معنى الفعل من دون حروفه، نحو قوله تعالى: ﴿فَتَلَكَّ بُوْتُهُمُ خَاوِيَةً﴾ [سبا: 28]، ويستثنى من هذا (أي المضمَّن معنى الفعل) أن يكون العامل ظرفاً أو مجروراً مخبراً بهما، وحينئذٍ يجوزُ توسُّطُ الحالِ بين المخبر عنه والمخبر به، كقول الشاعر: [من الطويل]

بِنَا عَاذٌ عَوَّفٌ وَهُوَ بَادِي دِلَّةٍ لَدَيْكُمْ، فَلَمْ يَعْذَمْ وَلَاءٌ، وَلَا نَصْرًا¹²⁴

كقراءة بعضهم: ﴿مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِدُكُورِنَا﴾ [الأنعام: 139]، وقراءة: ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِبَيْمِينِهِ﴾ [الزمر: 67]، وهذا قول الأخفش وابن مالك، وذهب ابن هشام إلى أن تقدم الحال على عامله الظرف مع توسُّطه بين المخبر عنه، والمخبر به ضرورةً، مستدلاً على رأيه بأنَّ (خالِصَةً) و(مَطْوِيَّاتٍ) معمولان لصلة (ما)، ولا(قبضته)، وأنَّ (السماوات) عطف على ضمير مستتر في (قبضته)؛ لأنها بمعنى (مَغْبُوضَتِهِ)؛ لا مبتدأ؛ و(ببيمينه) معمول الحال، لا عاملها.¹²⁶

ومن ضرائر التَّقْدِيمِ، تقديم (من) ومجرورها على (أفعل) التفضيل في غير الاستهتام ضرورةً؛ كقول جرير: [من

الطويل]

إِذَا سَايَرْتُ أَسْمَاءَ يَوْمًا ظَعِينَةً فَأَسْمَاءُ مِنْ تِلْكَ الظَّعِينَةِ أَمْلَحُ¹²⁷

والأصل: فَأَسْمَاءُ أَمْلَحُ مِنْ تِلْكَ الظَّعِينَةِ.

ومنه أيضًا اتصال الفاعل المُتَقَدِّمِ بضمير يعود على المفعول المتأخر لفظاً ورتبةً، كقول الشاعر: [من الطويل]

¹²³ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكِ، 1: 443.

¹²⁴ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكِ، 1: 449؛ عَاذٌ: اعْتَصَمَ وَالتَّجَا؛ ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانِ الْعَرَبِ، مَادَّةُ (عَوَّذ).

¹²⁵ مَطْوِيَّاتٍ: جَاءَتْ حَالًا مَتَوَسِّطَةً بَيْنَ الْمَبْتَدَأِ (السَّمَاوَاتِ) وَعَامِلِهَا الظَّرْفِيِّ الْوَاقِعِ خَبْرًا؛ وَهُوَ (بِبَيْمِينِهِ) صَاحِبُ الْحَالِ الضَّمِيرِ الْمُنْتَقِلِ إِلَى الْخَبْرِ (الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ).

¹²⁶ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكِ، 1: 450؛ خَالِدُ الْأَزْهَرِيِّ، شَرْحُ التَّصْرِيحِ عَلَى التَّوَضِيحِ، الطَّبَعَةُ 1. (بِيروَت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، 2000م)، 1: 599.

¹²⁷ دِيوَانُ جَرِيرٍ، 835؛ بِاخْتِلَافٍ بَسِيطٍ فِي رِوَايَةِ الْبَيْتِ؛ الْأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكِ، 2: 73؛ شَرْحُ ابْنِ عَقِيلٍ عَلَى الْفَرَاغِيِّ ابْنِ مَالِكٍ، 3: 163؛ الْأَزْهَرِيُّ، شَرْحُ التَّصْرِيحِ، 2: 99؛ الظَّعِينَةُ: الْهُودُجُ كَانَتْ فِيهَا امْرَأَةٌ أَمْ لَمْ تَكُنْ؛ ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانِ الْعَرَبِ، مَادَّةُ (ظَعِنَ).

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيٌّ بِنَ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ، وَقَدْ فَعَلَ¹²⁸

أجازه الأخفش وابن جني والطَّوَال،¹²⁹ وابن مالك؛¹³⁰ محتجين بأن استلزام الفعل للمفعول يقوم مقام تَقْدِيمِهِ، ومنعه الجمهور لعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبةً،¹³¹ والصَّحِيح جَوَازُهُ فِي الشَّعْرِ فَقَط. ¹³²

ومن الضرائر تقديم الخبر المحصور بـ(إلا) معنى أو لفظاً، وَحَقُّهُ التَّأخِيرُ وَجُوبًا؛ فَمِنْ أَمْثَلَةِ الْمَحْصُورِ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: 112]، وَمِنْ أَمْثَلَةِ الْمَحْصُورِ لَفْظًا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: 144]، فَقَدْ تَأَخَّرَ الْخَبْرُ (نَذِيرٌ) فِي الْأُولَى، وَ(رَسُولٌ) فِي الثَّانِيَةِ، عَلَى وَفْقِ الْقَاعِدَةِ الْمَعْرُوفَةِ، وَأَمَّا قَوْلُ الْكَمِيتِ الْأَسَدِيِّ: [من الطويل]

فَيَا رَبِّ، هَلْ إِلَّا بِكَ النَّصْرُ يُرْتَجَى عَلَيَّهِمْ؟ وَهَلْ إِلَّا عَلَيْكَ الْمُعْوَلُ¹³³

فهو ضرورة على رأي ابن هشام؛ بسبب تقديم الخبر المحصور بـ(إلا) في الشطر الثاني (عليك)، ويمكن الحكم بالضرورة على ما في الأول (بك)؛ إذا أعربنا (بك) خبراً مقدماً، فالقياس: وهل النَّصْرُ يُرْتَجَى إِلَّا بِكَ، وهل الْمُعْوَلُ إِلَّا عَلَيَّكَ؟

ومنه الفصل بين المتضامنين الذي منعه بعض النحويين، وخالفهم فيه ابن هشام، ذاهباً إلى وقوعه في الكلام العادي، في ثلاث مسائل، وفي الشَّعْرِ ضرورةً، في أربع؛¹³⁴ إحداها الفصل بالأجنبي، أي معمول غيره المضاف؛ فاعلاً كان؛ كقول الأعشى: [من المنسرح]

أَنْجَبَ أَيَّامٌ وَالِدَاهُ بِهِ إِذْ نَجَلَاهُ فَيَعْمُ مَا نَجَلَا¹³⁵

فَصَلَ بَيْنَ الْمُضَافِ (أَيَّامٌ)، وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ (إِذْ نَجَلَا)، وَ(إِذْ) ظَرْفُ زَمَانٍ أُضِيفَ إِلَى أَيَّامٍ، وَجَاءَ الْفَاصِلُ بَيْنَهُمَا (وَالِدَاهُ)، أَجْنِبِيًّا لَا عِلَاقَةَ تَجْمَعُهُ بِالْمُضَافِ، وَأَصْلُ الْبَيْتِ: أَنْجَبَ وَالِدَاهُ بِهِ أَيَّامٌ إِذْ نَجَلَاهُ فَيَعْمُ مَا نَجَلَا.

¹²⁸ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكُ، 1: 331. الْبَيْتُ مَتَنَازِعٌ بَيْنَ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّوَلِيِّ وَالتَّابِعَةِ الذِّبْيَانِيِّ.

¹²⁹ الأَصْرَارِي، تَخْلِيصُ الشُّوَاهِدِ، 488.

¹³⁰ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكُ، 1: 331.

¹³¹ الأَصْرَارِي، تَخْلِيصُ الشُّوَاهِدِ، 488.

¹³² الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكُ، 1: 332؛ يَقُولُ ابْنُ هِشَامٍ: "هُوَ جَائِزٌ فِي الضَّرُورَةِ، مَمْتَعٌ فِي الْكَلَامِ؛" تَخْلِيصُ الشُّوَاهِدِ، 490.

¹³³ دِيوَانُ الْكَمِيتِ الْأَيْدِيِّ، الطَّبَعَةُ 1، تَح. مُحَمَّدُ نَبِيلُ طَرِيفِي (بَيْرُوت: دَارُ صَادِرٍ، 2000م)، 333، وَقَدْ وَجِبَ تَقْدِيمُ الْمَبْتَدَأِ وَتَأْخِيرُ الْخَبْرِ؛ لِأَنَّ الْخَبْرَ مَحْصُورٌ بـ(إلا) مَعْنَى؛ وَالتَّقْدِيرُ: مَا أَنْتَ نَذِيرٌ، وَكَذَا جَاءَ الْخَبْرُ (رَسُولٌ) مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَبْتَدَأِ وَحُكْمِهِ الْوَجُوبِ؛ لِأَنَّ الْخَبْرَ مَحْصُورٌ بـ(إلا) لَفْظًا؛ الْأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكُ، 1: 157-158.

¹³⁴ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكُ، 1: 568-569.

¹³⁵ الأَصْرَارِي، أَوْضَحَ الْمَسَالِكُ، 1: 572.

ويمكن أن يكون الفاصل مفعولاً به كقوله: لمن البسيط

تَسْقِي امْتِيَاخًا نَدَى الْمِسْوَاكِ رِيْقَتِهَا كَمَا تَصْمَنُ عَجْزُ الْمُرْنَةِ الرِّصْفُ¹³⁶

جاء (المِسْوَاكُ) وهو مفعولٌ به فاصلاً بين المضاف (ندى) والمضاف إليه (ريقتها)، ويمكن أن يكون ظرفاً،

كقول الشاعر: لمن الوافر

كَمَا حُطَّ الْكِتَابُ بِكَفِّ يَوْمًا يَهُودِيٌّ يُقَارِبُ أَوْ يُزِيلُ¹³⁷

فالظرف (يومًا) فصلٌ بين المضاف (كف) والمضاف إليه (يهودي).

أو أن يكون الفصل بفاعل المضاف، كقول الشاعر: لمن الرجز

مَا إِنْ رَأَيْتَنَا لِلهَوَى مِنْ طَيْبٍ وَلَا عَدِمْنَا قَهْرٌ وَجَدَّ صَبِّ¹³⁸

فقد فصل بين المضاف (قهر) والمضاف إليه (صب) بفاعل المضاف (وجد).

أو أن يكون الفصل بنعت المضاف، كقوله: لمن الطويل

نَجُوتٌ وَقَدْ بَلَ الْمَرَادِيُّ سَيْفُهُ مِنْ ابْنِ أَبِي شَيْخِ الْأَبَاطِحِ طَالِبِ¹³⁹

فقد فصل بصفة المضاف (شيخ الأباطح) بين المضاف (أبي) والمضاف إليه (طالب).

أو أن يكون الفصل بالنداء، كقول الشاعر: لمن الرجز

كَأَنَّ بَرْدُونَ أَبَا عِصَامٍ زَيْدٌ حِمَارٌ دُقَّ بِاللِّجَامِ¹⁴⁰

فقد فصل بالنداء (أبا عِصَامٍ) بين المضاف (بردون) وبين المضاف إليه (زيد)؛ أي: كأنَّ بردون زيد يا أبا

عصام، وما دامت هذه المسائل تختص بالتيعر وفق ابن هشام، فهي ضرورية.¹⁴¹

3.2.4. ضرائر الإبدال

¹³⁶ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 572.

¹³⁷ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 573.

¹³⁸ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 573.

¹³⁹ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 574.

¹⁴⁰ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 575.

¹⁴¹ الأخصاري، أوضح المسالك، 1: 572.

يلجأ الشاعر إلى إبدال حرف من آخر، أو كلمة من أخرى، في محل لا يبديل نحوه في النثر؛ لمعنى يريده أو تحريك ساكن، أو تسكين متحرك؛ لينهض وزن الشعر به، أو تشبيه شيء بنظير له وقياسه عليه.

ومن هذا جُزُّ الكاف -وهي من الحروف التي لا تختصُّ بجر ظاهر بعينه - للضمير، كقول العجاج: ^[من]

مشطور الرجز]

خَلَى الدَّنَابَاتِ شَمَالًا كَنَّتَا وَأُمُّ أَوْعَالِ كَهَا أَوْ أَقْرَبَا¹⁴²

وذلك لاستعمال الكاف بمعنى مثل؛ لأنها في معناها، والأصل: وَأُمُّ أَوْعَالٍ مِثْلَهَا أَوْ أَقْرَبَا.

ومن ضرائر الإبدال فصل الضمير عند إمكان اتصاله في غير موضع جواز ذلك، كقول الشاعر: ^[من البسيط]

وَمَا أَصَاحِبُ مِنْ قَوْمٍ فَأَذْكُرُهُمْ إِلَّا يَزِيدُهُمْ حُبًّا إِلَيَّ هُمْ¹⁴³

والأصل: يزيدونهم حباً إليّ، فوضع الضمير المنفصل (هُمْ) موضع المتصل (الواو)؛ للضرورة.

ومنه أيضاً وقوع الضمير المتصل موقع الضمير المنفصل، كقول الشاعر: ^[من البسيط]

وَمَا عَلَيْنَا إِذَا مَا كُنْتَ جَارَتَنَا أَنْ لَا يَجَاوِرَنَا إِلَّا كَ دَيَّارٍ¹⁴⁴

فالقِيَاسُ (إِلَّا إِلَيْكَ)، فوضع الضمير المتصل وهو الكاف موضعه، للضرورة.¹⁴⁵

ومنه تنكير المؤنث المسند إلى فاعله المضمر العائد إلى اسم مجازي، كقول عامر بن جوين الطائي: ^[من]

المقارب]

فَلَا مُزْنَةَ وَدَقَّتْ وَدَقَّتْهَا وَلَا أَرْضَ أَبْقَلٍ إِبْقَالَهَا¹⁴⁶

¹⁴² الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 479.

¹⁴³ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 88.

¹⁴⁴ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 83؛ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 262.

¹⁴⁵ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 262.

¹⁴⁶ الأحصاري، أوضح المسالك، 1: 321؛ المزنة: السحابة المحملة بالأمطار؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (مزن)؛ ودَقَّتْ: أمطرت، والودق المطر؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (ودق)؛ البقل ما نبت في بذرة لا في أرومة ثابتة؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (بقل).

فالأصل (أَبْقَلْتُ)؛ حذف التاء من الفعل الماضي المسند إلى ضمير متصل مجازي التانيث وهو ما نَبّه عليه ابن هشام،¹⁴⁷ فجعل (الأرض) مذكراً بمعنى المكان، فكأنه قال: ولا مكان أَبْقَلُ إِبْقَالَها، وهو من باب الحمل على المعنى.¹⁴⁸

ومن الباب ذاته تانيث المذكر الذي حَصَّه ابن هشام بالشعر حينما يكون الفاصل (إلاً) مع جوازه بغيرها، كقول الشاعر: [من النجز]

مَا بَرَيْتُ مِنْ رَبِيهِ وَدَمَّ فِي حَرْبِنَا إِلَّا بَنَاتُ الْعَمِّ¹⁴⁹

فالأصل أن تحذف التاء، فلا يجوز: مَا قَامَتْ إِلَّا هُنْدٌ؛ إلا في ضرورة الشعر، وإذا ما كان الفاصل بين الفعل وفاعله غير (إلا)؛ جاز فيه التذكير والتانيث، والتانيث أكثر وفق رأي ابن هشام.¹⁵⁰

ومن الضرائر إبدال حكم من حكم، كدخول (ال) على الفعل المضارع، وهي بمعنى (الذي)، كقول الفرزدق:

[من البسيط]

مَا أَنْتَ بِالْحَكَمِ النَّرْضَى حُكُومَتُهُ وَلَا الْأَصِيلِ وَلَا ذِي الرَّأْيِ وَالْجَدَلِ¹⁵¹

ألا ترى أن (ال) الداخلة على (نُرْضَى) من الأسماء الموصولة؛ لأنها بمعنى (الذي)، يريد: الذي نُرْضَى، وحكمها في الكلام ألا تدخل إلا على اسم فاعل أو اسم مفعول، إلا أنه لما اضطر جعل وصلها بالفعل بدلاً من وصلها باسم الفاعل؛¹⁵² إجراء لها في ذلك مجرى ما هي في معناه، وهو (الذي)،¹⁵³ وهذا مما أجازته الأحفش وابن مالك،¹⁵⁴

¹⁴⁷ الأوصاري، تخلص الشواهد، 482؛ مغني اللبيب، 817.

¹⁴⁸ الإشبيلي، ضرائر الشعر، 271.

¹⁴⁹ الأوصاري، أوضح المسالك، 1: 324.

¹⁵⁰ الأوصاري، أوضح المسالك، 1: 323؛ بدر الدين العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، الطبعة 1، تج. محمد علي فاخر وآخرين (القاهرة: دار السلام، 2010م)، 2: 934.

¹⁵¹ الأوصاري، أوضح المسالك، 1: 44؛ مغني اللبيب، 85؛ البغدادي، خزنة الأدب، 1: 32.

¹⁵² البغدادي، خزنة الأدب، 1: 32.

¹⁵³ اليوسف، نظرات في الضرائر الشعرية، 310.

¹⁵⁴ الأوصاري، مغني اللبيب، 85.

وبعض الكوفيين،¹⁵⁵ بينما عدّه البصريون اضطراباً؛¹⁵⁶ حتّى قال ابن السّراج وعبد القاهر الجرجانيّ والسّيرافيّ: "وهو من أفتح الصّورات".¹⁵⁷

النتيجة

يكشف لنا العرض السابق لمفهوم الضرورة الشعرية ومعاييرها وتوجيهها لدى ابن هشام عدداً من النتائج؛ تُلخص فيما يلي:

كشّف لنا البحث في آراء النحاة اختلافهم في فهم الضرورة الشعرية، فقد رأى فريقٌ منهم أنها ما ليس للشاعر عنه مندوحة؛ من مثل سيبويه وابن مالك، وفريق آخر رأى أنها ما كان للشاعر عنه مندوحة أو لم يكن، وكان هذا الأخير رأيَ الجمهور الذي وافقه ابن هشام في أثناء تعرّضه لمعايير الضرورة في مصنّفه أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، فلم يخرج من عباته، خلاً مواضعٍ قليلةٍ ندّ فيها عن مذهب الجمهور، قد يتسع لها مقال آخر، وعليه؛ فإنّ موقف ابن هشام كان ثابتاً من هذا المصطلح في مصنفاته التي تعرض لها البحث.

ولم يخف علينا فهم ابن هشام للغة الشعر وبناءه عليها في قواعد الضرورة، ووعيه في تمييز هذه اللغة من لغة النثر التي تتمتع بطاقات انفعالية وصفات ليست في الشعر.

كما كان تفسير ابن هشام للضرورة الشعرية مبنياً على قرائن نحوية وصرفية وصوتية لم تخل من محامكات عقلية وقياسية لم يتخللها الاضطراب، وهو في هذا يختلف عن غيره من النحاة الذين وقع بعضٌ منهم في الاضطراب كالسيرافي أو ابن مالك الذي نعته أبو حيان الأندلسي بعدم فهمه لهذا المصطلح. وهذا ما يبيّن عن ثقافة ابن هشام وإحاطته بكلام العرب الفصحاء؛ ونزعتة العقلية في معالجة المصطلح والوقوف على دقائقه وانتقائه لشواهد بعناية فائقة.

وأخيراً يمكن القول إن ابن هشام انطلق في معالجة مسألة الضرورة من باب معاييرها التي صنّفها السّيرافي من أجل المحافظة على المعنى سليماً، والحرص على أمن اللبس في الجملة العربية مستعيناً بما أُتّر عن العرب في كلامهم. فعرض لبعض آراء النحاة في قضايا الضرورة وأدلى بدلوها فيها معارضاً أو موافقاً من سبقه منهم، وما وصل إليه المقال من نتائج ليس غاية القول ومنتهاه، فللقارئ البصير رأيٌ يفيد المقال ويزيده نضوجاً ويقربه من هدفه.

¹⁵⁵ الأزهري، شرح التصريح، 1: 32.

¹⁵⁶ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، 1: 159.

¹⁵⁷ الأضاربي، تخلص الشواهد، 154؛ السّيرافي، ضرورة الشعر، 165.

قائمة المراجع

Abdülhamid, Muhammed Muhyiddîn. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle Naşirûn, 2017.

Abdüllatîf, Muhammed Hamâse. *Lügatü Alş'ir Dirâsetün fı Aldarûrati Alş'riyyê*. Kâhire: Dâru'ş-Şürûk, 1996.

el-Ahves. *Divânu'l-Ahves*. Thk. Âdil Süleymân Cemâl. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısıryyêti'l-Amme lî't-te'lif ve'n-neşr, 1970.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *ed-Darâ'ir ve mâ Yesûgu li'ş-Şşâ'ir dune'n-Nâsir*. Şrh: Muhammed Behcet el-Eserî. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, h. 1341.

el-Aynî, Bedrüddîn. *el-Makâsid el-Nahviyye fı :Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye*. Thk. Muhammed Alî Fahir ve diğerleri. 4 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2010.

el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Şerhu Ebyâti Mugnî'l-Lebîb*. 2. Baskı. Thk. Abdülazîz Rebâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. 8 Cilt. B.y.: Daru'l-Me'mûn lî't-Türâs, 1988.

el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Llisâni'l-'Arab*. 4. Baskı. Thk. Abdüsselâm Hârûn. 13 Cilt. B.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'ul-Müsned'üs-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah Sallâllahu Alêyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyamih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavûki'n-Necât, h. 1422.

Büseÿne, Cemîl. *Dîvanu Cemîli Büseÿne*. Thk. Hüseyin Nâssâr. B.y.: Mektebetü Mısır, t.y.

Daÿf, Şevkî. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. 6. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Meâ'rif, T.y.

Ed-Duba'î, el-Mütelemmis. *Divânu'l-Mütelemmis ed-Duba'î*. Thk. Hasan Kâmil es-Saÿrâfî. Kâhire: Ma'hadî'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1970.

el-Ensârî, Celâlüddîn İbn Hişâm. *Tahlîsü'ş-Şevâhid ve Telhîşü'l-Fevâ'id*. Thk. Abbâs Sâlihi. Beÿrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1986.

el-Ensârî, Celâlüddîn İbn Hişâm. *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 3. Baskı. 2 Cilt. Dimaşq: Dâru İbn Kesîr, 2014.

el-Ensârî, Celâlüddîn İbn Hişâm. *Muğnî'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb*. Thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.

el-Esedî, el-Kümeÿt. *Divânu'l-Kümeÿt el-Esedî*. Thk. Muhammed Nebîl et-Tarîfî. Bêyrût: Dâru Sâdır, 2000.

el-Ezherî, Hâlid b. Abdullâh. *Şerhu't-Tasrîh alâ't-Tavzîh*. Bêyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

el-Fâsî, Abû Muhammed b. Abdullâh et-Tayyib. *Feÿzu Neşri'l-Inşirâh min Tayyi Rûdi'l-Iktirâh*. 2. Baskı. Thk. Mahmûd Yûsuf Feccâl. Dubaî: Dâru'l-Buhûsi li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.

Fulful, Muhammed Abdû. *El-Luğatü's-Şi'riyye i'nde'n-Nühât*. Ammân: Dâru'l-Cerîr, 2007.

el-Galâÿini, Mustafâ. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*. Ed.: Sâlim Şemsüddîn. B.y.: Dâru'l-Kûhi li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri, 2004.

el-Hatafa, Atiyye b. Cerîr. *Divânu Atiyye b. Cerîr el-Hatafa*. 3. Baskı. Şrh. Muhammed b. Hubeÿb. Thk. Nu'mân Muhammed Emîn Taha. Kâhire: Dâru'l-Me'ârîf, t.y.

İbnü'l-Accâc, *Şerhu Divâni Ru'be İbn el-Accâc* Thk. Dâhî Abdülbâkî Muhammed, Mahmûd Ali Mekki. 3 Cilt. Kâhire: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, 2011.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, t.y.

İbn Mâlik, Cemâluddîn el-Endelusî. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Abdurrahmân Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. B.y.: Dâru'l-Hicr, 1990.

İbn Mâlik, Cemâluddîn el-Endelusî. *Şevâhidu't-Taodih ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*. 2. Baskı. Thk. Taha Muhsin. B.y.: Mektebetü İbn Teÿmiyye, h. 1413.

İbn Manzûr, Camâl el-dên Muhammed ibn Makram. *Lesân Alarab*. 15 Cilt. Baýrût: Dâr Sâder, h. 1414.

İmrü'l-Kaýs. *Dîvânu İmrü'l-Kaýs*. 5. Baskı. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

el-İşbîlî, İbn Ufûr. *Darâiru's-Şi'r*. Thk. Seyyid İbrâhîm Muhammed. B.y.: Dâru'l-Endelîs, 1980.

el-Kartâcennî, Hâzım. *Minhâcü'l-Büleğâ ve Sirâcü'l-Üdebâ*. 3. Baskı. Thk. Muhammed el-Habîb ibnü'l-Hocâ. Tûnus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 2003.

el-Mustafâ, Saîd. *Zarûratü's-Şi'riyye: Dirâsetü Nahviyye fi Şerhi İbn Akîl*. B.y.: Menşûratü'l-Elûke alâ's-Şâbike, t.y.

Nâsîf, Alî Necdî. *Sîbeveýhi Imâmu'n-Nuhât*. 2. Baskı. Kâhire: Alemü'l-Küttüb, t.y.

en-Neccâr, Muhammed Abdülazîz. *Zîyâü's-Sâlik ilâ Evzahi'l-Mesâlik*. 4 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

er-Rukayyât, Ubeýdullâh b. Kaýs. *Dîvânu Ubeýdullâh İbn Kaýs er-Rukayyât*. Thk. Azîze Fevvâl Bâbêti. Beýrût: Dâru'l-Cil, 1995.

es-Sâmerrâi, İbrâhîm. *Fî Lüğati's-Şi'r*. B.y.: Dâru'l-Fikr li'n-Neşri ve't-Tevzî', h. 1404.

es-Seyyîd, Abdurrahmân. *Medresetü'l-Basrâ en-Nahviyye*. B.y.: Dâru'l-Me'ârif, t.y.

Sîbeveýhi, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. 3. Baskı. Thk. Abdusselâm Hârûn. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd. *Zarûratü's-Şi'r*. Thk. Ramazân Abdüttevâb. Beýrût: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1985.

es-Suýûtî, Celâlüddîn. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*. Thk. Abdü'l-İlâh ve Diğerleri. 4 Cilt. Dimaşk: Matbu'âtü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, 1987.

Tûleb, en-Nemr. *Dîvânu en-Nemr İbn Tûleb*. Thk. Muhammed Nebîl et-Tarîfî. Beýrût: Dâru Sâdir, 2000.

el-Yûsuf, Hüseyin. *Nezerâtün fî'd Darâiri's-Şi'riyye*. Ed. Subhî Abdülhamîd.
B.y.: Câmiatü'l-Ezher, 2010.

Dünya Helal Zirvesi 2019 & 7. İslam İşbirliği Teşkilatı Helal Expo (28 Kasım – 1 Aralık 2019 İstanbul)

Mustafa BORAN*

Öz

28 Kasım 1 Aralık 2019 tarihleri arasında İİT (İslam İşbirliği Teşkilatı) Helal Expo Dünya Helal Zirvesinin (World Halal Summit) yedincisi İstanbul Yenikapı Avrasya Gösteri ve Sanat Merkezinde yapıldı. Bu zirvelerde her yıl bir ana tema belirlenmektedir. Bu sene tespit edilen temalar Tüm Nesiller İçin Helal: “Ailenin ve Gençliğin Önemi” “Sağlıklı Yaşam İçin Helalin Önemi” başlıkları ile belirtilmişti. Ama oturumlarda gördüğümüz kadarıyla bu temalara fazla bağlı kalmadan çoğunlukla sunucuların kendi bildiği ve hazırladığı sahalarda sunumlar yapıldı.

Dünyanın en büyük organizasyonlarından biri olarak İstanbul’da gerçekleşen Helal Expo zirvesinin 2019 yılına damgasını vurduğu ifade edildi. Zirve sonunda elde edilen bilgilere göre 94 ülkeden ziyaretçilerin geldiği, 36 ülkenin katılımcı olduğu, yerli ve yabancı 376 katılımcı firma,15000 metrekaare alanda gıdadan kozmetiğe, giyimden ilaca, baldan jelatine ürünlerinin tanıtımını gerçekleştirdi. Bu zirveye yaklaşık 5.000 yabancı 30.000 yerli olmak üzere 35.000 kişi ziyaretçi olarak geldi. Bir taraftan da hazırlanan salonda oturumlar yapıldı, 10 oturumda 67 konuşmacı sunumlarını gerçekleştirdi. 7.000’den fazla B2B ikili görüşme gerçekleştirildi. 474 hosted buyer/Ülusallararası Satın Alma Heyeti Programı yapıldı.

Dünya Helal Zirvesi 28 Kasım 2019 tarihinde sabahleyin açılış konuşmaları ile başladı. Öğleden sonra oturumlarla devam etti. Oturumlarda dünyanın dört bir tarafından gelen uzmanlar helal konusunun değişik yönlerini sunumlarında ele aldı.

Oturumlarda yapılan sunumların yüzde doksanı İngilizce olarak gerçekleşti. Aslında İslam dinine ait olan helal-haram konusu en güzel Arapça olarak ifade edilebilirdi. Ortak dil İngilizce olarak görülüyor olmalı ki, bu dil tercih edilmiş. Her ne kadar kulaktan çevirileri yapılsa bile aslına tam olarak yansıtması zordu. Fuar alanında yabancı ülkelerden gelenler olunca Arapça ve İngilizce bilmenin ne kadar gerekli olduğu anlaşılıyordu. Yapılan sunumlar daha sonra özet halinde yine İngilizce olarak bir kitapta toplanıp basılmaktadır.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mustafaboran1963@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-2345-6789, Summit Review/Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi, Received/Geliş Tarihi: 14.01.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 15.03.2020, Published/Yayım Tarihi: 18.03.2020.

Açılış konuşmalarında bu organizasyonun İslam ülkeleri arasında hem ticareti artırma konusunda ortak bir nokta bulmak, hem de ticaretin önündeki engelleri kaldırmak için bir gayret olarak algılamamız gerektiği vurgulandı. Helal Expo Başkanının "dünyanın en büyük helal organizasyonu bu organizasyon ve dünyada bir merkez olma özelliği kazandı" şeklindeki sözleri zirvenin büyüklüğünü ve önemini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Helal Zirve, İslam İşbirliği Teşkilatı, Sağlıklı Yaşam, Aile ve Gençlik.

World Halal Summit 2019 & 7th OIC Halal Expo (28 November – 01 December 2019 İstanbul)

Abstract

7th OIC (Organization of Islamic Cooperation) Halal Expo World Summit was held in İstanbul Yenikapı Eurasia Exhibiton and Art Centre between 28th of November - 1st of December 2019. At these summits, a main theme is determined every year. The themes of this year determined as Halal for All Generations: "The Importance of Family and Youth" and "The Importance of Halal for Healthy Life". However as far as we saw in sessions, presentations were mostly made in the fields presenters already knew and prepared without being too adhered to these themes. It was stated that the Halal Expo summit that took place in İstanbul as one of the biggest organizations in the world marked to the 2019. According to information obtained after the summit, 376 domestic and foreign participant company promoted products from nurture to cosmetics, from garment to medicine, from honey to gelatine in a 15000 square meter area where visitors from 94 countries came, 36 countries participated. 35.000 people, including 5.000 foreigners and 30.000 locals, came to this summit as visitors. On the other hand, sessions were held in the prepared hall, 67 speakers made presentations in 10 sessions. More than 7,000 B2B (business to business) bilateral meetings were held. 474 hosted buyer/International Procurement Committee Program was held.

The World Halal Summit started on the 28th of November 2019 with opening speeches in the morning. It continued with sessions in the afternoon. In the sessions, experts from all over the world discussed different aspects of halal issues in their presentations.

Ninety percent of the presentations made during the sessions took place in English. In fact, the issue of halal-haram, which belongs to the Islamic religion, could be best expressed in Arabic; however, the common language must have been seen as English, which language was preferred.

Even though it was interpreted through their earphones, it was difficult to accurately convey the original meaning. When there were foreigners in fairground also, it was understood that to speak Arabic and English is necessary. The presentations are then summarized and published in a book in English, likewise. In opening speeches, it was emphasized that this organization should be perceived as an aim both to find a common point in increasing trade among Islamic countries and to remove the barriers to trade. Halal Expo Chairman said "The biggest halal organization in the world has become this

organization and it has become a centre in the world." This words alone are enough to express the importance and greatness of the Summit.

Keywords: Halal Summit, Islam Cooperation Organization, Healthy Life, Family and Youth.

Giriş

28 Kasım 1 Aralık 2019 tarihleri arasında İİT (İslam İşbirliği Teşkilatı) Helal Expo Dünya Helal Zirvesinin (World Halal Summit) yedincisi İstanbul Yenikapı Avrasya Gösteri ve Sanat Merkezinde yapıldı. Bu zirvelerde her yıl bir ana tema belirlenmektedir. Bu sene tespit edilen temalar *Tüm Nesiller İçin Helal: "Ailenin ve Gençliğin Önemi"* "*Sağlıklı Yaşam İçin Helalin Önemi*" başlıkları ile belirtilmişti. Ama oturumlarda gördüğümüz kadarıyla bu temalara fazla bağlı kalmadan çoğunlukla sunucuların kendi bildiği ve hazırladığı sahalarda sunumlar yapıldı.

Dünyanın en büyük organizasyonlarından biri olarak İstanbul'da gerçekleşen Helal Expo zirvesinin 2019 yılına damgasını vurduğu ifade edildi. Zirve sonunda elde edilen bilgilere göre 94 ülkeden ziyaretçilerin geldiği, 36 ülkenin katılımcı olduğu, yerli ve yabancı 376 katılımcı firma,15000 metrekaare alanda gıdadan kozmetiğe, giyimden ilaca, baldan jelatine ürünlerinin tanıtımını gerçekleştirdi. Bu zirveye yaklaşık 5.000 yabancı 30.000 yerli olmak üzere 35.000 kişi ziyaretçi olarak geldi. Bir taraftan da hazırlanan salonda oturumlar yapıldı, 10 oturumda 67 konuşmacı sunumlarını gerçekleştirdi. 7.000'den fazla B2B ikili görüşme gerçekleştirildi. 474 hosted buyer/Uluslararası Satın Alma Heyeti Programı yapıldı.

Dünya Helal Zirvesi 28 Kasım 2019 tarihinde sabahleyin açılış konuşmaları ile başladı. Öğleden sonra oturumlarla devam etti. Oturumlarda dünyanın dört bir tarafından gelen uzmanlar helal konusunun değişik yönlerini sunumlarında ele aldı.

Oturumlarda yapılan sunumların ekseriyeti İngilizce olarak gerçekleşti. Aslında İslam dinine ait olan helal-haram konusu en güzel Arapça olarak ifade edilebilirdi. Açılış konuşmalarında bu organizasyonun İslam ülkeleri arasında hem ticareti artırma konusunda ortak bir nokta bulmak, hem de ticaretin önündeki engelleri kaldırmak için bir gayret olarak görülmesi gerektiği vurgulandı.

Yapılan oturumlar ve sunumların ana başlıklarından hareketle değerlendirilecek bazı hususlar şunlardır:

1. Standardizasyon ve Helal kalite Altyapısı ile İlgili Meseleler

Bu oturumda helal konularında OIC/SMIIC standartlarının neler olduğu üzerinde duruldu. Pakistanlı bir konuşmacı ülkelerindeki helal gıda Standartlarını uygulamadaki zorluklardan bahsetti. Aynı ürün hakkında farklı kurumların farklı standartlarının olmasının sıkıntıya sebep olduğunu söyledi. Değerlendirmelerde ülkeler arasında standart birliğinin sağlanmasının önemine vurgu yapıldı. Taylandlı konuşmacı, ülkelerinde helal standartların uygulanmaya başlamasının yirmi yılı bulduğunu ifade etti. Amerikalı bir konuşmacı nütrasötik (Hastalıkların tedavisinde veya önlenmesinde sağlığa yararları bilimsel olarak ispatlanmış, toksik olmayan, herhangi bir gıda ekstresi, hastalık riskini azaltan ve sağlık üzerinde yararlı etki gösteren besin maddeleri) ürünlerin, hastalığın tedavisinde veya hastalık riskini azaltmada yardımcı olduğu ispatlanan gıda ekstrelerinin helal standartlarına ilişkin sorunlar ve endişeler üzerinde durdu. Ayrıca hayvan yemlerindeki standartların ne olması lazım geldiğine temas edildi. Bilindiği üzere, hayvan yemleri üzerindeki tartışmalar devam etmektedir. Yemlerin zararı sebebiyle en son Almanya'da yüzbinlerce hayvanın hastalandığı, bir kısmının öldüğü, bir kısmının da devlet tarafından itlaf edildiği bilinmektedir.

2. İslami Bankacılık ve Finans

Bu oturumda İslami bankacılığın, faizsiz denen finans kurumlarının durumu ele alındı. Her ülke kendilerinde olan uygulamaları anlattı. Avustralya, Rusya gibi Müslüman olmayan ülkelerde de İslami Ekonominin yükseldiği, İslami yatırım imkânlarının oluştuğu, ama Müslüman kesimin finans kurumlarına ilgisinin yetersiz olduğu vurgulandı. Sadece Müslümanların değil, Müslüman olmayanların da bu finans kurumlarına yatırımlarının çekilmesi için çalışmak lazım geldiği üzerinde duruldu. Müslümanların farz olan zekâtlarını tam olarak vermesi durumunda muhtaç olan insanların sayısının azalacağına işaret edildi. Müslümanlar arasında yoksul kimseler olduğu gibi, ondan daha aşağıda olan aşırı yoksul kesimlerin bulunduğu dikkat çekildi. İslami finans kurumları olarak kendilerinin

aşırı yoksul kesimin biraz da olsa ihtiyaçlarını karşılamak, onları bir üst seviyeye çıkarmak için çalıştıklarını söylediler.

Modern zamanlarda rekabet yerine muavenet/yardımlaşmanın ön plana çıkması gerektiği belirtildi. İslami finans sektörü için ne gibi öngörüler ve zorluklar olduğu anlatıldı. Katılım bankaları ile ilgili tekafül sistemi, İslami mikrofinans teknolojileri, blockchain (blok zinciri, tedarik zinciri) gibi konular hakkında bilgi verildi. Güncel problemlerin çözümünde klasik fıkıh birikiminden ne şekilde istifade edilebileceği üzerinde duruldu. İslami finansa bankacılık ve sigorta sektöründen bazı örnekler gösterildi. Sonuç olarak İslami ekonomisinin yükseliş içerisinde bulunduğu, potansiyelin çok daha büyük olduğu üzerinde duruldu.

3. Helal Turizm ve Helal Yaşam Tarzı, Günlük yaşamda Helal

Bu oturumlarda helal turizmin bugün geldiği yer, helal yaşam tarzı, özellikle günlük yaşamda helaller konuları ele alındı. Dünya çapında ve Türkiye’de helal seyahat medyası konusunda bilgiler verildi. Helal seyahat sektöründe farklı tarzda şekillendirenlerin bunu nasıl yaptıkları anlatıldı. Müslüman hayat tarzına uygun olan turizmdeki ürünlere temas edildi. Helal turizmin nasıl yönetildiği üzerinde duruldu.

Müslüman seyahat sektörünün gelişmesinde gelecekte ne gibi beklentiler ve fırsatlar ortaya çıkacağı konusu tartışıldı. Turizm ve otelcilikte Müslüman dostu olan uygulamalar ve yeni gelişmeler ele alındı. Türkiyede helal turizme kimlerin rağbet ettiği anlatıldı.

Helal turizm son yıllarda üzerinde sıkça durulan bir konu olmuştur. Helal dairesinde hizmet veren oteller çoğalmıştır. Ülkemizde de bu tip oteller mevcuttur. Ancak helal turizm denince artık daha kapsamlı ve kuşatıcı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu konuda oluşturulmuş firmalar mevcuttur. Diyelim ki helal dairesinde bir ülkeye seyahat etmek istiyorsunuz. Bu konuda başından sonuna kadar her şey helal standartlara göre ayarlanıyor. Helal travel, helal gezi firmaları bunu organize ediyor. Asya’dan Avrupa’ya Afrika’dan Avustralya’ya kadar birçok kıta ve ülkeye helal seyahatler düzenleniyor. Helal balayı programları organize edilebiliyor.

Ayrıca muhafazakâr modanın uluslararası düzeydeki potansiyelinin swot analizi konusunda sunum yapıldı. Güçlü ve zayıf yönleri, fırsatları ve karşılaşılan zorlukları konusunda bilgiler verildi. Moda muhafazakâr olarak vasıflansa da bize biraz uzak bir konu olarak gözükmektedir.

Bu arada Kayseri'den gelen bir akademisyen, Müslüman atletler başta olmak üzere bütün Müslümanlar, özellikle spor yapma isteyen kimseler için muhafazakâr spor giyim tasarımı konusunda bir sunum yaptı. Burada üzerinde çalıştıkları bazı tasarımları paylaştı. Bu konuda daha çok bayanlar açısından zorluklar olduğunu söyleyip onlara yönelik tasarımlarını gösterdi. Katılımcılar bu sunumu dikkatle takip etti. Bazı dinleyiciler bayanların rahatça spor yapmasını sağlamak için onlara yönelik aletler geliştirilmesinin daha doğru olacağını dile getirdi.

Bu oturumda Konya'dan gelen bir hocamız, "Konya'da yaşayan annelerin biyolojik sıvılarında besinsel miRNA araştırması" konusunda bir sunum yaptı. Annelerin yediği içerisinde genetiği değiştirilmiş katkıları bulunan gıdaların süt ile çocuklara geçip geçmediği konusundaki araştırmasını anlattı. Sonuç olarak buna dair yeterli bulgu elde edemediklerini, daha çok araştırma yapılmasının lazım geldiğini ifade etti.

4. Helal Gıda ve İlgili Sorunlar

Bu oturumda İngiltere'den gelen bir araştırmacı, İngiltere'nin Avrupa Birliğinden ayrılmasında helal sektörü açısından ne gibi zorluklar ve fırsatlar olabileceği üzerinde durdu. Zorluk gibi görünen bazı hususların fırsata dönüşebileceğine işaret etti. Bazı sunucular genel olarak gıdada yaygın olan hilelerin helal gıdadaki durumunu ve ileride karşılaşılabilecek problemleri dile getirdi. Üretimde İslam dininin hükümlerine uyumluluk açısından beklentiler ve zorluklara temas edildi.

Zirveye İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Helal Gıda Ar-Ge Mükemmeliyet Merkezi de katıldı. Bir üniversitenin böyle bir merkez kurması dikkat çekiciydi. Bu merkezin dünyaya örnek teşkil edecek bir merkez olma gayesinde olduğu, Türkiye'de ve dünyada helal ve sağlıklı gıda ile ilgili her türlü probleme çözüm noktasında destek sağlamak amacıyla büyük bir rol üstlendiği ifade

edilmektedir. Örnek olarak her türlü taklit ve tağşişi, tavuk eti ve inek eti numunelerinde domuz DNA'sı tespiti, portakal suyu numunesinde alkol tayini, vitamin, folik asit, niyasin gibi analizleri başarıyla yaptıklarını söylemektedirler.

Merkez Müdürü olan akademisyen hocamız, hayvanların şoklanarak kesilmesinin/öldürülmesinin neden helal olmadığı, insanlık dışı bir uygulama olduğu konusunda bir sunum yaptı. Hayvan kesiminde en doğru olanın şoklama vermeden yalın olarak keskin bıçakla hayvanın nefes borusu, yemek borusu ve iki damarının kesilmesi olduğunu söyledi. Bazı Avrupa ve diğer ülkelerde hayvanlara değişik metotlarla şoklama yapıldığını, bunun hayvana eziyet olduğunu, insani olmadığını ifade etti. Videolarla yapılan yanlış ve gayri insani muameleleri, hayvanlara vurulan darbeleri ve elektrik şoklarıyla nasıl çırpındıklarını gösterdi. Bu uygulamalarda hayvanın ya öldüğünü ya da komaya girdiğini, beyin ile sinirler arasında irtibatın koptuğunu, hayvandan yeterli miktarda kan akmadığını vurguladı. Bazı izleyiciler bu devirde de bu uygulamaların olup olmadığını sorup hayretlerini izhar etti. Bazı dinleyiciler de kanatlılara da elektrik verildiğine, su kanallarından geçirip şoklama uygulandığına dikkat çekti. Bir hayli tartışılan bir sunum oldu. Etkisi oturum sonunda da devam etti.

5. Helal ve Sağlık: Helal Ecza, Kozmetik ve Deney

Helallik her yerde önemli olmaktadır. Artık sadece gıdada değil, ilaçlarda, kozmetikte helallik aranmaktadır.

Bu oturumda TÜBİTAK tarafından "Helal Gıda Ölçümleri İçin Referans Metotlar ve Referans Materyaller" konusunda bir sunum yapıldı. Gıda analizlerinde doğru sonuca ulaşmak için kullanılan metot ve aletler önemlidir. Kem alât ile kemâlât olmaz. Bazı aletler ölçümlerde istenilen sonuca ulaşmak için yeterli olmayabilmektedir. Yeni gelişmelere göre yeni tekniklere ihtiyaç duyulabiliyor. TÜBİTAK bu konularda öncülük yapmakta, gıda analiz laboratuvarlarının yaptıkları ölçümleri ölçüp değerlendirmeye çalışmaktadır.

Bu oturumda ayrıca teknik ve pazarlama açısından helal kozmetik sektöründeki gelişmeler ele alındı. Helal bitkisel kozmetik endüstrisinin Müslüman ülkelerdeki gelişmesine, bu konudaki zorluklara temas edildi.

Bu oturumda Malezyalı konuşmacılar ağırlıkta idi. Oturum başkanı da Malezyalı idi. Malezya helal sertifika konusunda İslam ülkeleri arasında öncü ve önde olan ülkelerden sayılmaktadır. Malezyalı sunucular da helal ürünlerin laboratuvarında yapılan kimyasal ölçümleri, bu ölçümlerdeki değişkenlik, geçerlilik ve doğrulama konuları üzerinde durdular. Helal kozmetik konusunda Malezya'nın deneyimlerini paylaştılar. Aşılardaki helallik üzerinde durdular. Ancak Malezya'yı ve Malezya'nın helal gıda ve helal sertifika konusunda çalışmalarını bilen, yerinde gören arkadaşlar Malezya'nın konuyu biraz abarttığını, ticari kaygılarla önüne gelene, her türlü gıdaya ve maddeye sertifika verme gayreti içinde olduklarını ifade ettiler.

6. Zirvedeki Fuarda Sergilenen Helal Gıdalar ve Son Gelişmeler

Oturumlar devam ederken diğer taraftan yerli ve yabancı birçok firma ürünlerini fuar alanında sergiledi. Firma yetkilileri stantlarının başında bulunup gelenlere ürünleri ile ilgili bilgi verdi. Ürünlerden almak isteyen firmalar da gelip bağlantı kurma imkânı buldu.

Biz de bir taraftan oturumları takip ederken diğer taraftan aralarda fırsat buldukça gıda firmalarının stantlarını ziyaret ederek helal gıda konusundaki gelişimleri anlamaya çalıştık. Bazı ürünleri inceleyip kimisinin tadına baktık, lezzetini gördük.

Bu noktada, helal gıda konusundaki son gelişmelere biraz temas etmeye çalışacağız. Zira zirvede en çok dikkatimizi çeken arı ürünleri oldu.

7. Bal, Polen, Arı Sütü, Arı Ekmeği, Propolis, Borpolis, Sirke

Helal Gıda Zirvesinde fuarda sergilenen gıdalardan arıcılık ürünleri dikkat çekti. Değişik yörelerden elde edilen helal sertifikalı süzme ve petek balların yanında polen, propolis, taze arı sütü gibi ürünler de çoktu. Arı poleninın toz olanlarını yanında, sıvılaştırılmış olanları da mevcuttu. Arı yavrularının ilk gıdası olarak ifade edilen arı ekmeği de insanlara gıda olarak hazırlanmıştı. Arıların kovanlardaki mikropları öldürmek için kullandıkları anti mikrobiyel ve anti bakteriyel olan kelime olarak ön koruma anlamına gelen propolis katı olarak kullanılmadığından seyreltilmesi gerekiyor. Seyreltici olarak daha çok etil alkol kullanılmaktaydı. Şimdi alkol olmadan su bazı çözücülerle seyreltilmiş halde bulunmaktadır. Propoliste alkol

olması her ne kadar uçtuğu söylene de helallik açısından bir problem idi. Artık bu problem aşılmış görünüyor. Bor madeninden elde edilen bir madde ile propolis karışımı yeni bir ürün elde edilmiş ve adına borpolis denilmiş. Propolis mikrop öldürücü olduğu için ağız spreyi de yapmışlar.

Arı ürünlerinden dikkatimizi çeken daha önce görmediğimiz, arıların larvalarından elde edilen ve sporcuların kullanabileceği, ve aynı zamanda kısırlık tedavisinde istifa edilebileceği söylenen bir ürün oldu. Kraliçe arı peteklere yavru çıkarmak için yumurtalar bırakmaktadır. Bu yumurtalardan arı yavrusu denilen larvalar çıkıp, beslenerek arı meydana gelmektedir. Üreticiler larvalar üç günlük iken alıp bu kuvvetli ürünü elde ettiklerini söylemektedir. Zaten yedi günlük olduğunda arı haline geldiğini ifade etmektedirler. İyi ama arının balını yemek helal de arının kendisini yemek helal mi diye sorduğumuzda bu ürünü önce tedavi maksatlı ürettiklerini, sonra da bu larvaların yumurta olduğunu, nasıl yumurta yeniyorsa bunların da yenebileceği söylendi. Bu cevap karşısında, yumurtanın helalliğinin kimden elde edildiğine bağlı olduğunu düşündük. Fıkıh kitaplarımızda yumurta ve süt hayvanı helal ise helal, değilse helal olmayacağı yazıyordu. Örnek olarak koyunun eti helal sütü de helaldir. Tavuğun eti helal yumurtası da helaldir. Arıyı yemek helal değil ki yumurtasını yemek helal olsun. Bu üründe helallik açısından problem olduğunu gördük. Hem arı olacak yavru olan larvaları niye alalım. Bırakalım arı olsunlar bal yapsınlar. Daha sonra konuyu araştırdığımızda ülkemizde, az da olsa arı larvalarının kısırlık tedavisinde kullanıldığını öğrendik. Erkek larvalar erkeklerin kısırlık tedavisinde, dişi larvalar da kadınların kısırlık tedavisinde kullanılabilir. Avrupa ülkelerinde de bu tarz çalışmalar olduğunu anladık. Bu konunun daha araştırılmaya muhtaç olduğunu düşünüyoruz.

8. Bal Sirkesi

Arı ürünlerinden birçok yeni maddeler elde edildiğini müşahede ettik. Baldan sirke bile yapmışlar. Tadına bakmadık ama güzel olduğunu söylediler. Bu ürün, arı balının fermente edilip bir müddet bekletilmesiyle elde ediliyor. Uzun ve sağlıklı yaşam için “az tuz çok sirke” formülünün çok önemli olduğu vurgulanıyor. Sirkenin 2500 yıl önce modern tıbbın babası olarak bilinen Hipokrat tarafından ağrı kesici ve enfeksiyon tedavisinde kullanıldığı ifade ediliyor. Hipokrat’ın bal ile sirkeyi

karıştırıp bundan bir ilaç ürettiği belirtiliyor. Daha sonra sirkenin yemeklerde kullanılmaya başlandığına dikkat çekiliyor. Bal sirkesinin sindirimi kolaylaştırdığı, kilo vermeye yardımcı olduğu, boğaz ağrısına etkisinin bulunduğu, cildi güzelleştirdiği, kan dolaşımını hızlandırdığı söyleniyor.

9. Jelatinde Yeni Gelişmeler

Dünya Helal Zirvesinde Jelatin konusunda gelişmeleri anlamaya çalıştık. Jelatinin neredeyse katılmadığı gıda maddesi olmaması ve çoğunlukla ithal edilmesi büyük problem oluşturuyordu. Çünkü domuzdan elde edilebiliyor ve sığır jelatini yazarların kaynağı bilinmiyordu. Artık helal sertifikalı yerli üreticiler, ülkemizin ihtiyacını fazlasıyla karşılayabilecek üretim kapasitesine sahip olduklarını ifade ediyorlar. Öyle ki, gıda konusunda hassas olan Yahudilere de helal belgeli, ülkemizde üretilen jelatinden gönderdiklerini ifade edip, onlara ait paketli jelatinleri gösterdiler. Daha önce seljel, halavet gibi jelatin üreten firmaların yanında jelyap isimli firma kurulmuş. Bu firma ürünlerini sergiliyordu. Dünyada ilk defa yaprak jelatini ürettiklerini söylediler. Yaprak jelatini sığırdan üretildiği için sarı renkli ve suya konulduğunda yumuşuyor. Kendi ağırlığından on kat fazla su tutma kapasitesine sahip olması jelatini önemli kılıyor.

Bu sığır jelatinini sığırın neresinden ürettiklerini sorduğumuzda yalnızca derisinden üretildiği cevabını alıyoruz. Aslında kemikten de elde edilebiliyor ama deli dana hastalığı sebebiyle Avrupa ülkelerine ihracatının mümkün olmayışı sebebiyle kemikten jelatin elde etme yoluna gitmediklerini ifade ediyorlar. Kemikte deli dana hastalığı olabilir ama deriye sirayet etmez. Türkiye’de deli dana hastalığı olup olmadığına dair bir bulgu yok. Çünkü bu hastalığın kuluçka devresi çok uzun sürüyor, 35-40 seneyi bulabiliyor diye izah ettiler. Artık jelatinden sonra ithal edilen tıpta çok kullanılan kimisi domuzdan üretilen tıbbi ürünleri ülkemizde üretmeye yöneldiklerini söylediler.

10. Süt Ürünleri

Süt ürünlerinden doğal yoğurt ve o yoğurttan elde edilen ayranları cam şişelerde yaygınlaştırmak için gayret eden firmaları gördük. Bu firmalar maliyeti biraz fazla olup, raf ömrü daha az olduğu için süt veya süt tozundan ayran kültürü ile yapılan plastik bardaklarda satılan ayranlarla rekabet etmekte zorlandıklarını,

ama mücadele ettiklerini söylediler. Doğal ayranın raf ömrünün yirmi beş gün olduğunu, diğer ayranların ise iki aya vardığını söylediler. Raf ömrü sebebiyle büyük marketlere ürün vermekte zorlandıklarını dile getirdiler. Yoğurt ve ayranın bizim milli ürünümüz olduğunu, bunu doğal sürecinde yaşatmak gerektiğini ifade ettiler. Ev yapımı manda yoğurdu, ayranı ve kaymağı da tadına bakmaya değerdi. Doğal yoğurt bekleyince su salmaktadır. Manda yoğurdu yapan kişinin bu yoğurtta meydana gelen suyu bardağa doldurup zevkle, severek içtiğini görünce, sağlıklı gıdadan anlayan, kendi ürününü kendisi severek tüketen kimseleri tebrik etmeden duramadık Direk süttten elde edilen plastik bardaklarda satılan adı ayran olan tadı ayrana benzemeyen ürünlerden içemez olmuştuk.

11. Çay, Kahve, Bitki Çayları

Fuarda yerli ve yabancı firmalar tarafından sayısız kahve ve çay ürünleri tanıtılıyordu. Arap firmalarında kahve ağırlıklı idi. Sütlü kahveler, kahve yanında hurmalar güzeldi. Değişik türlerin değişik pişirme usullerine şahit olduk. Bazılarının tadına baktık. Bizim damak tadımıza uyan Türk kahvesiydi. Asya ülkelerinden gelen değişik bitki çayları vardı. Onların da bazılarının tadına baktık ama bizim çayımızın yeri başkaydı. ÇAYKUR firması “çaylar bizden” diyerek kaliteli altınbaş marka çayıyla gün boyu ikramlarına devam etti. Biz de yoruldukça bu çaylardan içerek zindeliğimizi kaybetmemeye çalıştık.

12. Safran Çiçeği

Ülkemizde yetişen nadir ürünlerden birisi safrandır. Kıymetiyle altınla yarışmaktadır. Genellikle Safranbolu tarafında sınırlı miktarda üretilen şifalı bir gıdadır. Tatlılarda, örnek olarak zerdelerde kullanılır. Artık safran ürünleri de geliştirilmiş. Pahalı olması sebebiyle gramla satılıyor. Özellikle çayının strese iyi geldiğini, rahat uyku uymak isteyenlerin yatmadan önce bir bardak safran çayı içmelerinin yeterli olacağını söylediler.

13. Hurma, Özü, Suyu, Pekmezi ve Sirkesi

Yerli ve yabancı hurma firmaları da fuarda fazlaca mevcuttu. Tunus kendi ülkesinden getirdiği taze hurmaları tanıtıyordu. Hurmanın doğal hali yanında ondan elde edilen hurma özü, hurma suyu, hurma sirkesi, pekmezi gibi ürünlerin

çoğaldığını gördük. Bu ürünler şekere alternatif olabilir. Hurma suyunu şeker yerine çaya katabiliyorsunuz. Denemesini yaptık güzeldi. Tatlılara şeker yerine hurma suyu koyuyorsunuz. Künefede denemesini yapmışlardı. Tadı fevkalade iyi idi. Ancak hurmayı doğal haliyle yemek, çayı doğal haliyle içmek en güzeldir. Hazır tatlılara fazla rağbet etmemek sağlık açısından daha iyi olacaktır.

14. Helal Sertifika: HAK, TSE ve TÜBİTAK

Mâlum, helal sertifika veren kurumlara bu yetkiyi vermek ve denetlemek için iki sene kadar önce HAK, Helal Akreditasyon Kurumu kurulmuştu. Türkiye'nin helal ticaretinde merkez ve lider konuma yükselmesi amacıyla kurulan Helal Akreditasyon Kurumu da çalışmalarını hızla sürdürüyor. Bu kurum henüz kimseye belge vermiş değil. Ancak hazırlık çalışmalarının bitmek üzere olduğu, yakın zamanda akredite etmeye başlayacağı söylendi. Dünyanın dört bir tarafından akredite olmak için helal uygunluk değerlendirme kuruluşlarının formlarını gönderdikleri ifade edildi. HAK yetkilileri kendilerinin bir fetva makamı olmadığını, Türkiye'nin de kuruluşundan beri üyesi olduğu İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı olarak çalışan İslam Ülkeleri Standardizasyon ve Metroloji Enstitüsü (SMIIC) tarafından hazırlanan standartlar çerçevesinde helal uygunluk değerlendirme kuruluşlarının ulusal veya uluslararası standartlara göre faaliyette bulunmalarını akredite edeceklerini söylemektedir. Kendilerinin helal belgelendirme yapmayacaklarını, yalnızca akredite edeceklerini ifade etmektedirler. Helal belge ile uluslararası alanda kabul gören gıda güvenliği, hijyen ve sağlık ile ilgili standartları sağlamayı hedeflediklerini, bundan helal belgesi olmayan ürünlerin haram olacağı sonucunun çıkmayacağını söylemektedirler. Şu anda helal gıda ve helal kozmetik sektörleri ön planda olmakla beraber, ilerleyen zamanlarda gerekli standartların hayata geçmesi ile lojistik hizmetleri veya turizm gibi birçok farklı alanda belgelendirme yapan kuruluşlara da akreditasyon sertifikası verebileceklerini vurgulamaktadırlar.

Bazı kimseler her ne kadar kısaltılmışı da olsa HAK isminin konulmasını doğru bulmadıklarını söylediler. Hak kelimesinin çok önemli bir kavram olduğunu, Hz. Allah'ın isimlerinden birisi olup hak, hukuk, terimlerinin ağırlığı olduğunu, ülkemizdeki değerli kavramlarımızın yıpratıldığını düşünen kimi katılımcıların,

“keşke bu ismi koymasaydınız, onun yerine başka isim koysaydınız daha iyi ederdiniz” şeklinde eleştirdiklerine şahit olduk.

Helal gıdada sertifika veren TSE de oradaydı. Gelişmelerden bilgi aldık. Ürünleri tahlil eden TÜBİTAK elemanlarıyla görüştük. Gıda analiz laboratuvarlarının yaptıkları tahlillerin ne kadar doğru olup olmadığını incelediklerini söylediler. İçerisinde yüzde bir domuz katkısı olan ürünü verip içerisinde ne olduğunu bulmalarını istediklerini ifade ettiler. Bazen yapılan tahlillerin yeterli olmadığını, doğru sonuca ulaşılmadığını, bunun için hassasiyetin artması gerektiği üzerinde durdular.

15. Ekmek

Fuarda değişik ekmek türleri sergileniyordu. Maalesef bir türlü tam buğday veya diğer tam ürünlere geçiş sağlanamadı. Hala en çok üretilen ve tüketilen, sağlıklı olmadığı bilinen beyaz ekmek olmaktadır. Fırınlarda tam buğday ekmeği diye satılanların çoğu da içerisinde bir miktar tam buğday unu olup kalan kısmı beyaz undan yapılmaktadır. Ama fuarda gördük ki, bazı firmalar %100 tam buğday unundan ekşi/doğal maya ile ekmek üretmişler. Gerçekten çok güzel ve doyurucu. Bunun yanında organik çavdarlı tam buğday unu ekmeği, patatesli köy ekmeği, tam çavdar ekmeği, organik sarı somun ekmeği, çavdarlı tost ekmeği, tam buğday erişttesi, tam çavdar erişttesi gibi ürünler de vardı. Bazı firmalar da diyet ekmekler tanıtıyordu. Cevizli tam buğday, çavdar ekmeği, zeytinli ekmekler, kabak çekirdekli ekmekler, kinoalı ekmekler, chia tohumlu ekmekler sergileniyordu. Siyez ekmeği, buğdayı, unu, bulguru, erişttesi de rağbet gören ürünlerdendi.

Fuara binlerce kişi gelince elbette misafirlerin doyurulması gerekiyordu. Sağ olsunlar, Antepçiler bu konuda gerekeni yapıyordu. Gün boyu pişirdikleri taze bulgur pilavı ve kısır gibi ürünlerle insanları doyurmaya çalıştılar.

Manevi yönden gıdamız olan namazları da fuarda hazırlanan mescitte cemaatle ifa ettik. Namazlardan önce ve sonra cemaate gelen değişik ülkelerden Müslümanlarla tanışma fırsatı bulduk. Cuma namazını ise hazırlanan büyük çadır mescidinde kalabalık bir cemaat ile topluca yerine getirdik. Bu gibi

organizasyonlarda İslam dininin ne kadar cihanşümul/evrensel olduğunu insan daha iyi görüyor.

16. Macunsuz Diş Fırçası

Diş macunu ve içerisindeki katkı maddeleri, helallik ve sağlık açısından tartışmalı konulardandır. Bu yüzden içerisinde haram maddelerin olmadığı helal sertifikalı ürünler üretilmekte ve pazarlanmaktadır. Ayrıca bitkisel maddelerden yapılan daha doğal olduğu söylenen macunlar da fuarda yerini almıştı. Çocuklar için de organik, natürel, misvaklı, propolisli, çay ağacı ilaveli helal sertifikalı macunlar tanıtılmaktaydı. Elbette bunlar güzel gelişmelerdir. Ancak bizim en çok dikkatimizi çeken Japonların ürettiği macunsuz diş fırçası oldu. İlk defa şahit olduğumuz bu fırçaya kristal misvak adı verilmiş, seramik kıllardan yapılmış, dişleri temizleyen ama diş etine zarar vermeyen bir ürün olarak takdim edildi. Sade olanının yanında fırçanın kıllarına misvak tozu yedirilmiş olanı da vardı. Bu fırçanın macunsuz olarak en az altı ay kullanılabilceği söylendi. Bunu üreten Japon bilim insanı da oradaydı. Türkçe de biliyordu. Kendisiyle görüştük, fırçalardan alıp kullandık. Fiyatı uygundu. İnternette temin edilebileceği söylendi. Denenebileceği kanaatindeyiz.

Fuarda misvak ve misvaktan üretilen ürünleri pek göremedik. Bunun bir eksiklik olduğunu söylemek isteriz.

17. Bitkisel Yağlar

Bitkisel yağlar da fuarda yerini almıştı. Soğuk pres tekniğiyle yüksek ısıya maruz kalmadan elde edildiği söylenen helal sertifikalı yerli ve yabancı birçok bitkinin yağı tanıtılıyor ve satılıyor. Cam şişelerde muhafaza edilip sunulması ayrı güzellik katıyordu. Son zamanlarda bitkisel yağlara rağbetin arttığı, bazı hastalıkları önleme ve tedaviye yardımcı olarak bu yağlardan istifade edildiği vurgulandı. Fiyatlar biraz normalin üzerinde gibiydi. Hindistan cevizi yağı, jajoba yağı, okaliptüs yağı, kabak çekirdeği yağı, keten tohumu yağı, ceviz yağı, fındık yağı, çörekotu yağı, susam yağı hemen gözümüze çarpan bitkisel yağlardı.

Biraz daha ileriye gittiğimizde değişik bitkisel yağlar dikkatimizi çekiyordu. Aspir yağı, tatlı badem yağı, buğday rüşeym yağı, deve diken tohumu yağı, incir çekirdeği yağı, defne tohumu yağı, kendir tohumu yağı, haşhaş tohumu yağı, ısırğan tohumu yağı, chia tohumu yağı, havuç tohumu yağı... Bazılarının tadına baktık. İncir

çekirdeği yağı çok farklı bir üründü. Chia tohumu ve yağının son zamanlarda revaçta olan bir ürün olduğu malumdur.

18. Bitkisel Sabunlar

Fuar Dünya Helal Zirvesi olunca farklı kategorilerde firmaların olması normaldir. Onlardan birisi de bitkisel sabun firmaları idi. Yerli ve yabancı helal sertifikalı bir hayli firma vardı. Deterjanların zararı hep tartışılmaktadır. Bu sebeple doğal ve organik dedikleri bir takım sıvı sabunlar, leke çıkarıcılar tanıtılıyordu. Biz de denedik. Hoşumuza gitti. Keşke çamaşır, bulaşık ve diğer genel temizlikler için sağlıklı ve yaygın ürünleri herkes bulabilse diye arzu ettik. Değişik yerli ve yabancı helal sertifikalı şampuanlar da tanıtılmaktaydı.

Bitkisel, natürel, kokular ve deodorantlar da vardı. Kanser riski olmadan, ter gözeneklerini kapatmadan terlemeyi düzenlediği söyleniyordu. Zeytinyağı ve zeytinyağı sabunları da mevcuttu.

19. Kuruyemişler

Kuruyemişler de fuardaydı. Fındık, kayısı ve incirin ülkemizin stratejik ürünleri olduğunu söylediler. Kayısı ile ilgilenen üretici, kayısıları olgunlaştırıp muhafazasında yalnızca kükürt kullandıklarını söyledi. Bu şekilde muamele edilen kayısının iki sene bozulmadan dayanabildiğini ifade etti. En güzel ve sağlıklısının gün kurusu kayısı olduğu ama raf ömrünün altı ay kadar olduğu ifade edildi.

20. Mehir Vakfı

Mehir vakfı da fuarda yerini almıştı. Konya'da faaliyet gösteren bu vakıf, adından da anlaşılacağı üzere evlenmek isteyen gençlere yardımcı olmakta, kitaplar basmakta, değişik faaliyetlerde bulunmaktadır. Osmanlının son zamanlarında hazırlanan önemli bir çalışma olan "Osmanlı hukuk-ı aile kararnamesi" kitabını dağıtıyordu. Aile bireylerine tavsiyeler/52 haftada 52 etkinlik broşürünü veriyordu. Gerçekten bu tavsiyeler yerine getirebilenler için ne kadar güzel olurdu. Her hafta bir tavsiye bir etkinlik vardı. Örnek olarak en başta eşinizle ve çocuklarınızla gelecek bir yılın programını yapın, kitaplığınız için eksikliğini hissettiğiniz kitapları alın, yemek adabını öğrenip uygulayın, mezarlık ziyaret edin, kır gezisi yapın, hasta ziyaret edin,

aillece kitap, dergi okuyun, ailece gece namazına kalkın, hasta, akraba ziyaret edin gibi tavsiyeleri içeriyor.

21. Hacamat

Fuarda hacamat firmaları da vardı. Son zamanlarda hacamat konusuna bir ilgi var. Yabancı bir firma 40-50 yıldır hacamat üzerinde çalıştıklarını söylüyor. Doktorları vasıtasıyla uluslararası düzeyde hacamat yaptıklarını ifade ettiler. Hacamat konusunda kitaplar hazırlamışlar. Bu kitapları Türkçe de dâhil değişik dillere tercüme etmişler. Önümüzdeki yıllarda, bir sünnet kabul edilen ve sağlık için faydaları olduğuna inanılan hacamatın yaygınlaşabileceğini gördük.

22. Mezbaha

Fuarda ilginç gelebilir, ama mezbaha da vardı. Helal et yemek için helal kesim önemlidir. Bu sebeple taşınabilir mezbaha yapmışlar. Bir tır büyüklüğünde, günde yüz elli büyükbaş hayvan kesilebilecek kapasitede tasarlanmış. Özellikle Kurban Bayramı'nda üç gün kullanıldıktan sonra uygun bir yere kaldırmak mümkün olacaktır. Kurbanda lazım olacak bıçak, padok, et kesme masaları, çengeller, et, sakatat ve atıkları taşıma üniteleri gibi her türlü araç, gereç, edevat mevcuttu.

Sonuç Yerine

Kısaca ifade etmeye çalıştıklarımız dışında, başlık olarak temas etmediğimiz, ağız ve diş sağlığı, implant firmaları, Arap ülkelerinden Türkiyede de eğitimleri bulunan, uzaktan eğitimleri de olan üniversiteler tanıtım yapıyordu. Okumanın yaşı ve sınırı yoktur. Okumak isteyen herkese kapılarının açık olduğunu söylüyorlardı. Bazı gayrimenkul firmaları, yatırım yapmak isteyenlere tanıtımda bulunuyordu.

Balık ürünlerini tanıtan firmalar da vardı. Her türlü deniz ürününün denizlerden sofralara taze bir şekilde dondurulmuş olarak sunduklarının reklamını yapıyorlardı. Ancak balıkların yanında Hanefi mezhebine göre helal olmayan her türlü yumuşakça denilen, kalamar, karides, midye, istiridye, yengeç, ahtapot gibi ürünlerin de tanıtımı yapılıyordu. %87 si Hanefi olan ülkemizde bu ürünlerin helallik açısından problemli olduğu malumdur. En azından mezheplere göre ürünlerin fıkhi hükmü yazılabilirdi.

Bazı tuz firmaları da fuardaydı. Organik himalaya tuzları, Çankırı tuzları tanıtılıp satılmaktaydı. Diğer tuz ürünlerinden tuz sabunu, tuz mumluk, tuz tuğlası, tuz lambası, tuz değirmeni gibi ürünleri görmek de mümkündü. Banyoda sabun yerine tuz sabunu, duvarlarda tuğla yerine tuz tuğlası kullanılabilir.

Zirvede bazı eksiklikler de dikkat çekti. Örneğin, et ve tavuk sektöründen pek katılımcı göremedik. Dolayısıyla bu konudaki yeni gelişmeleri takip edemedik. Firmalardan broşür ve kartvizitler aldık. Böyle bir fuarda özellikle konu ile ilgili kitaplar da olabilirdi. Bir kitap fuarı da kurulabilirdi. Yine de bazı firmaların stantlarında çok az sayıda kitap vardı.

Dünya Helal Zirvesi'nde oturumlarda ve fuarda helal konusunda görüp anlayabildiğimiz gelişmeleri az da olsa yansıtmaya çalıştık. Elbette zirvede olanlar burada aktardıklarımızdan ibaret değildi. Helal ürünler konusundaki gelişmeleri kısaca özetleyerek, gidemeyenlerin de bilgilenmesini; onları sonraki zirvelere katılmaları hususunda teşvik etmeyi arzu ettik. Ümit ederiz ki faydalı olmuştur.

Dergi Hakkında

Kilitbahir, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Ulusal Hakemli Dergidir. Basılı yayım yapmamaktadır. Uluslararası bir alan indeksinde taranmamaktadır.

Dergi web ve yayın adresi şöyledir: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Kilitbahir*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan "Din ve İnanç Araştırmaları" ile Sosyal konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi'*de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi'*nin ana amacını oluşturmaktadır.

Makalelerin sadece dergipark üzerinden, "Word" formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.

Yayın İlkeleri

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı (iThenticate) ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kilitbahir, yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Kilitbahir, her yıl 18 Mart ve 18 Eylül aylarında yayımlanır.

Kilitbahir, Türkçe'nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

*Kilitbahir'*de, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

*Kilitbahir'*de yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, editörler tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Hakemler öncelikle YÖK Akademik, Google Akademik, Dergipark gibi platformlardan belirlenir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. İki hakemin farklı görüş bildirdiği ya da nitelikli bir değerlendirmenin eksikliği gibi durumlarda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Kilitbahir'de yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Kilitbahir'e gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular, *Dergi* İnternet sayfası <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir> üzerinden yapılmaktadır. Makaleler dergipark üzerinden kabul edilmektedir. Başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, İletişim ve sorular için ifd@comu.edu.tr e-posta adresi kullanılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, metinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili bilginin yer almaması gerekmektedir.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayımlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Kilitbahir*'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayımlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve editör yardımcılar tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Editör ve/veya Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar editöre aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu “kör hakemlik” sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), en az iki hakeme gönderilir;

İki hakem “yayımlanamaz” raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem “yayımlanabilir” raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Kilitbahir* dergisinin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Yayınlanma Tarihleri : 18 Mart ve 18 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 28 Ocak'a kadar

Eylül Sayısı için - 28 Temmuz'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Şubat

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Ağustos

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

Yazım İlkeleri

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı (Latin harflerle yazılmalıdır)

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazar(lar)ın e-posta adresi, cep telefonu numarası

Yazar(lar)ın ORCID numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır. Metin içi: Paragraflar ilk satır 1.25 değeri ile başlamalı; metin içi Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 6 nk değeri olmalıdır. Dipnotta: ilk satır olmamalıdır; dipnot Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 0 nk değeri olmalıdır.

Biçim: Türkçe/İngilizce Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Arapça yazı tipi **Simplified Arabic** olmalıdır.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi* veya *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler süre adı, süre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

“The Chicago Manual of Style” CMS Dipnot Atıf sistemine göre metin ve kaynakça yazılmalıdır.

Kaynakçada yazar adı, eser, vs. virgül yerine nokta ile ayrılmalıdır

Kitap: Yazar Soyadı. adı *eser adı (italik)*. çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.). yayınevi, baskı yeri, tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar Soyadı, adı. “makale adı” (tırnak içinde). *dergi* veya *eser adı (italik)*. çeviri ise çevirenin adı (Çev.). yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Telif Hakkı Notu

Kilitbahir' de yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Kilitbahir'*e aittir.

Kilitbahir kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Kilitbahir*'de yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.